

## Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri

Víctor Manuel TIRADO SAN JUAN

Podemos muy bien encuadrar a Zubiri dentro de aquella corriente de discípulos de Husserl, surgida ya en vida del maestro, que, reconociendo en la fenomenología la verdadera renovación del espíritu filosófico, el método válido para la construcción de un saber originario y estricto, jamás aceptaron aquella sentencia husserliana, según la cual habría que considerar «como primordial contrasentido toda forma de realismo filosófico y de sus contrapuestos idealismos», y a la fenomenología trascendental, como siendo «en sí misma idealismo universal», pues «sólo el sujeto transcendentamente reducido tiene el sentido del ser absoluto, mientras que el mundo real tiene una relatividad esencial a la subjetividad trascendental» [*Ideen III*, Nachwort, pp. 62, 63; también MC., § 40, pp. 142-3]. Es decir, podemos encuadrar a Zubiri dentro de los fenomenólogos realistas (Pfänder, E. Stenin, R. Ingarden, J. Seifert).

De este modo, es natural que todo enfrentamiento de Zubiri con Husserl, tenga lugar en el marco de esta oposición gnoseológico-metafísica fundamental. Y así sucede con la cuestión del acceso a los otros yos, y el correspondiente análisis que ambos pensadores hacen del tema de la intersubjetividad.

Desde el momento mismo en que Husserl se instala en una posición idealista trascendental —allá por 1905—, pone de manifiesto los dos prejuicios fundamentales que habían contaminado toda la reflexión occidental. El primero sería el prejuicio realista de la actitud natural, que Descartes intentara superar sin pleno éxito: las cosas que percibo en mi experiencia sensible cotidiana —ya sean meras cosas inertes, animales u otros hombres—, tienen un ser-en-sí transcenden-

te, allende las vivencias en que se fenomenalizan para mí, y en las que yo estoy siempre necesariamente instalado. El segundo prejuicio consistiría en una errónea concepción de la evidencia, según la cual sólo lo inmanente a las vivencias —en el sentido de ingrediente a ellas— sería susceptible de darse originariamente.

Aunque la superación de estos dos errores sólo tuvo lugar unos años después de publicadas las *Investigaciones Lógicas*, fueron los extraordinarios análisis de éstas los que prepararon el camino —especialmente, creo yo, la sexta investigación—. Allí, al estudiar el conocimiento sensible, pone Husserl de manifiesto que tales intuiciones son susceptibles de ser descritas sin rebasar un ápice la inmanencia de las vivencias, sin la necesidad de postular existencia trascendente ninguna. El contenido ingrediente de la vivencia perceptiva, “contenido de sensación, expositivo o representante”, sería aprehendido por el acto (en concreto, por la “forma de la representación”; nueva propiedad de aquél distinta de la cualidad y de la materia intencionales), como siendo el objeto espacial trascendente mismo. De esta manera, el carácter de “real” de la cosa parece también ser un nuevo rendimiento de sentido, constituido desde un cierto momento noético de la vivencia.

Sin embargo, los argumentos más decisivos de Husserl contra el realismo, son de raigambre ontológica. A ellos habremos de atender; pues nuestra tesis es que no es cierto que el realismo sea por su propio sentido absurdo, esto es, una teoría escéptica. Así las cosas, Zubiri, sobre la base de una descripción del acto elemental de inteligencia sentiente, que no está en contradicción con la de Husserl (aunque tampoco sea idéntica), y apoyado en tal descripción, puede postular “razonablemente” —que no demostrar— la existencia real de los objetos físicos, de los animales y de los demás *alter ego* que conmigo constituyen la pública comunidad humana. Con ello, el pensador español habrá evitado desde los fundamentos metafísicos de su pensamiento, las enormes dificultades que Husserl tiene para poder sostener que los otros yos que aprehendo en mi esfera primordial, son algo más que constructos noemáticos de mi actividad intencional, por mucho que alberguen el sentido de la alteridad. No

debe, pues, extrañarnos que aún perteneciendo Zubiri a la tradición fenomenológica, nos proponga una noción de esencia, donde lo biológico y lo metafísico se dan la mano; y postule, correlativamente, una “apertura al prójimo” que se enraíza en el “esquema replicativo generante” (esencia quidditativa) como parte de la concreta esencia física de los individuos del *filum* humano, esquema que se transmite o comunica en la generación de nuevos individuos de la especie, por lo que éstos están desde su origen esencialmente vertidos entre sí [SE., p. 309 y ss.].

Se pregunta Husserl en relación a las pretensiones realistas, con qué base racional podemos postular que los objetos de la percepción tienen un ser en-sí allende las vivencias en que se nos dan. Esa supuesta cosa-en-sí, jamás nos es dada; todo lo que nos es siempre dado son determinados contenidos, caras o escorzos, en vivencias sucesivas, conectadas o sintetizadas todas ellas por una intención de ser vivencias de aspectos distintos “del mismo objeto”. Ese objeto mismo, empero, nos está vedado. Es más, que se nos diera una cosa material en sí misma es analítica y materialmente absurdo. Analíticamente porque supondría que podemos acceder vivencialmente a un allende la vivencia, algo así como salir de nosotros estando en nosotros. Materialmente, porque los objetos físicos y las vivencias, por el propio sentido material de sus regiones ontológicas, no pueden constituirse unitariamente en un todo, «una vivencia —nos dice Husserl, *Ideen I*, § 38, p. 79 y § 42, p. 87— sólo puede estar unidad en un todo con vivencias». Por ello, no se trata de que sólo podamos acceder escorzadamente a las cosas debido a la finitud de nuestra subjetividad, sino que Dios mismo sólo podría acceder a ellas en idéntico modo [*Ideen I*, § 46, p. 97], pues, en última instancia, no hay tales cosas, como decimos, sino nexos coherentes de vivencias sintéticamente unificadas bajo la Idea regulativa de ser vivencias de un mismo objeto.

No puede, pues, el mundo externo existir autónomamente, queda *reducido* como tal; mas lo conservamos, no como “trozo” del *ego puro*, sino como correlato suyo intencional constituido desde sus vivencias. Todo objeto es, así, rendimiento de la “identificación sintética”

de múltiples vivencias, «un “polo de identidad” encerrado en la conciencia como “sentido”, como rendimiento intencional, siempre presente como ideal que realizar» [MC., § 18, p. 90; § 19, p. 94]. Y así como el objeto, como tal unidad idéntica de sentido, constituye un estrato en cada vivencia particular de él, que “abre” a ésta anticipativamente al “horizonte” de nuevas vivencias potenciales suyas; del mismo modo, toda unidad sintética parcial se engloba, gracias a la síntesis primordial de la conciencia del tiempo interno, en la “síntesis universal” que tiene por correlatos noético y noemático al yo como mónada (yo concreto en su vida entera real y potencial) y al mundo. Hasta el propio pasado y futuro del ego transcendentamente reducido es, así, puro rendimiento intencional posibilitado por la conciencia del tiempo interno, pues sólo cada presente vivo nos está apodócticamente dado [MC., § 9, pp. 64, 65]. De este modo, únicamente la coherencia del nexo de apariencias de una cosa, y la “habitualidad” que en mi yo crea la convicción de poder presenciar a voluntad *bajo ciertas circunstancias* algún escorzo suyo, es responsable de la creencia ingenua en la *existencia* y *esencia* de la cosa con toda la riqueza de sus notas en unidad sustantiva actual y compacta [MC., § 33, p. 122].

Todo cuanto existe, pues, para el yo, «es algo que se constituye en él mismo [...]; la transcendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro de él» [MC., § 40, p. 141].

No nos extraña, entonces, que en este contexto se pregunte Husserl, nada más comenzar la quinta meditación, y aunque lo haga sólo retóricamente, si no habrá sido injusto con el realismo que, al fin y al cabo, busca salvar la autonomía ontológica de los otros prójimos; mientras que la fenomenología transcendental parece reducirlos a mero sentido constituido en mí. El creador de la fenomenología cree, empero, poder escapar a las terribles consecuencias del solipsismo.

Husserl reconoce que el acceso a la alteridad de mis prójimos a través de la idea de un *mundo objetivo* común para mí y para ellos, nos está vedado; pues, es, más bien, a la inversa, la idea del mundo objetivo la que presupone la idea de la alteridad personal. Mundo objetivo es mundo-para-cualquiera; luego primero debemos estar cier-

tos de que *hay* más yos que el mío propio, para poder postular que mi mundo es el mismo que el mundo de los demás. Se practica por esto una segunda reducción sobre el residuo rendido por la reducción fenomenológica trascendental; la cual busca depurar «todos aquellos rendimientos atribuibles a subjetividades ajenas, [...] o que incluyen por su sentido a otros *ego*» [MC., § 44, pp. 156 y ss.]. De este modo, la naturaleza o mundo objetivo como correlato de mi yo concreto o mónada, queda reducida a *mi naturaleza*, a la esfera de *mi mundo primordial*, al ámbito solipsista de lo mío propio.

Pues bien, desde ésta mi soledad radical Husserl cree que mi aprehensión del prójimo tiene lugar en el ámbito originario de las síntesis pasivas, mediante “asociación intencional por parificación”. La aprehensión inmediata que cada uno tenemos de nuestro propio cuerpo vivo, gracias a las cinestesis, se asocia a la percepción del cuerpo físico del otro, y, por la analogía —semejanza— que presenta con el mío propio, pasa a formar una unidad de sentido con el dato inmediato de mi cuerpo vivo. Ambos datos —dice Husserl— «se nos dan en la unidad de una conciencia, que sobre la base de su aparecer como distintos, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza, constituidos siempre como par» [MC., § 51, pp. 175 y s.]. Percibo, pues, el cuerpo físico del otro, y lo parifico originariamente con el dato inmediato de mi propio cuerpo; con lo cual este sentido inmediato para mí de mi cuerpo vivo, “se transfiere” al cuerpo físico del otro, que pasa así a ser un cuerpo vivo como el mío para otro yo; es decir, que el otro yo sentirá y gobernará como yo siento y gobierno el mío, pero que yo sólo puedo “a-presentar” («hacer consciente como compresente» MC., § 50, p. 173) sobre la base de mi percepción de su cuerpo físico.

Según el pensador judío, la transferencia por la que el sentido de mi cuerpo se constituye en el sentido del cuerpo vivo del otro, tiene lugar como correlato de mi conciencia de que «tal corporalidad viva no puede realizarse originalmente en mi esfera primordial» [MC., § 51, p. 176]; yo no puedo vivir las vivencias del otro. Por mi parte creo, en cambio, que este sentido de la inaccesibilidad intuitiva a la esfera primordial del otro, se produce él mismo por transferencia de

la alteridad del propio cuerpo físico del otro (es porque dicho cuerpo es algo otro que yo, que el alma que le habita me es inaccesible de forma inmediata). Y aquí debemos realizar la siguiente reflexión: si la alteridad personal, siendo una transcendencia, se nos a-presenta sobre la base de un cuerpo físico perteneciente a nuestra esfera primordial análogo al nuestro; ¿por qué niega Husserl la posibilidad de que, del mismo modo, sobre la base del escorzo de una cosa, a-presentemos la cosa real misma transcendente, no como mera idea regulativa, sino como tal cosa? ¿Por qué en un caso sí y en el otro no? Ni la cosa-en-sí, ni mis prójimos —ni mi propio pasado, como el mismo Husserl reconoce—, «pueden realizarse originalmente en mi esfera primordial». Mas, si no puedo vivir la cosa “por dentro” de sí misma, si no puedo hacerme la cosa misma, como tampoco puedo “meterme en la piel de mis prójimos”, y si ello ha significado en el caso de las cosas naturales, su reducción a mera idea regulativa; ¿por qué, cuando se trata del *alter ego*, sí se le reconoce una entidad propia más allá de los escorzos de su cuerpo físico gesticulante?

Por lo demás, ni siquiera esta autonomía entitativa atribuida a las alteridades personales está plenamente justificada. Lo que Husserl hace es describir cómo se constituye transcendentamente en nosotros el sentido del *alter ego*; «en mi mónada —se nos dice [MC., § 52, p. 178]— se constituye apresentationalmente otra mónada». Pero mostrar cómo se constituye un sentido, por complejo que éste sea, ¿es acaso mostrar que ese sentido tiene un ser propio más allá de mi actividad constitutiva y de mi propio ser? ¿Es acaso eso superar el solipsismo como se nos había prometido?

Husserl podía haber seguido la vía leibniziana y haber recurrido a la mónada divina como garantía del ser verdadero de todas aquellas entidades que en mí constituyo, pero a las que, al ser mi mónada sin ventanas, no tengo acceso real. El fenomenólogo que reflexiona acaba encontrándose con un ámbito de facticidad última, de irreductible pasividad (de elementos “innatos”, dice Husserl en MC), cuyo ser no puede atribuirse a sí mismo. Me encuentro afectado por determinados contenidos de sensación, por múltiples pre-objetos que me afectan originariamente en mi esfera primordial y me abren a nuevos

horizontes de contenidos, que “encienden” en mí secuencias de cinesias involuntarias, poniendo en entredicho mi “imperar yoico”. ¿Cuál es el origen de esto? En un momento de *Ideen I* [ 58, pp. 124, 125] Husserl apunta la vía de religación a la mónada absoluta. Mas como Agustín Serrano ha mostrado en un interesante ensayo titulado *Reducción fenomenológica y Ateísmo*; también la mónada divina es para Husserl, en última instancia un rendimiento constitutivo del yo que hace fenomenología el ideal absoluto de cada mónada finita. Así las cosas, Husserl no justifica leibnizianamente ninguna otra entidad distinta del yo de quien hace fenomenología. La fenomenología pareciera derivar así en una tremenda egología solipsista, eso sí, con todo un mundo público constituido desde mi soledad.

Por esto rechazó siempre Zubiri la concepción de la *esencia* como sentido, tanto para las cosas, como para los hombres, como para Dios mismo, desde luego. Sin embargo, el punto de partida es, como ya dije, para ambos el mismo. Zubiri admite los mismos hechos: la realidad que se actualiza en la inteligencia es la realidad *aquende*; permanecemos en la inmanencia de la aprehensión, no tenemos, talitativamente hablando, verdadero acceso inmediato a la cosa real misma. Sin embargo, el propio análisis del acto elemental de inteligencia (a.p.d.r.) nos revela, por su propio sentido, que la realidad actualizada no es puro sentido rendido por el sujeto, no sólo no se pliega a nuestra voluntad, sino que *se nos impone*, y desde su ser en-propio (de-suyo) se nos hace presente en el modo del *prius*, es decir, remitiéndonos a un “más” de realidad que complete su radical insuficiencia. *Nos arrastra*, así, “hacia” “más” realidad, hacia nuevas caras de la cosa, e incluso “hacia” su realidad mundanal allende la aprehensión, sólo mediatamente aprehensible mediante la razón científica. Zubiri interpreta, pues, la pasividad originaria de la experiencia de un modo opuesto al de Husserl. Los tres momentos de todo acto de inteligencia sentiente: afección, alteridad y fuerza de imposición; revelan que en la experiencia originaria es lo real, por su *poder* —no por mi poder de generar nuevas vivencias—, lo que nos arrastra y nos lanza a ulteriores intelecciones. Lo real, incluido lo meramente material, no es mera idea regulativa, tiene un ser de-suyo que toma protagonismo en nues-

tra vida cognoscitiva. En este contexto, mucho mayor es aún la autonomía entitativa, la realidad, de mis congéneres, y mucho mayor el poder que ejercen sobre mí. Mis prójimos no son una especie de sentido marioneta doblegado a mis habilidades transcendentales constitutivas, por muy originarias que éstas sean. Muy al contrario, mis prójimos me interpelan, me comprometen y, hasta me incomodan; es más, incluso colaboran con mi constitutividad biológica en la configuración de mi ser. Si fueran mero sentido, serían un sentido eminentemente rebelde para con su creador. Esto supuesto, es evidente que Zubiri no acepta aquel principio ontológico que niega absolutamente la posibilidad de que las vivencias formen un todo con las cosas físicas. Todo depende de a qué clase de “todo” nos refiramos. Desde luego, es cierto que vivimos *en* nuestras vivencias y no *en* las cosas (allende), y en este sentido vivencia y cosa son realidades diferenciadas. Pero desde otra óptica, la propia consistencia de las vivencias está determinada por la naturaleza de las cosas reales “entre” las que se encuentra y a las que “abre” en respectividad esencial, pues la vivencia es tan real como las cosas mismas. Hay un realismo ingenuo, como también hay un subjetivismo ingenuo.

Así pues, sobre la base de una fundamentación realista de una esencia física y concreta, constitutiva de las cosas reales, puede sostener Zubiri que el hombre tiene a la par una dimensión individual diversa de sus compañeros de *filum*, a la vez que una dimensión social de versión a ellos, que en su raíz es versión psico-orgánica, pero que se modula a la vez en versión intelectual, y ésta, a su vez, en convivencia “im-personal” y en “comunidad personal”: aprehensión del otro como un tú. En definitiva, los “tus” para mí, no son un mero rendimiento intencional mío:

«[...] antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida [...] hay una dimensión previa a las vivencias, la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial, ni intencional. [...] no sólo los otros no son análogos a mí, sino que a la inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos [...] es lo humano *que me viene de fuera...*» (SH, 233 y ss.).