

EL CUERPO CAPAZ DE MÁXIMA ALTERIDAD. DESDE LA DESCRIPCIÓN MODAL DEL SENTIR EN XAVIER ZUBIRI

Isabel Aísa

Universidad de Sevilla, España
assya@us.es

1. Introducción: De qué pensamos

En el título de esta comunicación hay dos términos protagonistas: *alteridad* y *cuerpo*. Empezaremos por indicar qué pensamos con ellos.

Alteridad significa, según el *Diccionario de la Real Academia Española*: "Condición de ser otro". Ahora bien, en el problema filosófico del otro confluyen cuestiones muy diversas: metafísicas, gnoseológicas, antropológicas, éticas, etc. Nuestro afronte de la alteridad será preferentemente gnoseológico y, más en concreto, un afronte hecho desde los distintos órganos sensoriales, lo cual conecta íntimamente la alteridad con el cuerpo, el otro término protagonista.

Cuerpo está referido aquí a lo humano como momento suyo, el cual, junto con el momento psíquico o anímico, constituye la unidad sustantiva humana. En "Las estructuras constitutivas del hombre", Xavier Zubiri afirma:

el hombre como realidad es una unidad, pero no una unidad de sustancia, sino la unidad de una sustantividad, esto es, la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico.¹

¹ Xavier Zubiri, "Las estructuras constitutivas del hombre", en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p. 48.

Téngase en cuenta que "sustantividad" significa en Zubiri suficiencia constitucional, es decir, suficiencia en orden a constituir un algo completo. Si bien hay sustancias sustantivas, también las hay no sustantivas —el azúcar *de* un organismo, por ejemplo. Por consiguiente, sustancia y suficiencia constitucional no son lo mismo: la sustantividad ahonda la noción de sustancia en el esclarecimiento filosófico de las realidades.

El momento corporal pertenece a la sustantividad humana; consiste en un sistema de notas físico-químicas, como afirma Zubiri, y tal sistema es el "organismo". Cuerpo es organismo, es decir, una cierta unidad funcional. Decimos "una cierta unidad" porque el organismo sólo en conjunción con el momento psíquico tiene suficiencia o sustantividad en orden a constituir eso que denominamos "realidad humana". Es preciso advertir aquí que Zubiri prefiere utilizar el término "organismo" al de "cuerpo" —y también al de "materia"—, ya que éstos le parecen excesivamente vagos, como también, por otra parte, prefiere el de "espíritu" para referirse al momento psíquico.

Según lo expuesto, cada hombre consiste en una única y propia unidad orgánico-psíquica o psico-orgánica. Ni sólo el organismo tiene sustantividad, ni sólo la psique; únicamente la unidad psico-orgánica tiene suficiencia para constituir una realidad humana completa. Esto le permitirá a Zubiri afirmar también lo siguiente: "La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico"².

Que lo meramente orgánico no sea idéntico a lo psíquico no excluye que juntos constituyan un sistema único; que lo psíquico tenga mayor complejidad que lo físico tampoco excluye ni su realidad ni su dependencia física. Unidad no es identidad: ésta rechaza las diferencias, en tanto que aquélla las acoge y comunica entre sí, sin por ello negarlas. Además de identidades y diferencias, de mismos y de otros, hay unidades, y acerca de ellas a la filosofía aún le queda mucho por pensar.

Tras estas aclaraciones previas, afirmamos que el cuerpo capaz de máxima alteridad aprehensiva es el cuerpo humano, gracias a su inteligencia.

² *Ibidem*, p. 49.

2. Desarrollo: Qué pensamos

La inteligencia es una nota psíquica. Sin embargo, si lo psíquico funciona en íntima unidad con lo físico, en los órganos sensoriales hemos de poder situar ya la base física del mismo inteligir. Asoma aquí fácilmente una oposición semejante a la que se establece entre cuerpo y alma o psique: la de sentir e inteligir. Una cosa es el cuerpo y otra el alma, de forma paralela a como una cosa es el sentir y otra muy distinta el inteligir. Los sentidos, tales como la vista, el oído, etc., sentirían pero no inteligirían. Esta afirmación significaría una comprensión insuficiente de lo que aquí entendemos por "unidad" y ante todo por la unidad psico-física humana. No se trata únicamente de que tengamos cuerpo y también psique, o viceversa, sino de que nuestro cuerpo es él mismo psíquico y nuestra psique corporal, tal y como hemos explicitado en el apartado anterior. Incluso la teología cristiana, con lo que denomina "resurrección de la carne", ha hecho justicia a esa condición. Pues bien, por esa primaria unidad entre cuerpo y alma es por lo que nuestros sentidos son inteligentes, es decir, inteligen. Inteligen sentientemente, claro está, pero inteligen. Sostiene Zubiri, ya en el "Prólogo" mismo de su *Inteligencia sentiente*, que

el sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir en el hombre un modo de inteligir".³

Podemos notar aquí cómo la última frase de la cita —"Inteligir es un modo de sentir, y sentir en el hombre un modo de inteligir"— explicita a nivel operativo la afirmación anteriormente recogida —"La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico"—, de carácter constitucional. En el fondo, ambas frases expresan lo mismo desde perspectivas diferentes: *accional* y *estructural*, respectivamente. Así es como los humanos inteligimos desde la base, desde el sentir, cuyas estructuras físicas son los distintos órganos sensoriales, investigados por las ciencias.

³ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1991.

Primariamente, entender no consiste en juzgar ni en conceptuar, no consiste en pensar ni en conocer, no consiste tampoco en percibir, sino que aquello en lo que ante todo consiste tiene que ver precisamente con la alteridad. Pero con un máximo de alteridad: el de realidad. Entender es aprehender cualesquiera contenidos con *alteridad de realidad*; es decir, como autónomos respecto del acto intelectual. Los contenidos están *en* la aprehensión, pero en ella están como *reales*, con alteridad de realidad: siendo suyos (reales) y no nuestros o por nuestra aprehensión (meramente objetivos). Advertamos que este modo aprehensivo (primordial) no incluye contenidos, sino únicamente la base *formal* de cualquier modalidad aprehensiva de contenidos (ulterior), que ha de inscribirse en ella y, a una, incluirla. De ahí su carácter *transcendental*: una misma formalidad de realidad abierta a los más variados contenidos, *unidos* en esa abertura. Transcendentalidad mostrada como unidad en las diferencias: como apertura. Desde esa unidad abierta —que está en nuestro sentir-intelectivo sin pertenecerle, sino desbordándolo— vamos desplegando, mediante las aprehensiones ulteriores (conceptos, juicios, conocimientos, etc.) toda la riqueza de lo real, sin poder agotarla ni cerrarla jamás. Es aquí donde alcanza todo su sentido la frase de Zubiri: "Necesarios, riquísimos, de perspectivas incalculables, los modos ulteriores de intelección no son, sin embargo, sino puro sucedáneo"⁴.

La alteridad de realidad la sienten *ya* nuestros sentidos, siendo "inteligentes". Los humanos sentimos las cosas como reales, como otras que nuestro sentir y, más aún, como anteriores y autónomas respecto de él. En el sentir, lo aprehendido está con alteridad de realidad y no de mero objeto, el cual, lejos de ser autónomo, se constituye en el acto aprehensivo. Dicho "estar" es el que hace de nuestro sentir algo intrínsecamente intelectual y no ya un puro sentir, como pueda ser el propio del mero animal.

Afirmábamos antes que unidad no es mismidad ni identidad, pues la unidad pone en comunicación las diferencias, sin anularlas. Ahora hemos de advertir también que realidad no es transcendencia ni cosa en sí, las cuales resultan muy problemáticas por hurtarse a la descripción, como ya el propio

⁴ *Ibidem*, p. 266.

Husserl advirtiera. La trascendencia, la cosa en sí, no pueden darse, sino únicamente teorizarse. No es el caso de la realidad sentida intelectivamente, la cual no es más ni menos que una única forma de quedarnos en la aprehensión los más variados contenidos: la que Zubiri describe, en consonancia con su carácter de formalidad, como "de suyo". "De suyo" es alteridad de realidad, una alteridad que está presente en nuestras aprehensiones y que, por tanto, se deja describir. Pensemos en la más modesta aprehensión y advertiremos esa forma de quedar. El término de nuestras aprehensiones es algo autónomo, máximamente despegado del acto aprehensivo, una alteridad de autonomía y no de mera independencia objetiva. Independiente es también el objeto; independiente, pero no *realmente* independiente. Aprehender con formalidad de realidad es lo constitutivo del inteligir, según Zubiri.

Ahora bien, el inteligir humano es sentiente, por lo que la realidad, antes de ser un concepto es una impresión que nos afecta y se nos impone con alteridad máxima. Lo propio del sentir es la impresión. Impresión es afección, ser afectado, pero no sólo eso. Zubiri distingue en aquélla tres momentos estructurales: afección, alteridad y fuerza de imposición. Dichos momentos conforman la "impresión de realidad", propia del sentir humano, diferente de la "impresión de estimulación", propia del animal. Los sentidos son la puerta de todo nuestro saber. Sentimos colores, sabores, etc., pero *primariamente* sentimos realidad. Cada órgano sensorial siente realidad; como dichos órganos son varios, cada uno la siente a su modo. En consecuencia, la formalidad de realidad o "de suyo", sin dejar de ser una única formalidad, queda modalizada en nuestro sentir, según el órgano sensible que la aprehende. No es igual una impresión visual de realidad que otra gustativa, aunque ambas sean realidad en impresión. Esta modalización, que se debe a las diferencias orgánicas entre los sentidos conserva, por consiguiente, la unidad de alteridad real y acoge las diferencias modales, además de las de contenido, pues tampoco el color es el sabor. Unidad que comunica diferencias gracias a su apertura es lo propio de la trascendentalidad. Realidad no es trascendencia ni cosa en sí, sino trascendentalidad.

La intelección nos instala sentientemente en la apertura transcendental. La realidad está abierta a la verdad –“verdadea”- y en la verdad que ella da –“verdadar”– queda constituida la intelección como intelección. Sin realidad no habría aprehensión intelectual; sin embargo, aquélla desborda lo intelectual, como ha hemos expuesto y, por consiguiente, no depende de la intelección, no depende del hombre: es “de suyo”. La verdad tiene su fontalidad en la realidad, antes que en la aprehensión humana. El acto intelectual-sentiente no aporta a la realidad su realidad, sino su verdad. Afirma al respecto Zubiri:

la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida. En su virtud, por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelección es verdadera. Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad”.⁵

En el tratamiento que Zubiri hace del sentir humano hemos de destacar dos brillantes logros. En primer lugar, Zubiri hace una descripción transcendental, es decir, abierta y formal, y no de contenidos. Esto es, hace él una descripción estrictamente filosófica, que reconoce, distingue y destaca el lugar propio y exclusivo de la filosofía en el concierto de los distintos saberes. Un lugar abierto de hecho al diálogo, pero sin confusiones ni mezclas. Recordamos aquí las sabias palabras de Heidegger cuando, no sin ironía, afirma en “La cosa”⁶ que las cosas son “modestas y de poca monta”. En realidad, con ello Heidegger se refiere al tema del filosofar, a las cosas mismas, máximamente abiertas, cercanas, acogedoras y comunicativas, como la jarra con la que ejemplifica el “ser cosa”, pero por ello mismo también “de poca monta”, es decir, carentes del resalte que atrae de manera fácil nuestra atención y nuestro interés. En su descripción de “lo que es la cosa como cosa” a través de una jarra, lo que realmente lleva a cabo Heidegger es una mostración de la cosa *cercana* que es la jarra desde la perspectiva *transcendental*. Esta perspectiva es la que le permitirá afirmar, por ejemplo, que el alfarero no moldea propiamente la arcilla, sino que “moldea el vacío”, que

⁵ *Ibidem*, p. 230.

⁶ Martin Heidegger, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 (trad. de E. Barjau), pp.143-159.

la jarra es cosa en tanto "vacío que acoge", o que la jarra como cosa "acerca" y hace que permanezcan unidos la tierra y el cielo, los divinos y los mortales (la "Cuaternidad"). Se trata, en definitiva, del afronte de la cosa-filosófica, el cual ha de demorarse en el vacío, antes que en las paredes o el material de algo —en el *ser* antes que en las *entidades*—, porque en ese vacío puede quedar acogida, acercada y unida la diversidad. Podemos observar que el modo de descripción de la jarra-cosa en Heidegger y el del sentir humano en Zubiri tienen entre sí una honda afinidad.

Por la dificultad inherente al tema filosófico, consideramos un gran mérito de Zubiri haber preservado para el filosofar lo "modesto y de poca monta". Además, Zubiri reconoce con el apoyo de la ciencia, diez sentidos y no sólo los cinco tradicionales; su descripción transcendental y modal del sentir intelectual resulta, en consecuencia, enormemente rica y sugerente. En definitiva, el cuerpo y el sentir, que muy frecuentemente han sido desatendidos por nuestra filosofía —pensemos en el brevísimo tratamiento que dedica Kant a la "Estética transcendental" en su *Crítica de la razón pura*, por ejemplo— tienen en Zubiri una atención detenida, además de un afronte propiamente filosófico.

3. Final: Perspectivas

Somos en el mundo y, más aún, somos mundo, con los diez sentidos. Desde el afronte gnoseológico, hay que decir que, si bien no todas nuestras aprehensiones son sensibles, todas son "sentientes" por inscribirse en una primaria impresión de realidad modalizada, que la dinámica aprehensiva humana conserva. Por esto la intelección es intrínsecamente sentiente. Ya a nivel sensible, aprehendemos realidad y no meras objetividades ni subjetividades; la aprehendemos tanto con la vista, como con el oído, como con el tacto, etc., y no más con un sentido que con otro. Todos ellos, reconoce Zubiri, funcionan en pie de igualdad. Además, de nuestras impresiones de realidad no somos propiamente sujetos, sino que, muy al contrario, ellas "sujetan" —por así decir— nuestros actos al imponerse a ellos con alteridad máxima. Ciertamente, el hombre intelectivamente se mueve en niveles de libertad y creación: construye modelos, hipótesis, experiencias. Pero final-

mente, como diría Zubiri, la realidad será la que nos dé o nos quite la razón. Un edificio que se derrumbe o resulte fallido para lo que fue planeado, por ejemplo, quita la razón a quienes lo proyectaron. No es muy distinto lo que puede pasar con el personaje de una obra o con la formulación de una ley.

Podríamos describir nuestro momento actual como el de "la Modernidad en crisis". La Modernidad filosófica que se iniciara con Descartes —entre otros—, abriendo una nueva manera de mirar y comprender el mundo, en la cual la confianza en el hombre, en sus logros científico-técnicos, constituye un elemento esencial, esa Modernidad todavía está vigente. Vigente y en descomposición, sin haber encontrado una auténtica salida a esa crisis, que ostenta múltiples facetas, mostrando así la "descomposición" que acontece. Descartes no sólo fue científico, sino pensador; llevó a cabo un portentoso equilibrio entre hacer y pensar, operar y fundamentar, creación y limitación, voluntad y pensamiento. Tal equilibrio hoy parece perdido y, en consecuencia, Descartes nos parece un "pensador traicionado". La "traición" nos habría conducido al exceso y al vértigo actual —por ejemplo, a los excesos que denuncian los ecologistas o al vértigo del consumo.

El economista español José Luis Sampedro se refiere en la "Introducción" a su *Economía humanista* a la decadencia occidental: "nos parece que la historia está repitiendo la ruina del Imperio romano, cuyo solar europeo pasó a ser ocupado por nuevas fuerzas que conducirían al feudalismo y, tras él, al capitalismo actual"⁷. También, critica logros como la libertad, la democracia, la igualdad o el desarrollo económico, porque *únicamente* los disfrutaban unos pocos, a costa de la mayoría y del deterioro ambiental. La economía ha pasado, según él, de producir bienes encaminados a satisfacer necesidades a elaborar sofisticados mecanismos para "multiplicar ganancias". Sin embargo, advierte que un crecimiento económico en constante progreso es imposible, debido a la limitación de los recursos del planeta. Especialmente significativo para nosotros es el capítulo de su libro que recoge la en-

⁷ José Luis Sampedro, *Economía humanista. Algo más que cifras*, Barcelona, Debate, 2009.

trevista que le hiciera Pilar Alarcón, con el título: "Economía y ecología". En él, declara: "El hombre no es ajeno al mundo, ni puede aprovecharse arbitrariamente de la naturaleza. Lo que ha de hacer es vivir en ella, ser hombre en el sistema en el cual otras cosas existen y le condicionan. Tener conciencia de esa situación es previo a la actuación técnica, es una actitud esencialmente filosófica". Estas palabras del economista nos remiten al ser en el mundo del hombre y a su instalación en la realidad, gracias a esa condición psico-orgánica y a sus actos intelectivo-sentientes, ya tratados. Porque el hombre necesita realidad y mundo, necesita también *cuidarlos* con la diversidad que acogen, sin la prepotencia antropocéntrica, que su aprehensión transcendental hace injustificable. Quizás Heidegger no quiera decir nada muy diferente de esto cuando en su *Carta sobre el humanismo* afirma: "el hombre es el pastor del ser"⁸.

La realidad humana es una realidad abierta a la Apertura, a un máximo de alteridad; la realidad está en el hombre afectándole, es decir, sentientemente, en impresión. Está desde la base del sentir, antes de cualquier conceptualización: directa e inmediatamente aprehendida. El hombre está abierto a lo otro, a los otros y a sí mismo, gracias a sus sentidos inteligentes, que le permiten sentir la realidad de diez modos diversos. Cada modo no es más que una reducción de los diez, los cuales constituyen la unidad primaria y transcendental del sentir. Consecuentemente, no extraña que en nuestra sociedad, eminentemente ocular, se alcen voces críticas desde varios ámbitos contra la tiranía de lo visual y a favor de lo multisensorial.

Un caso importante para nosotros es el del arquitecto finlandés Juhani Pallasmaa. En *Los ojos de la piel*, Pallasmaa se refiere a la vista como sentido aislante y empobrecedor, cuya sobrevaloración ha conducido a una arquitectura inhumana, narcisista y desorientada culturalmente. En lugar de esa arquitectura "ocularcentrista", hecha de vanidad y prisas, propone otra multisensorial y, en particular, táctil. El título de su libro —*Los ojos de la piel*— explicita esto último. Lo que este arquitecto busca es *acercar* el edificio a los cuerpos, tratar el espacio arquitectónico como "espacio vivido" y no

⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 57. Traducción al castellano de H. Cortés y A. Leyte.

meramente contemplado (icónico). Afirma: "La arquitectura es el arte de la reconciliación entre nosotros y el mundo, y esta mediación tiene lugar a través de los sentidos"⁹. Con todo, lo más destacable en él es su convicción de que la arquitectura está "profundamente comprometida con cuestiones metafísicas del yo y del mundo", "con cuestiones metafísicas y existenciales que conciernen al ser-en-el-mundo del hombre"¹⁰.

Un economista, un arquitecto, hacen a la filosofía una "llamada", por así decir, en el momento crítico que atravesamos. Comprobamos así que la diversidad y la comunicación entre los saberes es hoy reconocida, posible y hasta deseada, además de necesaria. Ciertamente, sólo con voluntad de comunicación encontraremos el equilibrio perdido: un nuevo equilibrio, a la altura de nuestro tiempo. La "respuesta" del filosofar conlleva, sin lugar a duda, la insistencia y la demora en lo "modesto y de poca monta".

⁹ Juhani Pallasmaa, *Los ojos de la piel*. Barcelona, Gustavo Gili, 2006 (trad. de M. Puente), p. 72.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 16 y 47.