SUJETO

Ver: *Persona / Sujeto y objeto / Aristóteles / Hegel*

«Cuando san Agustín dice que yo tengo inteligencia, memoria y voluntad, pero que no soy ni inteligencia, ni memoria, ni voluntad, rápidamente pensamos que ese yo es el sujeto de la inteligencia, de la memoria y de la voluntad. Ahora bien, esto es absurdo. La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente.

Que se sea sujeto dependerá de la índole consistencial del subsistente. Pero la persona en cuanto tal está constituida por el carácter subsistente de la realidad. No consiste en sujeto; al revés, puede ser sujeto en tanto y en cuanto es subsistente.

Tomado como puro sujeto o se desvanece en un vacío, o se confunde con la naturaleza. Ahora bien, ni una cosa ni otra. Ese *ego* no es un *ego* en sentido de sujeto, sino de realidad subsistente. El momento de subsistencia y el momento de consistencia no son sino dos momentos, distintos como momentos, pero que se pertenecen mutuamente en la realidad, aunque no se identifican formalmente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 122]

•

«Volvamos al pasado medieval que ha definido y Dios por su aseidad y su carácter de creador. EL idealismo absoluto ha encontrado que el espíritu absoluto es infinito porque es absoluto, y absoluto porque es increado.

Habría que tomar la cuestión por el otro lado, por los estadios en que el espíritu absoluto queda en sí mismo. ¿Por qué queda siempre en sí mismo? Hegel protesta contra el concepto del absoluto como una cosa en sí misma. La crisis de la cosa en sí de Kant había sumergido en idéntica duda a las cosas y a esa cosa que es el espíritu humano. A diferencia de los demás entes, el hombre agrega una dimensión. Si fuera blanco, su ser *consistiría* en la blancura. Tenerlo para sí.

El sujeto humano es en sí y para sí. Reaparece, pues, convertido en problema la autonomía del ente humano (*Crítica de la razón pura* de Kant). Este sujeto humano no puede poner nada fuera de sí mismo. Cuanto sea aparentemente distinto de la verdad absoluta es el estadio por el que pasa

la verdad absoluta. Todo es últimamente interno al sujeto. La verdad absoluta debe entenderse como subjetiva.

La idea del espíritu absoluto, la de la subjetividad y la de la interioridad quedan vinculadas. En este punto, como en otros, la metafísica de Hegel resume pasos esenciales de la historia de la filosofía. El mundo griego había elaborado esta idea del sujeto. Pero para poner en claro sobre la penúltima complicación de la idea del sujeto en Hegel, es preciso ver dos o tres caracteres para el hombre griego:

La idea de que las cosas sean "sujeto" no ha sido primero en el pensamiento filosófico. Aristóteles entiende que lo que importa es el ente que se basta a sí mismo. Un color blanco no basta. Falta algo que fuese totalmente blanco y se baste en cuanto blanco a sí mismo. Aristóteles diría que el carácter de suficiencia consiste en que las cosas tengan en sí las posibilidades de que echa mano: un león es una cosa suficiente.

Aristóteles lleva a la metafísica una noción corriente en la vida. El hombre independiente es el que tiene una fortuna: οὐσία [ousía], que tiene un *haber* del que puede vivir sin acudir a los demás. La filosofía griega ha precisado el carácter este mediante otro carácter: por bastarse a sí misma una cosa está *separada* de los demás.

La blancura no es absolutamente suficiente. Ni significa la blancura misma. Aristóteles añade que las cosas tienen que estar χωρίστά (separadas) de las demás. Los entes suficientes son sustantivos y están separados: entonces merecen el hombre de cosas. Precisamente porque los únicos entes verdaderos son entes suficientes, todo lo que no lo sea estará apoyado en las cosas suficientes: A estas llama sujeto: ὑποκείμενον (hypokéimenon).

Tres dimensiones aparentemente congéneres y coetáneas, pero distintas: suficiencia, separación y carácter de sujeto.

Hay que pararse en este sujeto para comprender la triste historia de la metafísica hegeliana. Un león es sujeto de un color y de lo que le pasa. Pero además es sujeto de lo que el hombre dice de él. En el λόγος [lógos] acontece la explicación del ser, y es la explicación del sujeto o de la sustancia.

Estas tres dimensiones han ido siempre juntas. Este concepto de sustancia posterior es una vacía generación de la οὐσία [ousía] griega. La sustancia medieval está definida negativamente por decir que no está soportada por otra cosa. No es igualmente independiente un león de una piedra que un hombre de otros hombres.

El hombre empieza por ser sustancia, entidad al modo griego, con sus tres caracteres. No hacía falta salir de la especulación medieval para entender el problema de esta οὐσία [ousía] (hipóstasis).

La noción de sustancia aristotélica ha sobrevolado en la filosofía moderna de un modo peculiar. La filosofía moderna es un intento fallido de tomar en

serio la especificidad de la sustancia humana. La filosofía moderna se ha preguntado en qué se distingue de las otras sustancias. Ha recordado a Aristóteles, ἄνθρωπον ζῷον λόγον ἔχον (animal que posee λόγος [lógos]). El hombre es sustancia lógica o pensante, *res cogitans* (Descartes).

No se limita solo a esto. El hombre tiene su pensamiento como las cosas tienen sus propiedades. Recoge el entrar el espíritu en si mismo, el tener interior. Se ha caracterizado al sujeto humano por tener interior. Un pensamiento que se pone a sí mismo como sustancia pensante: *cogito me cogitare*. Se ha visto el problema a la luz de la dialéctica del λόγος [lógos].

La única mónada, dice Leibniz, es el hombre en el pleno sentido de la palabra. El pensamiento es solitario, de modo que, si analizamos el pensamiento de la sustancia humana en Leibniz, Leibniz ha visto que este pensamiento es un caso particular de la interioridad de la sustancia monádica: un *connatus essendi*, una evolución dialéctica y un τέλος [télos] o fin, que no es otro que él mismo.

La sustancia humana está afectada de incomunicación. El sujeto, en la medida en que es sujeto, permanece en sí mismo. Hegel reasume esto y califica al espíritu absoluto como un ente que se queda en sí mismo. La sustancia aristotélica está caracterizada por ser ente suficiente, cosa separada, sujeto de los acontecimientos y del pensar o λόγος [lógos]. ¿Hasta qué punto es legítima la implicación de estas tres nociones? Es el problema.

La filosofía griega es una gigantomaquia περί τοῦ ὄντος [perí tou óntos], ente por ente sujeto. Pero se echa de ver que estos tres caracteres para un griego están apoyados en otro: el ser cosa, ὄν [ón]. Aristóteles contesta que no merecen el nombre de cosas más que la suficientes, separadas y sujetos. Cabe sospechar que la filosofía griega con el hombre ha tropezado como cosa. Pero habría que precisar qué quiere decir eso. El hombre griego, a diferencia del hombre moderno, no ha hablado de los hombres como *semejantes*.

La primera idea del hombre es "los hombres que están alrededor" con dos piernas y que tienen λόγος [lógos]. Se ha interpretado al hombre desde el punto de vista de los demás hombres que tiene a su alrededor. Se buscaría el contenido fundamental que ofrecen a la mente los hombres: su εἶδος [eidos], su ἰδέα [idea].

Para Aristóteles, el primer pensamiento del hombre se forma del contacto con los demás hombres. Para el hombre occidental se constituye en la interioridad. EN el hombre griego no hay interioridad. Se comprende que cuando la filosofía moderna ha especulado sobre el hombre, haya introducido violentamente la nota de interioridad.

Pero habría que averiguar si esta puede añadirse a la sustancia aristotélica. Nos encontramos con la sorpresa de que la suficiencia se torna en la interioridad, y la sustancia se convierte en hermética más que en interior.

La sustancia carece de ventanas según Leibniz. Este es el grave problema metafísico que habría que plantear al idealismo.

Respondería Hegel que la sustancia humana posee interioridad por poseer reflexividad. Además de ser lo que es, la sustancia humana se posee a sí misma. El hombre sabe de sí mismo. Está, pues, para sí mismo. Que esto sea verdad no es la primera dificultad. Esta comienza cuando se toma en serio esa reflexividad porque es una especie de doble. Hay dos sustancias. La que es y la que refleja. Y se pregunta el modo de ser de la sustancia humana que admite esa duplicidad. El problema de la interioridad emerge de nuevo. […]

El mundo interior sería una segunda brecha donde se refugia el idealismo, pero con tan poca fortuna como antes. A ese mundo interior le falta la *incomunicación*. Es radicalmente comunicativo. En este mundo interior, lo que importa al idealismo es lo que hay, pero deja fuera la película que escinde esa interioridad del resto. El idealismo da por resuelto el problema. El sujeto nunca ha de poseer una *intimidad*.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 364-368]

•

«En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades.

Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades, la sustantividad no es un mero agregado de propiedades, sino algo distinto: es un sistema, algo intrínseca y formalmente sistematizado, un sistema en el que lo que llamamos propiedades no son notas inherentes a un sujeto, como pensaba Aristóteles, sino momentos de un sistema total.

Las propiedades no son inherentes al sujeto; son coherentes entre sí. Para Aristóteles no tienen más relación mutua en cuanto propiedades que la que resulta del hecho de ser inherentes a un mismo sujeto. En cambio, en una sustantividad las propiedades tienen una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema, tienen una coherencia sistemática en cada caso.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 581]

•

«Desde **Aristóteles** se entiende que sujeto es justamente algo que está *sub-jectum*, que está ahí, yacente, por debajo de otra realidad; *sub-stante*, sustancia, decían los medievales, y que en este sentido se opone, o por lo menos se distingue, de aquellas otras realidades que, probablemente, no están en esa situación de subyacentes, y que no tienen la cualidad que tiene

esta realidad en tanto que es subyacente, a saber: que en tanto que sujeto, en tanto que es sub-stante, es una realidad que puede existir en sí misma, mientras que estas otras realidades que tal vez no sean substantes, por ejemplo un color, no pueden existir más que apoyadas como atributo o cualificación de la realidad substante del sujeto. Es la oposición entre la sustancia y el accidente.

Substante quiere decir que existe en sí mismo. Aristóteles diría técnicamente que no se predica de otro ni existe en otro y que, por el contrario, es el sujeto al que son inherentes todos los demás accidentes, los cuales, naturalmente, se predican de la sustancia y no pueden existir sino en ella. [...]

Si así fuera, el hombre sería *un sujeto*, pero nada distinguiría a este sujeto humano del resto de los sujetos que pueblan el Universo. [...] El hombre tiene muchas propiedades que no le son inherentes en la forma que Aristóteles piensa. Propiedades que, a lo mejor, le son inherentes no porque brotan de un sujeto en quien residan, ni porque meramente le afecten a él, sino porque el hombre las posee porque decide tenerlas por una apropiación; las tiene, en definitiva, porque quiere. [...]

En la medida en que esas propiedades están determinadas por un acto del sujeto mismo, entonces el sujeto no está en condición de substante, sino justamente al revés, de *supra-stante*: es dueño de su propiedad. Lo cual, naturalmente, hace pensar que la subjetualidad humana es más compleja que lo que de ella nos puede decir la univocidad aristotélica o incluso la analogía escolástica. [...]

Para Aristóteles la subjetualidad es siempre lo primario de la realidad. [...] ¿Es lo primario de la realidad, en el caso del hombre y en cualquier otra realidad, ser sujeto? ¿No lo será, por ejemplo, ser substantividad y no subjetualidad? [...]

La idea de sujeto ha gravitado a lo largo de toda la historia de la filosofía, de una manera tenaz y pertinaz. Naturalmente, no sin haber introducido en ella una modificación esencial.

En la **filosofía moderna** se repite la frase aristotélica de que el hombre es un sujeto. Pero, se entiende que aquí es un modo especial de ser sujeto, no es sujeto como lo son las demás cosas. Y este es un avance innegable que la filosofía moderna ha realizado desde los tiempos de Aristóteles.

¿En qué consiste la especialidad del sujeto humano?

Consiste en que este sujeto humano no solamente es distinto de los demás sujetos, que es lo que diría Aristóteles, sino que está contrapuesto a todos ellos: **Descartes**.

Y, precisamente, esa contraposición hace que, propia y rigurosamente hablando, sea él el *subjectum*, mientras las demás cosas son justamente lo que no es ese sujeto. Y este carácter en virtud del cual el sujeto está

contrapuesto a todas las demás cosas, es lo que desde los tiempos de Descartes se ha llamado el *ego*, yo. ***Ego cogito***, yo pienso. [...]

No se puede definir la subjetualidad por la contraposición; habría que decirnos antes en qué consiste en sí mismo el ser sujeto. No se nos dice en qué consiste el ser sujeto humano de una manera real y positiva, sino únicamente por oposición a las demás cosas.

Este conjunto de reflexiones hace pensar que, por un lado, la subjetualidad que aquí se trata no es idéntica a la sustancialidad aristotélica; pero que tampoco es la ***yoidad***, esa *egoidad*, de que nos habla la filosofía desde Descartes, por lo menos hasta **Fichte**. [...]

No existe una oposición primaria y fundamental. Por una razón en definitiva elemental: porque toda oposición, por muy tajante que se la suponga, tiene que inscribirse dentro de una línea. [...] Y, por consiguiente, la oposición entre el sujeto humanos y las demás cosas no es primaria, sino que lo primario será justamente esa *línea dentro de la cual se inscriba la oposición*. [...]

Es *la línea de realidad* aquella en la que primariamente se establece esta distinción entre las cosas que son sujeto y las cosas que no son sujeto. [...] Lo primario no es la oposición del sujeto con las cosas, sino justamente al revés: la actualización, la verdad real, pues solamente la verdad real es la que hace posible, derivativamente, la oposición de lo que llamamos sujeto con lo que son las cosas que no son sujeto.

La verdad real es justamente la línea primera y primaria que hace posible esa diferencia. [...] El sujeto humano va sintiendo o aprehendiendo dentro del orden de la realidad, algo que, efectivamente, es él mismo, a diferencia de las cosas que no son él mismo. [...]

El carácter formal de esta subjetualidad pende del carácter mismo de la inteligencia por la cual y en la cual existe y se da la posibilidad de distinguir este doble grupo, el grupo de las cosas que no son sujeto humano, y el grupo de todos aquellos actos que constituyen en su unidad la animación del sujeto humano. Por la **inteligencia**, el hombre es ***sujeto***. [...]

Al animal le falta radicalmente ese momento del ***se***. El animal tiene hambre, pero no *se siente* hambriento: le falta el *se*. [...] El hombre no solamente *siente* unas cosas, sino que "se" *siente* de una manera o de otra. Es el *me*. Esto le falta radicalmente al animal. [...] De ahí que el modo como mi propia fluencia, por ser inteligencia sentiente, está formando la textura de mi vida, consiste en que las cosas son lo no-propio, a diferencia de eso que llamamos el *yo*, el *mí* o el *me*, que es lo propio.

El *primer modo de ser sujeto* consiste en ser realidad propia reduplicativamente: esto es, en que el *me* no hace sino reactualizar y remitir por vía de identidad –y en esto consiste la *intimidad*– a aquello que primariamente es mi propia realidad sustantiva. El yo no es contraposición, sino el acto segundo de mi propia realidad sustantiva. Las cosas son lo "no-

propio", son ellas "de suyo", otras que yo. Lo primario es el "de suyo". Ser me, mi, yo es ser realidad propia reduplicativa y personalmente. Y en el acto en que esto acontece, el *me*, es decir, el contenido concreto; me siento *bien*, me siento *mal*, etc.; el bien y el mal, etc., que constituyen el contenido concreto de mi acto, precisamente por ser momentos del "me" cobran un carácter especial que temáticamente debe denominarse: **vivencia**. Es la verdad real de mi realidad propia.

El animal carece de *me*, y por tanto carece formalmente de vivencias, precisamente porque carece de verdad real. [...] La verdad real nos instala en la realidad como tal, pero colocándonos en su centro. Y tomados los dos momentos a una, a saber: la *egoidad* y la *centralidad* de *ese ego* en el campo de percepción de la realidad, es lo que constituye a una la subjetualidad humana. El hombre es su propia realidad, a la cual queda referida toda otra realidad como centro de orientación y de vivencia en impresión. Y esta es la subjetualidad humana. La subjetualidad humana se funda precisamente en la verdad real.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 107- 117]

•

«¿Qué es ser persona?

Se cita siempre un párrafo de Cicerón en el que establece, como buen abogado, la diferencia entre las cosas o *res* y las personas, que son *sui juris*. Esta versión del problema tuvo en cierto modo su canonización metafísica en Kant. Pero es innegable que, si se examina al propio Kant, por bajo de este carácter *sui juris* y moral de una persona subyace la idea de un sujeto que se pertenece como fin, que es un sujeto *sui juris*.

De ahí que, en definitiva, en ese punto Kant se encuentra en buena medida con la metafísica tradicional, después del cristianismo, no antes. Porque, por curiosa paradoja, la filosofía griega, que nos ha proporcionado todos los conceptos y nombres que maneja la filosofía, no ha tenido ni el nombre ni el concepto de lo que es persona. Es curioso, pero así es.

La propia palabra *persona* probablemente viene del etrusco *phersu* y, luego, ha pasado al latín. Pero el *phersu* etrusco es tan sólo algo parecido al *prósopon* (πρόσωπον) griego, ya que el *prósopon* es una cosa distinta de lo que nosotros llamamos persona.

La persona sería, pues, el sujeto que es autor de sus actos y del que, justo por eso, decimos que es persona. Recíprocamente, estos actos se atribuirían a este sujeto, que sería un sujeto de atribución real y físico de los actos que ejecuta.

Ahora bien, esto no es tan fácil de sostener como de decir. Tomemos, para comprobarlo, la frase "Yo soy libre". Esta frase la puedo pronunciar de dos maneras: Decir, acentuando el predicado, "Yo soy *libre*", con lo que afirmo

que eso es lo que yo soy. Ésta es una frase predicativa a la que responde la idea que acabo de exponer: el sujeto que es libre.

Pero puedo, poniendo el acento en el sujeto, pronunciar esa frase diciendo "*Yo* soy libre", con lo que afirmo que soy yo quien es libre. En este caso el yo está en cierto modo allende la libertad. Yo no seré persona más que si la libertad es mía. [...]

Si digo "Yo soy libre" y pongo el acento en el predicado, siempre estaría fuera de consideración el carácter del *yo*, que es donde se ha jugado ya el problema de la persona. No nos sirven de nada los muchos predicados ni los muchos actos que se van ejecutando.

Esto nos obliga a volver la vista al sujeto en sí mismo, no desde el punto de vista de los actos que ejecuta, sino desde el punto de vista de lo que yo diría que estructuralmente es. ¿Qué es ese sujeto? ¿Encontramos ahí la persona?

Es una frase muy repetida, que merece figurar en la historia de la metafísica –y así figura casi siempre–, la del Tratado *De Trinitate* en que San Agustín afirma: Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres, digamos facultades, aunque no soy ni mi memoria, ni mi inteligencia, ni mi amor, sino que las poseo.

Esto puede decirlo cualquier persona que posea esas tres facultades, pues ella, la persona, no es estas tres facultades. Es un texto célebre de San Agustín sobre el que se ha montado la diferencia entre la persona y la naturaleza. [...]

Por tanto, que ser persona consiste en ser un yo. Con lo cual tendríamos, por una parte, la persona como un yo y, por otra, la naturaleza como algo tenido por este yo. Esta idea va a ser decisiva.

En el orto de la filosofía moderna Descartes nos dirá que lo esencial del hombre es precisamente ser un *ego*, pero, dando un tercer paso sobre los dos de San Agustín, completará la idea de éste diciendo que el yo es sujeto – cosa que jamás había dicho San Agustín –.

El **yo** como **sujeto** es un puro yo, esto es, no es el mundo psicobiológico, pues las estructuras psicobiológicas son a lo sumo las condiciones o los instrumentos intrínsecos con que el yo sujeto ejecuta física y empíricamente sus actos. Aplicada esta idea a nuestra persona, resultará que, por un lado, el yo en que la persona consiste va a ser un sujeto posidente y, por otro, la naturaleza será posesión de ese sujeto puro, de esa persona, de ese yo puro. [...]

Ahora bien, ¿es aceptable la diferencia entre naturaleza y persona? Esta segunda parte de la cuestión es mucho menos clara.

Se nos dice únicamente que la persona consiste en ser el posidente y la naturaleza en ser lo poseído. Ahora bien, si esto es así, uno tiene que meditar sobre qué es ese sujeto posidente respecto de lo que posee, pues

¿acaso se quiere eliminar de ese sujeto todo aquello que posee, lo poseído, ya que él es el posidente, y decir que pertenecen a la naturaleza la inteligencia, la voluntad, la memoria? Entonces no puede dejarse de reconocer que al yo nada le queda, que nos quedamos un *yo* huero, vacío, que se desvanece porque no tiene determinación ninguna.

Se dice que este yo posee la naturaleza, pero ¿qué significa poseer, si en todo caso él no es la naturaleza?, ¿cómo va a hacer nada con ella? Sería la naturaleza la que actuaría por sí misma, pero el yo sería un yo que no podría hacer nada, es decir, que no sería ni tan siquiera sujeto.

Si se toma el sujeto, el yo, desde la manera como se ejecutan los actos, entonces la dificultad sube de punto, pero por el otro lado. Todo acto necesita para ser ejecutado por un sujeto, un objeto que le coloque en una situación. Ahora bien, no bastan las cosas para que creen situaciones al sujeto. A un topo jamás le crearía la luz una situación de claridad. Es menester que haya algunas estructuras por parte del sujeto en virtud de las cuales unas cosas pueden crear situación y otras nos.

Así, tomado sin más, ningún sujeto es capaz de estar en una situación y, por consiguiente, de determinarse a hacer algo. Ahora bien, siendo eso así, hay que empezar por dotar a ese sujeto de unas ciertas estructuras sin dejar ninguna fuera. Pero entonces sucede que hemos metido la naturaleza entera en ese sujeto, es decir, ha desaparecido la persona.

Si por el primer lado desaparece porque el sujeto queda vaciado de naturaleza, en el segundo desaparece absorbido por ella. En definitiva, la presunta diferencia entre naturaleza y persona se nos ha ido de las manos. Tiene uno entonces la obligación de pensar y preguntarse si será verdad que ser persona consiste en ser sujeto de atribución física –no hablemos de atribución moral– de sus actos y de sus notas.

Porque, que el hombre en buena medida sea sujeto de sus actos, es tan verdad que no hace falta un largo discurso para caer en la cuenta de ello. Pero ¿es eso lo que hace que el hombre sea una persona?

Al fin y al cabo, la condición de que el hombre sea un sujeto que ejecuta unos actos como sujeto de ellos o que recibe unas afecciones del mundo como sujeto de ellas, eso procede de lo que el hombre es talitativamente considerado, tal como él es. Ya tengo unos sentimientos, necesito unas impresiones de las cosas, etc.; pero todo esto pertenece al orden de la talidad.

Ahora bien, si tomamos esa talidad en función transcendental, la cuestión es distinta. Persona consiste en ser mío. Pero el que este ser mío sea un sujeto no depende del carácter de persona sino de la talidad, de cuál sea la índole talitativa de la persona que es; es decir, el sujeto es persona no por ser sujeto sino por ser mío, y entonces está de más que sea o no sujeto.

En esto es en lo que consiste la persona en cuanto tal, no en ser sujeto, sino en que, aun siendo sujeto, se sea suyo en tanto que realidad.

Ser sujeto depende del orden talitativo y, efectivamente, en el caso del hombre lo es, aunque no nos importa esto para el caso. Lo que nos importa es que, sea o no sujeto por razón de su talidad, el hombre, como forma transcendental de realidad – y en eso consiste la persona –, es suyo, se pertenece a sí mismo bajo forma de sujeto, pero no porque en ello está la esencia metafísica transcendental de la persona en cuanto tal.

Persona es, por consiguiente, el carácter transcendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad. En manera alguna es un sujeto.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 204-209]

•

«Como se ve, con ello Aristóteles ha hecho dar un paso gigantesco a la filosofía. Pero en definitiva lo que ha hecho ha sido concebir de una manera grandiosa los temas que venían rodando por la filosofía desde Anaximandro hasta la Academia platónica. Primero, los sentidos del ser. Segundo, el ser como *ousía*. ¿Qué se entiende por *ousía*? Aquí empieza lo específico de Aristóteles. [...]

Que la realidad sea *ousía*, es algo que ya dijo de manera más o menos vaga Platón. Que esa *ousía* responda a un modo de ser, esto se nos viene diciendo y se viene buscando desde antiguo (*pálai*). Pero decir que la *ousía* es *subjectum* (*hypokéimenon*), esto es lo específicamente aristotélico. [...] Aristóteles llega a la idea de que la substancia es un sujeto (*hypokéimenon*) por las dos vías, por la vía del logos y por la vía del movimiento. [...] Ahora bien, Aristóteles identifica sin más las dos vías y este es uno de los problemas más graves.

¿Decir que todo está en movimiento significa que lo que está en movimiento está bajo el movimiento? ¿Significa que este estar debajo es exactamente el debajo que representa el sujeto de una predicación? Esto está muy lejos de ser verdad; sujeto de predicación lo podemos hacer de todos, hasta del propio ser y podemos decir que el ser es esto y lo otro.

Pero ser sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual y mucho menos aún que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento. Una cosa es que el movimiento afecte a la totalidad de la cosa que se mueve, y otra que la cosa que se mueve sea una especie de sujeto sobre el cual va transcurriendo eso que llamamos movimiento. Como quiera que sea, Aristóteles se centra en el sujeto; pero aquí se encuentra otra vez con una grave dificultad: *¿qué es ese sujeto*?

Aristóteles, eterno insatisfecho, vuelve a tropezar con todas las dificultades de la filosofía anterior. En primer lugar, sujeto se entiende como la materia de que están hechas las cosas, pues nada aparece de nada. Esa materia, decía Aristóteles, es *sub-jectum* (*hypokéimenon*), pero propiametne

hablando no es substancia puesto que carece de determinaciones. Es aquí donde reaparece el motivo de Anaximandro.

Pero, se dirá, estas determinaciones están impresas en la materia y son las que constituyen la esencia (*ousía*), como algo *kath'autó*. Esto es verdad; pero el hombre, cada uno de los mortales nace y muere: ¿es la «forma», es decir, la esencia de cada uno de estos hombres el sujeto, la verdadera sustancia? Tampoco, diría Aristóteles, porque, en efecto, nace y muere cada uno de estos hombres, pero él entiende que nacer y morir significan unir o separar la materia prima de alguna de sus determinaciones esenciales.

La línea de la generación es indefinida; de ahí que, si bien es verdad que cada uno de los hombres muere y cada ser viviente muere, sin embargo, la materia prima y su determinación esencial – su forma sustancial (*morphé*), en su terminología – son inmortales. Lo que entendemos por sujeto es la complexión (*symploké*) de la materia y la forma.

Sin embargo, cabe decir a Aristóteles: ¿no se diluye con esto el concepto de sustancia? Cuando yo hablo de Sócrates, ¿hablo de que Sócrates es hombre o hablo de la humanidad concreta de este Sócrates que tengo delante de mí, que al fin y al cabo es lo que cuenta? Como buen griego, a Aristóteles se le va de las manos este problema si es verdad que *la realidad está moviéndose*, engendrándose y pereciendo de la forma en que acaba de decir Aristóteles. Él se plantea, entonces, la cuestión de qué es lo que suscita este movimiento.

La materia prima de suyo sería indiferente para tener esta o la otra forma, la pura forma sería el *eîdos* platónico. ¿Quién es, entonces, el que va a hacer que esas formas estén impresas en la materia? Para esto Aristóteles tiene una solución que podríamos llamar *astuta* y que consiste en decir que el mundo no ha sido hecho por ningún dios (*theós*), que Dios no mueve el mundo, pero «suscita» el movimiento del mundo, sin que ese Dios quede afectado por ello en nada.

El *theós* de Aristóteles es la única sustancia, ingenerable e incorruptible, que no tiene por función producir loas demás sustancias del mundo ni tan siquiera ponerlas en movimiento, sino tan sólo suscitar en ellas el movimiento. ¿Cómo lo suscita?

Es el ejemplo favorito de Aristóteles: Como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido. Suscita el deseo, pero a él, al amado, no tiene por qué pasarle nada. Le pasaría si a su vez estuviese enamorado del otro; pero, en sí mismo, mueve sin ser movido. La función del Dios de Aristóteles no es hacer el mundo, ni tan siquiera ponerlo en movimiento, sino suscitar el movimiento interno. Por eso Aristóteles denominaba a ese Dios substancia separada, porque es la única que realiza plenamente la idea de la separación (*choristón*), de la substancia que se basta a sí misma.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 59-63]

•

«Desde los tiempos de Aristóteles, había venido calificada la realidad, la entidad primaria de la realidad, como un ὑποκείμενον [hypokeímenon], como un *sub-jectum*, una sustancia, algo que está bajo las propiedades, las cuales, como tales, no pueden tener una existencia separada; si la tuvieran no serían propiedades, sino que serían sustancias independientes.

Como es natural, ahí el *sub-jectum* es un "*sub*" respecto de las propiedades que posee. Y fue en una forma más o menos igual a lo largo de toda la filosofía medieval, por eso, para un medieval decir que algo es *sub-jectum* significa que tiene el máximo de realidad. No "subjetivo" en nuestro sentido moderno, sino que es un sujeto real y efectivo, un ὑποκείμενον [hypokeímenon], en el sentido aristotélico del vocablo. Pero esta realidad, que es un *sub-jectum*, ha sufrido una enorme vicisitud a lo largo de la filosofía desde Descartes hasta Kant.

En efecto, lo primero que nos preguntamos de ella es cómo la razón humana puede conocerla. Y entonces esa diferencia del *sub-jectum* y de sus propiedades pasa completamente a segundo plano; lo que queda en primer plano es que eso, a lo que va dirigida la mente humana, es ciertamente un *jectum*, pero un *jectum* que no está "sub", sino que está "ob", que está delante de mí, un *objectum*.

Ahí el *objectum* no se opone a unas propiedades bajo las cuales estuviera; esto no tiene sentido. Lo único que merecería el nombre de sujeto y que estaría por debajo no de unas propiedades sino del carácter mismo del *objectum*, es justamente el *subjectum* humano. Con lo cual la palabra *subjectum* ha dejado de significar la realidad física del sujeto de todos los entes del universo para significar pura y simplemente el único, auténtico y real sujeto en esta filosofía que es el *subjectum* humano.

Es precisamente a ese *subjectum* humano al que le está presente un *objectum*. El carácter primario de las cosas, para Kant, es justamente ser *objecta*, no ser *subjecta*. En alemán la cosa es clara, *objectum* es *Gegen-stand*, lo que está enfrente de mí. El no haber distinguido esas dos dimensiones del problema, la objetualidad de la cosa y la subjetualidad en el sentido aristotélico y clásico de la palabra, es lo que constituye para Kant el dogmatismo de la metafísica anterior.

No se trata de dogmatismo en el sentido de críticas incondicionada o de críticas mal hechas; significa pura y simplemente haber tomado sin más el "objeto" del pensamiento por un *subjectum reale*. Este es el dogmatismo para Kant: no haber distinguido el *objectum* y la cosa en sí.

Así comprenderemos qué significa el que pase a primer plano en el horizonte de la nihilidad la objetualidad.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 192-193]

•

«Al afirmar "este papel es blanco" he emitido no una afirmación sino dos: la realización del blanco, y la realización del blanco es este papel. Pudiera pensarse entonces que en el juicio hay no dos afirmaciones sino tres, puesto que además de decir que la cualidad es "blanco", y que esta cualidad se realiza en el papel, digo también que esto de que estoy juzgando es "papel". Sí, pero no es así. Primero, porque esto no ocurre en todo juicio sino tan sólo en el juicio proposicional y en el juicio predicativo; no ocurre en cambio en el juicio posicional.

Al abrir la ventana y gritar "¡Fuego!" hago dos afirmaciones: la de que veo fuego, y la de que lo ven en la calle o donde sea. Pero, además, aun en el juicio proposicional y en el juicio predicativo, el sujeto no está afirmado, sino que es pura y simplemente aquello de que se juzga, y como tal no está afirmado sino supuesto y tan sólo designado. En toda afirmación hay pues dos momentos, y sólo dos momentos. Estos momentos son fásicos, son las fases de la realización intelectiva del predicado en la cosa real, por ejemplo, la realización de lo blanco en el papel.

En efecto, el "blanco" inteligido en sí mismo en retracción es tan sólo una simple aprehensión de lo que este papel o otra cosa cualquiera "sería". El inteligir que este "sería" es ahora *real* es una afirmación; el inteligir que esta realidad se establece como real *en este papel* es otra afirmación. Sólo por la primera afirmación es posible la segunda.

Hay pues una rigurosa ordenación fundante de estos dos momentos en el movimiento intelectivo. El movimiento intelectivo y la verdad en él actualizada envuelven estructuralmente dos "fases". No se trata de dos "aspectos" sino de dos momentos que son estrictamente "fases" de lo afirmado en cuanto afirmado. En este movimiento bifásico es en el que acontece la verdad de la afirmación. La afirmación tiene pues dos fases, cada una de las cuales es fásicamente verdadera.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 299-300]

•

«En todo juicio se juzga sobre la cosa real, y se juzga de ella en "la" realidad. La afirmación es una intelección dual porque la misma cosa real es inteligida dos veces: una, como aquello de que se juzga, y otra, como aquello que de ella se afirma. Esta dualidad de la intelección afirmativa se apoya en una dimensión más honda. Como toda cosa real tiene un momento de realidad individual, y un momento de realidad campal, cuando se intelige una cosa real "entre" otras, estos dos momentos quedan diferenciados y en cierto modo distanciados: es una dimensión de la dualidad de lo inteligido mismo. [...]

Contra lo que suele decirse monótonamente, juzgar no es afirma "la" realidad, sino que es afirmar "en" la realidad. Antes de juzgar y para poder

juzgar, estamos ya intelectivamente en "la" realidad. La función de "la" realidad no es parte constitutiva del juicio mismo, porque "la" realidad es también un momento de la simple aprehensión. "La" realidad es anterior a todo movimiento intelectivo tanto de simple aprehensión como de afirmación. "La" realidad no es pues correlato de la afirmación, sino formalidad de toda aprehensión intelectiva sea o no judicante. [...]

El mal llamado "sujeto" del juicio, es aquello real de lo que se juzga. No es propiamente "sujeto" sino "objeto" del juicio. [...] Juzgar no es pues atribuir un concepto a otro, sino que es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en la aprehensión primordial.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 147 ss.]

•

«Intelección es formalmente la mera actualidad de lo real en cuanto real. Y como la intelección es sentiente, resulta que primaria y radicalmente esta mera actualidad intelectiva es actual en respectividad sentiente: en impresión de realidad. De ahí que intelección no sea "relación" entre dos términos, un "sujeto" y un "objeto". Ver esta pared consiste en que esta pared sea actual "en" mi visión, y que mi visión sea actual "en" esta pared. La relación, en cambio, se apoya en esta actualización: es relación entre yo mismo y la pared ya vista.

El "yo mismo" y la "pared misma" se fundan en la visión de la pared, y por tanto es en ésta en la que se funda la relación. La visión mismo no es, por tanto, relación, sino algo anterior a toda relación: es respectividad. Por esto fallan todos los conceptos de conocimiento fundados en la idea de relación tanto categorial como constitutiva y como transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 214]

COMENTARIOS

«El sensualismo pretende reducir la intelección a la afección y a su vez recorta el concepto de afección al limitarlo a la percepción de contenidos concretos y a la pura estimulidad, que sería común en el hombre y en los animales.

Para responder al sensualismo y al intelectualismo, Zubiri replica que no es posible dislocar intelección y alteridad, pues toda intelección lo es de *algo* a la realidad de ese algo no puede quedar absorbida o asimilada por la subjetividad. El acto intelectivo no es pura afección. Gracias al momento de alteridad, las notas quedan actualizadas como "siendo otras", distintas a la inteligencia. En la aprehensión sentiente la realidad se presenta como algo en propio, algo de suyo, como alteridad de lo sentido.

De este modo, los diferentes caminos que Zubiri emprende en su crítica a la filosofía moderna confluyen en un mismo punto: la necesidad de restarle

primacía al sujeto, para restituirle su lugar a la realidad, en tanto formalidad con la cual las cosas quedan aprehendidas; el "sujeto" como tal no aparece originariamente y solo se irá diferenciando en algún paso ulterior del dinamismo intelectivo que pone en marcha la fuerza de imposición de lo real. A esto hay que añadir que asumir el carácter sentiente de la inteligencia cambia la noción que nos podemos formar sobre la realidad. […]

El problema de la actitud ciencista derivada del sensualismo consiste en que no realiza un análisis completo y adecuado de la inteligencia humana. Además, confunde la inteligencia *sensible* con la inteligencia *sentiente*.

Lo sensible, aclara Zubiri, reduce el ser de la realidad a ser percibido, y en esa línea sería Berkeley quien tuviese razón, mientras que el plano sentiente parte de la formalidad de la realidad, que no depende de una impresión del sujeto ni se constituye en el resultado ulterior de sus procesos de razonamiento.

La realidad dentro del acto de aprehensión es independiente y no es una proyección del sujeto; por el contrario, las posibles construcciones de este operarán siempre a partir de lo dado originariamente y sobre eso dado.

Zubiri muestra que a partir de la edad moderna la filosofía primera ya no es la ciencia de la realidad sino la ciencia del conocimiento. De ello se deducen dos problemas.

1. La filosofía primera se desplaza desde la metafísica hasta la teoría del conocimiento y 2. Esta teoría del conocimiento no tiene en cuenta la realidad, porque en su interior se da un nuevo desplazamiento: del objeto al sujeto. El predominio exagerado de la subjetividad hace que la realidad deje de ser un referente para el conocimiento y que la postura fenomenalista se convierta en un puro conocimiento de impresiones.»

[Rodríguez Rodríguez, Carolina: "La crítica zubiriana al sensualismo moderno", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 305-306]

•

«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de "inteligencia sentiente" la concepción kantiana de una "inteligencia sensible", que es una forma de primacía de la "inteligencia concipiente", la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades ("sentir" como opuesto a "inteligir") que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea. Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar "dialecto zubiriano" y todo se evaporará en una confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo "determinante"; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, "fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11-12). Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo "muy importante".

No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la "gran luz" del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...]

La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez "el razonismo" kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión "inteligencia sentiente".

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple. Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que "inteligencia sentiente" es un intento extremo de aproximar la tradicional "inteligencia" al también tradicional "sentir", cuando de hecho la conceptuación de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos.

Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente. El primer camino sería el que determina el peculiar "inteleccionismo" zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar "sensismo" zubiriano.

Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término "sensismo" un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de "sensualismo", cuando habitualmente se utilizan como sinónimos: "La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*": IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] "El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica": SR 166.

Se trata nada más que de describir lo que en cuanto tal significa *sentir*. Zubiri dice que lo específico del sentir es ser *impresión* (IRE 31) y el carácter

estructural de esta impresión implica tres momentos; afección, alteridad y fuerza de imposición.

Aunque el propio Zubiri dice que "la filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección" (IRE 34), no me parece ésta una buena dirección para nuestro análisis porque nos llevaría a la simpleza de afirmar que el análisis kantiano de la sensibilidad redujo ésta a afección mientras que lo decisivo para Zubiri es la alteridad; creo que esto no es del todo cierto porque, si esa estructura formal lo es del sentir como tal, afectará a todas sus modalizaciones y el carácter "estimúlico" del puro sentir es también un tipo de alteridad (Cf. SR 169).

El problema reside en determinar si la concepción del sentir como suscitación por parte de un estímulo que desencadena una respuesta es adecuada o, por el contrario, es sólo una modalidad del sentir. De otra manera: ¿qué nos es dado en el sentir? Este es el problema e inmediatamente Zubiri centra la discusión: "La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión" (IRE 36); pero ¿es que hay algo más?

Tradicionalmente se ha dicho que no hay nada más, de tal manera que los sentidos sólo podían aportar materiales *para* una inteligencia, pero ellos mismos no generaban intelección y, por tanto, no admitían predicados veritativos. "Es correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan de ninguna manera. Así, pues, la verdad y el error [...] sólo pueden encontrarse en el juicio [...].

No hay error en una representación de los sentidos puesto que no incluye juicio alguno": KrV A 293-294/B 350). Como se sabe, Kant recoge aquí una vieja tradición ya sistematizada en Aristóteles. Es muy cierto que "los pensamientos sin contenido son vacíos" (¿es esto algo más que una tautología?, pero está por ver que "las intuiciones sin conceptos sean ciegas": KrV A 51/B 75.

Kant es más explícito en otro lugar menos conocido: "El entendimiento y la sensibilidad que nosotros tenemos solamente pueden determinar objetos si actúan de *manera conjunta*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones": KrV A 258/B 314. Obsérvese que la mayor parte de las dificultades e incluso las oscuridades del pensamiento de Kant derivan de la necesidad de que actúen conjuntamente dos "facultades" cuya diferencia no es puramente "lógica", sino "evidentemente transcendental": KrV A 44/B 61. Este es el punto de partida de la *Dissertatio* de 1770.

Kant ha leído a Hume lo suficiente como para darse cuenta de que, si reducimos todos los elementos de la experiencia a afecciones estimulantes, ningún conocimiento es posible porque faltarían "la necesidad y la seguridad" (KrV B 4); sólo tendríamos "materia bruta" (KrV A 1) que, aun contando con algunos mecanismos de asociación, terminaría diluyéndose en su carácter instantáneo y efímero. Kant opta por entender como "materia" del conocimiento a lo fenoménicamente dado en la sensación;

pero esa materia precisa de alguna "forma" sensible que, si no le otorga plenitud objetiva desde el punto de vista cognoscitivo, al menos "lo ordena conforma a determinadas relaciones" (KrV A 20/B34).

Como tal forma goza de cierta universalidad, no puede ser *dada* y, por tanto, no procede de le experiencia, sino es puesta –"*esse est poni"* (SR 152)– *a priori* por el sujeto: "Entendemos por conocimiento *a priori* el que es independiente de toda experiencia posible" (KrV B 3-4).

Es cierto que se trata de formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, son "intuiciones" y no conceptos, como alguna vez quiso Zubiri en su juventud, pero no se trata de intuiciones empíricas, sino de "intuiciones puras"; por ello, Kant apenas toca la materia dada y concentra sus esfuerzos en esos elementos "formales".

Zubiri discreta totalmente de este análisis de Kant. Si no hay un sujeto previamente constituido, es inútil buscar en él unas formas universalizadoras porque quedaría por explicar cómo accede cada sujeto a esa universalidad; es cierto que el momento de la afección descubre (actualiza) alguna realidad que es afectada y se podría decir que la co-actualiza (IRE 159) en la forma común de realidad; pero esa realidad en Zubiri significa la alteridad "de suyo" inicialmente sólo "en" la aprehensión y, por tanto, no concuerda con la idea cartesiana de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* que postula la suficiencia de un sujeto como realidad independiente –eso exigiría un complejo proceso ulterior– ya que, en caso contrario, volveríamos a encontrarnos con otra versión de un dualismo de sujeto-objeto.

Además, espacio y tiempo no son formas *a priori*; no lo son porque toda la compleja elaboración kantiana está referida a unas concepciones del espacio y del tiempo en las que éstos aparecen como universales y únicos; eso es lo que significa la "substantivación" moderna del espacio y del tiempo (Cf. SE 437, NHD 16) y que hoy ha quedado obsoleta por las mismas razones que llevaron a Kant a sostenerla: el desarrollo del conocimiento científico; por ello Zubiri afirma taxativamente que no existe "el" espacio único (sólo realidades "espaciosas") (Cf. ETM 58, 195) y la sustancia que muestra "el" tiempo es aun más etérea; de esta manera ni especio y tiempo pueden entenderse como intuiciones puras ni tampoco es sostenible la primacía que Kant otorgaba al tiempo, sino que, por el contrario, Zubiri concede cierta primacía al espacio (EDR 281).

Es cierto que esto va "contra la Estética transcendental kantiana", pero ¿quién defiende hoy un espacio y un tiempo universales y únicos, completamente homogéneos en su extensión y anchura?: si las "pruebas" definitivas de Kant procedían de las matemáticas, ¿quién explicaría las matemáticas actuales desde la fidelidad literal a Kant? Esto lleva una última sospecha: si no hay ninguna subjetividad originariamente constituida, no hay ningún conocimiento "independiente de toda experiencia posible", es decir no existe ningún elemento *a priori* para informar la materia dispersa.

Dicho de otra manera: el empirismo tendría razón cuando afirma que todo lo que aparece en la intelección de alguna manera tiene que estar *dado*; lo que sucede es que eso no implica, como postula el empirismo, que esté restringido su alcance por la contingencia de los órganos receptores; en realidad, la disputa entre innatismo o experimentalismo es secundaria, pues la información de los hechos dados e incluso la actividad racional con sus intentos de universalización no se oponen a que las estructuras intelectivas sean siempre activadas desde la experiencia. Zubiri expresa esto diciendo que lo aprehendido como realidad no es *a priori* ni tampoco *a posteriori*: cf. SR 92.

En realidad, para Zubiri no existen juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, la cuestión clave a la que buscaba responder Kant –"¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (KrV B 19)– resulta ser un artificio. [...]

Zubiri intenta mostrar que el análisis adecuado del sentir lleva a resultados completamente distintos.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170-174]

•

«La tesis de Zubiri es que Husserl habría "sustantivado la conciencia", lo que significaría que "1) la conciencia es algo que ejecuta actos, y, 2) que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el 'darse cuenta'" (IRE, 21). Por eso se habla de "*actos*" *intencionales* como sinónimo de "vivencia de la conciencia". Conciencia sería en este sentido sinónimo de sujeto o yo transcendental.

De hecho, Husserl postuló que una vez practicada la reducción transcendental lo que queda es, por un lado, la vivencia intencional concreta (la correlación noesis-noema), y, por otro, el yo-transcendental, que es el que habita la vivencia y el que "ve" en ella de algún modo viéndose (el yo, ese ser extraordinario que es *para sí*).

En esto consistiría en realidad el idealismo: el ser absoluto es el sujeto, el yo, la inteligencia (o como quiera llamárselo), y todo otro ser queda reducido de uno u otro modo al ser de la conciencia. Así las cosas, no sería inadecuado el término *sub-jektum*, traducción latina de *hypo-keímenon*, pues el ser radical del hombre sería este sustrato ontológico que permanece idéntico a sí mismo a través de sus actos, como causa, además de ellos: el yo es el que entiende, constituye o pone (*setzt*) el sentido, i. e., el objeto intencional.

Es contra este sujeto que arremete la fenomenología de la facticidad heideggeriana. El *subjectum* es sustituido por el *Da-sein*, por el Ser-ahí, es decir, por un ente, destacado entre los entes (*ein ausgezeichnetes Seiendes*), cuya prerrogativa justamente consiste en no ser ente-a-la vista (*Vorhandenes*) en ningún sentido. Tampoco, pues, *subjectum*, pues la sustancia es un ser-ahí.

El *Dasein*, pues, no tiene consistencia propia alguna, salvo la de star abierto a los entes del mundo y a su propia posibilidad. Es el *extra*-vertido al mundo, es decir, el puro *ex-sistente*, pura temporalidad en el mundo (*El Ser y el Tiempo*, §§, 25, 31). ¿No es este el vacuo "ímpetu existencial" al que Zubiri se refería en *Sobre la esencia*? Heidegger no habría escapado del todo al idealismo al quedar apresado en la *comprensión* como forma primordial de apertura al ser: "Apertura –dice Zubiri en *Sobre la esencia*, 453– no es comprensión sino impresión". […]

La posición de Zubiri en lo que a la pura descripción de los actos intelectivos originarios se refiere es que no son ejecuciones de un sujeto previo, al menos no desde un punto de vista descriptivo. Es decir, que el yo transcendental no resistiría la reducción fenomenológica transcendental (no quedaría como residuo descriptivo). Y es que la característica esencial de los actos intelectivos no sería la intencionalidad sino la *actualidad*, no un "apuntar", sino un "quedar".

La actualidad intelectiva es previa a la "intencionalidad" y al "darse cuenta" de la conciencia, pero sigue siendo una "hacerse *presente*. Es el carácter formal de la *impresividad*, es decir, de la experiencia originaria prelógica, de la pusa pasividad experiencial o *aprehensión primordial de realidad*. La actualidad intelectiva es el mero quedar lo real *qua* real en su específica talidad (es la alteridad real), es el modo de hacerse presente lo real en el sentir intelectivo. Y aquí, lo primario no sería el sujeto. […]

El acto no es una ejecución de un yo previo, ni siquiera algo en sí mismo subsistente; muy al contrario, el acto es un resultado, algo que se enciende desde algo otro: "la" realidad (fundamento). Por eso el sujeto, el yo, no sería origen, sino consecuencia: el resultado de la actualidad intelectiva, que brota en un primer momento e inaugura una corriente de dinamicidad intelectiva (dinamismo de la actualidad) ininterrumpida hasta la muerte.

De hecho, no es que la modernidad yerre por erigirse sobre la "presencia", contrariamente, el problema es que "ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan solo al darse cuenta […] el cual es tan solo un momento del acto de intelección" (IRE, 22).

La aprehensión primordial de realidad, aun abriendo el campo de forma compacta (no roturado aún por los movimientos del logos), lo hace en una compacidad estructurada: estructurada por las diferentes formas de presentar realidad los distintos órganos sensoriales corpóreos, así como por sus diferentes contenidos gnotos (es la positiva finitud del cuerpo…).»

[Tirado San Juan, V. M.: "En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 563-564]

•

«A juicio de Zubiri, la raíz del solipsismo puede buscarse en un tiro errado a la hora de conceptuar qué es ser sujeto. La filosofía moderna, desde Descartes, ha tendido a hacerlo en una consideración puramente negativa, contraponiendo el sujeto a todo lo demás: el sujeto es un *ego* absolutamente separado de todo lo demás (HV 109-111). Y el problema es, entonces, la caída en el solipsismo:

"Se presenta la dualidad entre el sujeto humano y las demás cosas, como si fuese una dualidad primitiva y radical. De suerte que la gran cuestión que habría que resolver es justamente cómo *se pasa* de ese sujeto humano a los demás sujetos que son reales o que tal vez se declaren irreales" (HV 110-111).

Zubiri piensa que se puede conceptuar qué sea sujeto en una perspectiva positiva que permite superar esta definición problemática por contraposición. La oposición que la modernidad ha mantenido, nos dice Zubiri, noes primaria, sino que descansa en una línea previa que es la "línea de la realidad" (HV 112), en vez de absoluta separación entre el hombre y el resto de las cosas, en Zubiri hemos de referirnos a una comunicación radical.

La oposición se estable de solo después de la actualización e la verdad real, o lo que es lo mismo, la verdad real es previa a toda distinción sujeto-objeto. solo podemos llegar a la subjetividad con la precia oposición de la verdad real; solo con la aprehensión de la realidad, puede el hombre ir aprehendiendo su propia realidad, su carácter de "subjetualidad": "el carácter formal de esta subjetualidad pende del carácter mismo de la inteligencia por la cual y en la cual existe y se da la posibilidad de distinguir este doble grupo, el grupo de las cosas que no son sujeto humano, y el grupo de todos aquellos actos que constituyen en su unidad la animación del sujeto humano. Por la inteligencia, el hombre es *sujeto*" (HV 113).

En la intelección de la cosa co-inteligimos nuestro propio acto de intelección. Conciencia no se identifica, de esta forma, con *cogito*, sino que conciencia es "co-actualidad intelectiva de la intelección misma en su propia intelección" (IRE 161). Es esta actualidad, y no al revés, el fundamento de la subjetividad. Una subjetividad que no puede conceptuarse como encerrada reflexivamente en sí misma; ya que, si la inteligencia es inteligencia sentiente, la conciencia –como co-actualización en esta intelección– será en sí misma también sentiente: "La conciencia-de es un carácter fundado en la actualidad común intelectiva.»

[Barroso Fernández, Óscar: "El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 570-271]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten