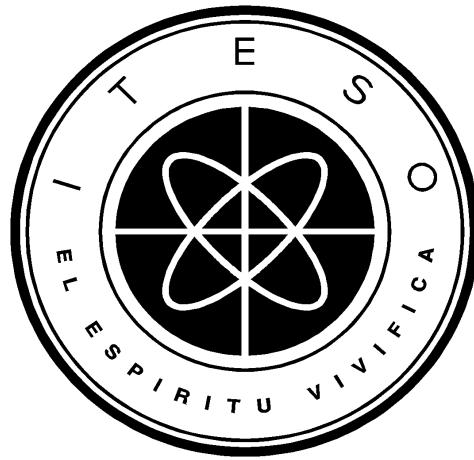


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

**CONSTITUCIÓN Y REALIZACIÓN DEL HOMBRE
EN APERTURA DE ALTERIDAD.**

EL "OTRO" EN LA ANTROPOLOGÍA DE XAVIER ZUBIRI

TESIS DE MAESTRÍA PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

LUIS ALFONSO GONZÁLEZ VALENCIA

TLAQUEPAQUE, JALISCO
AGOSTO DE 2010

*A mi padre (†), porque en la experiencia amorosa de filiación
me otorgaste posibilidades para recorrer
caminos de realización humana.*

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN GENERAL	3
CAPÍTULO I	
RELEVANCIA DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN	7
Introducción	7
1. Nuevos contextos	7
2. La “vuelta del otro” en el contexto de la globalización	13
3. El problema del Otro	16
4. La irrupción de la intersubjetividad	25
5. Planteamiento específico	32
CAPÍTULO II	
XAVIER ZUBIRI: FILÓSOFO DE LA ALTERIDAD	35
Introducción	35
1. Situar a Zubiri en su contexto histórico-filosófico	35
2. La Filosofía de la Inteligencia: acceso de alteridad	50
CAPÍTULO III	
EL “OTRO” EN LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI	59
Tres consideraciones introductorias	59
1. Algunas características de la antropología zubiriana	62
2. <i>El otro en tanto que otro</i>	76
3. Los otros como oblación de posibilidades	90
CONCLUSIÓN GENERAL	97
1. La originalidad del planteamiento reseñado	97
2. Intereses que ha suscitado la investigación	100
BIBLIOGRAFÍA	106
ÍNDICE GENERAL	112

*La vida no es de nadie, todos somos la vida
–pan de sol para los otros, los otros todos que nosotros somos–,
soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo, lo otros que me dan plena existencia.*

Octavio Paz

INTRODUCCIÓN GENERAL

Toda investigación reposa sobre una serie de intereses y circunstancias que invitan a emprender el camino abierto de búsqueda y confrontación de la propia experiencia con el pensamiento de otras personas. Emmanuel Levinas llama a este momento experiencia *pre-filosófica*.¹ Es así que el trabajo que se tiene entre manos nace de la constatación vital y agradecida que me otorga el *otro*, los que me han precedido, con los que me hecho y con los que me sigo haciendo. Ellos y ellas han venido previamente a mí encuentro.² En ese proceso de aprendizaje, de humanización, rostros y nombres concretos han apostado por mí *yo* para que salga al *tú* y pueda llegar a conjugar *nosotros* como proyecto compartido.³

La alteridad se convierte en el espejo en donde me reconozco, me otorga identidad sin anular la propia individualidad, porque en relación con la “otredad” uno se siente más “sí mismo” y por lo tanto más “otro” en el sentido de llegar a ser “cada cual”, es decir verdadera “realidad en propiedad”: *persona*.⁴ Vertido constitutivamente a los demás mi vida forma parte de la de ellos en el cuerpo social, en el progresivo proceso histórico de entrega de posibilidades para proyectar un mejor mundo a las generaciones venideras.

Sin embargo, no puedo omitir que esta misma experiencia se complejiza en el contexto global que compartimos. La alteridad se diluye y desdibuja en la profusión de productos y servicios que oferta el mercado. Las relaciones intersubjetivas se tornan intimistas,

¹ Cfr. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Ed. A. Machado Libros, Madrid, 2000, p. 26.

² Antes de que yo encuentre a los otros, ellos ya están metidos previamente en mi vida a través de una serie de acciones que acaban posibilitando o negando mi humanidad.

³ Me atrevo a nombrar a esos “otros” con rostros concretos: mi familia, la Compañía de Jesús, los amigos y amigas, muchas personas que en situaciones complejas me han “prestado su esperanza”.

⁴ Retomo aquí la noción zubiriana de *persona*. Por ahora me es suficiente con señalar que ésta es la forma de realidad que es no solo “de suyo”, sino que “es suya”, es decir, que se va reafirmando y auto-apropiando de su propia realidad en la relación con las cosas, con los demás y consigo misma. Para un tratamiento más amplio y explícito sobre la persona remito al lector al tercer capítulo del trabajo, ahí se desarrolla lo que Zubiri entiende por ésta y se advierten las posibles implicaciones que dicho planteamiento conlleva.

“ajenas” a los contextos socio-políticos en las que se enmarcan. La realidad del planeta, con sus millones de pobres, no es capaz de confrontar la propia existencia replegada sobre sí misma frente al televisor. *Por y frente* a estas circunstancias nacen las modestas líneas del presente texto.

Dejo hasta aquí esta confesión personal, pues no se trata de pasar a narrar esa parte de la vida que solemos llamar “privada”, simplemente he querido sugerir que la actividad que aquí se realiza parte del hombre concreto, de su íntima biografía y de la co-situación en la que se encuentra.

Mi interés por la alteridad obedece a que ésta se encuentra en el origen de lo que nos hace llamarnos humanos, pero no como una simple propensión sentimental, o como una vaga intuición secundaria, sino de manera constitutiva. Sin embargo, esta afirmación sobre la centralidad que los otros tienen en el proceso de construcción de la subjetividad, no siempre ha tenido la relevancia que se le puede atribuir en el tiempo presente por ciertas corrientes de pensamiento. Es hasta el siglo XX que diferentes filosofías han enfatizado este papel protagónico que poseen los demás para que el hombre se humanice. ¿Cómo es posible que el problema de la alteridad haya adquirido relevancia en tiempos recientes? ¿Qué es lo que ha conducido a la filosofía a esta incapacidad para explicar un hecho tan “palpable”? Desde luego que en las diferentes etapas de la historia de la filosofía el *otro* ha sido importante, pero no es hasta nuestro tiempo cuando se convierte en el “*problema humano por excelencia*”,⁵ se tematiza de una manera más clara y adquiere carácter fundamental.

Las anteriores preguntas e inquietudes acicatearon la búsqueda. En ésta encontré una perspectiva filosófica, la de X. Zubiri, que sin pertenecer propiamente a los planteamientos más conocidos sobre la relevancia de la alteridad en los albores de la actual centuria, resultó sumamente pertinente y enriquecedora en la explicación del hecho mismo en el que el *alter* nos configura. De esta manera, la lectura atenta de algunos textos de Zubiri y de otros autores me ha ayudado a plantear los siguientes objetivos para este trabajo: *a)* Destacar, desde el campo de la antropología filosófica, la manera cómo nos construimos y realizamos en la apertura a la alteridad. *b)* Explicitar el papel del *otro*: cómo me están

⁵ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1986, p. 127.

dadas las otras personas en tanto que tales, al mismo tiempo que posibilitan la apropiación de mi realidad. c) Desde la dimensión social del ser humano señalar la raíz constitutiva que posibilita la versión a los otros. De tal manera que mi relación con los demás seres humanos aparece como momento primero, originario y anterior respecto a una serie de propuestas y teorías *egológicas* e individualistas.

Cabe advertir que el tema del *otro* en Zubiri es tratado dentro de un entramado de nociones filosóficas (no fue desarrollado con total autonomía como sí lo hacen otros pensadores, por ejemplo Levinas), por lo que fue necesario plantear una serie de elementos esenciales del sistema zubiriano que posibilitaron el acceso a la *alteridad* en cuanto constituyente del hombre en el campo propiamente antropológico. El planteamiento antropológico del pensador ibero no sólo parte de conceptos claves de su *Filosofía de la Inteligencia*, también presupone una serie de aspectos de su *Teoría de la Realidad*, ambos campos fueron someramente tratados en la presente investigación.

Para desarrollar y cumplir con los anteriores cometidos he estructurado el trabajo en tres capítulos y una conclusión general. El primero pone de manifiesto la relevancia del tema que aquí nos ocupa. Parte de los nuevos contextos que hoy vivimos, señalando los logros y retos que supone la “vuelta del otro” en la globalización. Luego, desde una cierta mirada al pasado se intenta ubicar el origen del problema hasta llegar a la compleja “irrupción de intersubjetividad” propia del siglo XX.

La segunda entrega representa una básica inmersión en las categorías y análisis del autor sobre el que versa esta investigación. Este apartado intenta situar en su contexto histórico-filosófico al pensador hispano; plantea una serie de elementos propios de su *Teoría de la Realidad* y *Filosofía de la Inteligencia* por los que llega a ser caracterizado como un pensador de “alteridad en el horizonte de lo real”. Pues a diferencia de otros filósofos enmarcados en la subjetividad fenomenológica, Zubiri parte de la presencia originaria de lo que va a llamar “realidad” (“alteridad radical” presente en la intelección). Ésta se convierte en el núcleo de todo su sistema. Por lo tanto, el yo, el sujeto, la conciencia, etc., derivan *de* y se fundan *en* ella.

El tercer capítulo destaca la manera cómo ese “otro” en tanto que “otro” refluye sobre la realidad humana. Dicho problema, la manera cómo me están dadas las otras personas en tanto que tales, pasa por un proceso creciente de reconocimiento de alteridad. Este proceso está fundado *por y en* la constitutiva versión que otorga el hecho de pertenecer al *phylum* humano. De esta manera la convivencia viene exigida por la propia estructura de la realidad humana, cuya inteligencia consiste en habérselas con las cosas, los demás y consigo mismo como realidad. Sin embargo, el “animal de realidades” es afectado en una dimensión más radical por los otros hombres que por las cosas físicas. El análisis de las diversas maneras en las que la alteridad va imprimiendo su impronta en el hombre (a través del *mundo de lo humano*, en su *dimensión social*, en las *relaciones interpersonales*, etc.), se convierte en el cometido principal de este último capítulo. En esta misma sección se aborda la manera cómo la realidad humana es a una *individual, social e histórica*. Dada la pertinencia de lo social en el actual contexto, concluyo esta sección con algunas reflexiones en esta línea.

Finalmente, las *Conclusiones Generales* me llevan a expresar la originalidad del planteamiento reseñado. Aprovecho ese espacio para manifestar las inquietudes personales que el proceso de investigación me suscitó: el reconocimiento de alteridad en horizonte de gratuidad; la superación del solipsismo y el desafío de reconstruir al sujeto desde el horizonte de lo “real”; la invitación a recuperar experiencias y prácticas alternativas de grupos de la sociedad civil, que en solidaridad y resistencia enfrentan la tendencia de uniformidad sobre la diversidad; etcétera. En definitiva, puedo decir que el gran fruto de este trabajo introductorio es la apertura de nuevas preguntas e inquietudes por donde podrán orientarse futuras búsquedas compartidas.

No me queda más que agradecer a todas las personas que de una u otra manera han colaborado en la elaboración de esta tesis. Especialmente al Dr. Jorge Dávalos Sánchez, S.J., por su cercano acompañamiento en la dirección de esta tesis; al Dr. Javier Prado Galán, S.J., compañero y amigo, quien siempre se ha mostrado disponible para atender algunas de mis dudas e inquietudes filosóficas; a la Mtra. Eneyda Suñer Rivas y Mtra. Martha Petersen Farah, quienes accedieron a leer y enriquecer con sus valiosos comentarios el presente trabajo.

Luis Alfonso González Valencia, S.J.

CAPÍTULO I. RELEVANCIA DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

Introducción

Para destacar la originalidad y pertinencia del pensamiento de Xavier Zubiri sobre la alteridad en su propuesta antropológica es necesario, primero, contextualizar el momento histórico que nos toca vivir en clave de alteridad, destacando la relevancia del tema que aquí nos ocupa desde diversos ángulos, al mismo tiempo que se delimita el tratamiento de la investigación. Por otra parte, resulta imprescindible hacer un breve recorrido panorámico sobre la manera cómo ha sido abordado el problema del Otro en la filosofía occidental, especialmente desde la modernidad. De tal manera que este primer capítulo permita, en momentos ulteriores, contrastar la propuesta zubiriana con otro tipo de reflexiones e intentar un diálogo que ilumine y abra posibles líneas de investigación a problemas y desafíos contemporáneos.

1. Nuevos contextos

Hegel nos recordó que la filosofía “es su tiempo aprehendido en pensamientos”,¹ que en otras palabras y desde otro horizonte (Zubiri y Ellacuría) equivale a la penosa tarea reflexiva por *hacerse cargo de la realidad*. Desde esta actitud que parte de lo contextual, de lo que los seres humanos padecen y hacen en el tiempo presente emerge la tarea de identificar, de forma introductoria, algunos de los principales dinamismos que configuran lo que se ha dado en llamar “globalización”. Vocablo que se encuentra en boca de todos y que, para bien o para mal, encarna el destino de la humanidad para el siglo XXI.

La palabra “Globalización” es ambigua, se ha convertido en una *palabra-idolo* como lo señala R. M. Solow, Nobel de Economía. Sirve de excusa para mantener situaciones de capitalismo feroz, algunos gobiernos tras ella ocultan sus errores políticos al interior y exterior. Pero, responde a diversas realidades que pueden representar oportunidades para el

¹ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004, p. 19.

desarrollo de los pueblos: defensa de los derechos humanos; generación de una conciencia ecológica global; mutua colaboración para enfrentar problemas comunes, etc.

Esta ambigüedad de la globalización se manifiesta en una serie de datos, que dan que pensar y hacen suponer que algo no funciona de la manera como las teorías económicas del libre mercado, de la autorregulación de la economía lo sugieren: nunca los ricos del mundo habían sido tan prósperos como los multimillonarios actuales, pero nunca se había repartido la riqueza de un modo tan injusto provocando con esto más pobreza. Basta con citar los siguientes datos:

Unos 2400 millones de seres humanos, es decir el 40% de la población mundial, vive con menos de 2 dólares diarios, por debajo de lo que el Banco Mundial considera el nivel de pobreza (...) En 1870 el producto interno bruto de los entonces 10 países más ricos era sólo 6 veces mayor que el valor medio de los 10 países más pobres. Hoy es 42 veces mayor. Los 65 millones de personas más ricas ganan 564 veces más que los 65 millones más pobres, cuando en 1980 eran 216 veces.²

Podríamos continuar con las cifras, pero no es el lugar para ello, para argumentar que bajo la supuesta unidad global se ocultan grandes desigualdades sociales, económicas, políticas y culturales. Si la categoría “globalización” es la que nos ha incitado, en un primer momento, a contextualizar nuestro trabajo sobre la *alteridad*, vayamos ahora a una aproximación conceptual de la misma que nos permita comprender un poco más el fenómeno:

Entendemos la globalización como un proceso de interconexión financiera, económica, social, política y cultural que se acelera por el abaratamiento de los transportes y la incorporación en algunas instituciones (empresas, grupos sociales, algunas familias...) de tecnologías de información y de la comunicación (TIC), en

² Ignacio Ayesterán, Xavier Insausti y Rafael Águila (Eds.), *Filosofía en un mundo global*, Anthropos, Barcelona, (Cuadernos A, Temas de Innovación social, 28), 2008, pp. 10-11.

*un contexto de crisis económica (1973), de victoria política del capitalismo (1989) y cuestionamiento cultural de los grandes ideales.*³

La definición anterior del economista Josep F. Mària i Serrano se despliega en tres niveles de análisis, presento a continuación una apretada síntesis para profundizar nuestra comprensión de la globalización.

NIVEL	CONTENIDO	MANIFESTACION
A) TECNOECONÓMICO	Relacionado con las <i>necesidades de supervivencia</i> de los individuos, y contempla el surgimiento de tecnologías y su utilización en los procesos de producción y distribución.	<i>Empresas – Trabajadores.</i>
B) SOCIOPOLÍTICO	<i>Necesidades de convivencia</i> , se centra en los grupos sociales y en las formas de poder político.	<i>Movimientos Sociales, Partidos Políticos, Estado.</i>
C) CULTURAL	<i>Necesidades de sentido</i> para la persona, e incluye las ideas y los valores de los grupos humanos, traducidos en instituciones que ordenan la vida de las personas.	<i>Familia, Escuela, Instituciones de Ocio.</i>

A) La globalización tecnoeconómica

- A mediados de los años 70 se da una introducción acelerada de las TIC (TV, Teléfono, Internet, etc.). Sin embargo, hoy existe un acceso desigual a dichas tecnologías dependiendo del grado de desarrollo de los países.

³ Josep Mària i Serrano, *La Globalización*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, (Cuadernos CJ, No 103), Diciembre 2000, pp. 2-3.

- Nuevas formas de producción: *desmaterialización y desnacionalización*. La primera hace referencia al diseño del producto, imagen de la marca, patentes (esto es lo que más vale). La segunda se refiere a que cada vez consumimos más productos extranjeros, pero también cada vez podemos creer menos lo de *Made in ...*, ya que los productos son fabricados en varias partes del mundo.
- Cambios en el mundo del trabajo: trabajadores *auto programables y genéricos*. Los primeros saben manejar las TIC; los segundos son prescindibles a nivel individual, no colectivo.
- Los cambios en el mundo del capital se han complejizado. En primer lugar encontramos a los *viejos ricos* cuya riqueza está ligada a la posesión de capital o recursos naturales; en este contexto de globalización emergen también los *nuevos ricos* (empresarios como Bill Gates) que han podido crear empresas gracias a la desmaterialización de los productos; finalmente, están los *fondos de inversión* alimentados por los ahorros de los trabajadores, una especie de “capital anónimo” que es gestionado por grandes equipos financieros.⁴
- Integración de los mercados financieros: se acentúa el anonimato y deshumanización de las decisiones empresariales (Bolsas como la de Londres, New York y Tokio mueven cantidades que ningún gobierno puede controlar).
- Deterioro del medio ambiente. La industrialización ha traído como consecuencia el daño ecológico a tal nivel que se juega la viabilidad del planeta.
- Cambio del papel del Estado como agente económico. En los países subdesarrollados se ha dado un incremento en la privatización de empresas; se ha liberalizado la entrada de capitales extranjeros o multinacionales.

⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 8-9.

B) La globalización sociopolítica

- Caída del muro de Berlín (1989). Las economías socialistas (planificación centralizada), destinaron durante mucho tiempo sus tecnologías al aparato militar (Guerra fría), el mundo se dividía en dos bloques: *Este-Oeste*. Con la caída del *socialismo real* se rompe la confrontación bipolar y emerge una compleja globalización sociopolítica.
- Encontramos ahora tres centros económicos: EE. UU, Unión Europea y Japón, desaparecen los dos “bloques políticos”. Emergen nuevos actores importantes a nivel económico: China e India.
- Crisis del *Estado-Nación* como “Estado-contenedor”: los diversos aspectos de la vida de los ciudadanos que propiciaron una *identidad* más o menos definida como el sistema económico-político-educativo, “la religión”, el idioma oficial, etc., se desdibujan. Surge el *Estado Red*, propiciado por el nuevo entramado mundial, porque los diferentes problemas como medio ambiente, derechos humanos, delincuencia organizada, terrorismo, etc., se le escapan al Estado Nación. Se corre el peligro de abandonar las conquistas del Estado de Bienestar. Sin embargo, se abren oportunidades: ¿cómo avanzar en el sistema penal internacional para la protección y defensa de los derechos humanos?
- *Nuevos Movimientos Sociales* (NMS). Agentes políticos tradicionales pierden credibilidad: partidos políticos y sindicatos. Emergen los NMS, los cuales canalizan inquietudes sociales. Se preocupan por problemas concretos de dimensión global (ecología, pacifismo, feminismo, derechos humanos, cooperación con el tercer mundo, entre otros). Poseen una organización interna más democrática y utilizan los TIC para su lucha. Actúan bajo una lógica que salta los “conductos diplomáticos oficiales”.

- Una *nueva división social*. Los grupos que dominan los TIC, hablan inglés, viajan y pueden entender determinados productos culturales. Por otro lado están los excluidos, los llamados *agujeros negros del capitalismo*.⁵

C) Globalización cultural

- Utilización de la TV y de Internet con diversas consecuencias prácticas: representa la posibilidad para ampliar los horizontes al entrar en relación con otras culturas y aumenta la disposición para utilizar el tiempo libre. Sin embargo, hay una actitud *relativista y de pasividad*, en el contexto de pérdida de sentido de los *grandes relatos*,⁶ en donde el mito del progreso ha desembocado en el desequilibrio ecológico. Por otra parte, la frontera entre lo real y lo virtual llega a desdibujarse en este tipo de cultura.
- *Cultura del consumo global*: se convierte en un acto que “da sentido” al individuo inmerso en la crisis de los ideales. Provoca cambios de valores e incluso comportamientos adictivos.⁷

El panorama que venimos esbozando impone para la filosofía y las ciencias sociales no sólo la tarea de identificar algunos de los principales dinamismos que configuran la realidad social, sino también la deconstrucción de todo un discurso, que tras el horizonte de “la caída de de las utopías” pretende imponer la creencia de que no hay más alternativa a lo existente que el supuesto triunfo capitalista en su versión *neoliberal*.⁸ Pues esta “filosofía

⁵ Cfr. Josep Mària i Serrano, *op. cit.*, p, 16.

⁶ Los “metarrelatos”, como los ha bautizado J. F. Lyotard, hacen referencia a los grandes proyectos de emancipación de la modernidad. Para este representativo teórico de la postmodernidad éstos tienen que ver con los “ismos”: capitalismo, socialismo, etc., visiones con carácter de universalidad proyectada a un futuro que se ha de producir, pero que desde la experiencia concreta han sido refutados pues no han producido lo que prometían. De hecho la postmodernidad para Lyotard tendría que ver con la incredulidad respecto a los metarrelatos. *Vid.* Jean Francois Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, México, 1990.

⁷ Cfr. Carlos Domínguez Morano, *La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los “vinculos.com”*. Ponencia presentada en el Coloquio abierto de “Humanismo y Cristianismo”, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2006. Se puede consultar el texto en la *Web*: <http://www.uia.mx/humanismocristiano>

⁸ Para un acercamiento introductorio al *neoliberalismo* se puede consultar una de las secciones que integran el libro de Javier Prado Galán, “El neoliberalismo en el banquillo de los acusados”, en *Salomón en la encrucijada. Tres dilemas éticos*, Ediciones Calima, Palma de Mallorca, 2004, pp. 107-122.

de la historia neoliberal”⁹ se concretiza en una política social y económica que ve en el mercado la clave de una sociedad perfecta y se lanza a la empresa de globalizar y hegemonizar el mundo siguiendo las leyes del mercado (hay una sacralización del mercado en su versión capitalista). A nivel cultural significa la proyección de ciertos patrones de consumo (los del primer mundo); paradójicamente se proyecta un estilo de vida, “mundial”, que no es universalizable.¹⁰

2. La “vuelta del otro” en el contexto de la globalización

En el contexto de la globalización “la vuelta del otro”¹¹ adquiere especial relevancia en diferentes ámbitos:

- La dinámica de homogeneización que conlleva la expansión de un modelo económico, político y cultural (capitalismo en su versión neoliberal) pone en cuestión las *identidades locales*, se abre la interrogación sobre las nuevas configuraciones identitarias que traerá la confluencia de dos corrientes contrapuestas y en constante tensión: la que tiende a uniformar la realidad, y su contraria, la que preserva nuestros hechos diferenciales, nuestra originalidad e irrepetibilidad.¹²
- El tema del Otro vuelve con fuerza renovada, e incluso explosiva, en las exigencias de autonomía y de autoderminación por una parte considerable de comunidades y colectivos, dada las exigencias de reconocimiento y protagonismo en el destino de

⁹Expresión que utiliza Raúl Fonet – Betancourt en su análisis de “La Globalización como universalización de políticas neoliberales: apuntes para una crítica filosófica”, en *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 309-347.

¹⁰ Diversos analistas sostienen que el estilo de vida occidental (sociedad del *confort* altamente tecnificada como lo es la estadounidense) es insostenible pues los recursos del planeta serían insuficientes para implementar la universalización de dicha manera de vivir. Cfr. Alonso Sánchez, “¿Hacia una ética de sostenibilidad? Urgencias ecológicas y ética”, en *Moralía*, 62-63 (1994), pp. 185-202. María Julia Bertomeu, “Problemas éticos del medio ambiente”, en Osvaldo Guariglia (Coord.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 223-240.

¹¹ La imagen de la “vuelta del otro” responde a una serie de discursos y acciones, en distintos ámbitos, por la reivindicación de las diferencias, la identidad y el derecho de las “minorías”. La filosofía no ha estado exenta de la necesidad del *otro*, diversas corrientes contemporáneas han incorporado en su discurrir la cuestión de la alteridad.

¹² Par profundizar en la temática sobre las identidades véase el trabajo de Joan Carrea i Carrera, *Identidades para el siglo XXI*, Cristianisme i Justicia, Barcelona, (Cuadernos CJ, No 147), Junio 2007.

sus territorios. En nuestro país tenemos un claro ejemplo de esta cuestión en el Movimiento Zapatista, que propiamente se dio a conocer a nivel planetario en enero de 1994.

- La injusta distribución de la riqueza en el mundo global genera que el fenómeno de la migración de países pobres hacia espacios territoriales con mayores posibilidades económicas siga creciendo, esta compleja realidad despierta fuertes reacciones discriminatorias y sentimientos xenófobos hacia el otro: el *extranjero*, el *extraño*.¹³
- La *primacía del individuo*, en la cultura contemporánea, inmerso en la lógica instrumental, funcionalista y consumista arroja a la mesa de debate la pregunta sobre las posibles maneras de plantear y construir la convivencia en la comunidad del nuevo orden mundial, más aún abre el cuestionamiento sobre las reales condiciones de posibilidad para generar una adecuada relación entre *individuo-comunidad*; la diversidad de modelos antropológicos expresa distintas salidas a esta reflexión.¹⁴

Para ciertas corrientes filosóficas se pone como momento primero al *individuo*, esto tiene consecuencias éticas y a estas propuestas subyace una manera concreta de entender la sociedad. Por otra parte, encontramos modelos *colectivistas* que subsumen al individuo en la sociedad. La tarea sería pensar una antropología que se sitúa en una posición intermedia: ni el individuo es antes y al margen de lo social, ni lo social se sitúa por encima de lo individual. La relación de la que el hombre surge es la del *yo-tú*, frente a la relación objetiva del *yo-ello* (sujeto-objeto). Ello implica que la responsabilidad hacia los otros surge de la propia condición interpersonal, y no de un proceso extrínseco que no tiene nada que ver con la dimensión social del hombre.

¹³ Sobre la irrupción de alteridades propiciadas por el complejo fenómenos de la migración se pueden consultar algunos de los sugerentes ensayos que recoge la obra de Emma León (Editora), *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Anthropos – UNAM, Barcelona, 2009.

¹⁴ Vid. Carlos Beorlegui, "Pluralidad de modelos antropológicos: hacia un humanismo comunicativo y solidario", en *Letras de Deusto*, Bilbao, núm. 54, mayo – junio de 1992, pp. 29-60.

- Los problemas ecológicos o medio ambientales invitan a la reflexión sobre la responsabilidad ética para las futuras generaciones en perspectiva de sostenibilidad -para esos *otros* que están por nacer-, al mismo tiempo que evidencian la caducidad del paradigma antropocéntrico (cuyas principales raíces se encuentran en la *modernidad*) que en los hechos ha resultado ser sumamente dominador y expoliador de la naturaleza.
- Diversos grupos de la sociedad civil (indígenas, feministas, personas con capacidades diferentes, entre otras) en resistencia al influjo occidental que comprende al *otro* de manera *unívoca*, han volcado sus acciones hacia la conquista histórica de los derechos de “las minorías”, esta lucha nace de un proceso de mayor conciencia, respeto y valoración sobre la propia identidad e invita a la tolerancia, comprensión e integración de las *diferencias* (étnicas, lingüísticas, sexuales, etc.); vivimos, pues, en un mundo pluralista e interrelacionado, que no sólo hace necesario el diálogo, sino también plantea la necesidad de repensarnos en el horizonte multicultural.
- En la sociedad moderna de los *mass media* se instaura el conocimiento mediatizado del “otro”, de las culturas distantes y diferentes. Con el riesgo de simplificar, mercantilizar y banalizar a través de las imágenes lo propio de los pueblos. Esta asimilación cultural, que pasa por las comunicaciones, tiende a reducir “lo radicalmente heterogéneo e inconmensurable del otro”.¹⁵

Indudablemente que los diferentes elementos arriba señalados, en donde el *otro* está implicado directamente en los nuevos contextos, ponen en evidencia la amplitud y complejidad del problema que aquí abordamos, de ahí la necesidad de circunscribir la específica relevancia para esta modesta investigación.¹⁶ Pues no se trata de un asunto creado artificialmente, ni de una problemática que responde a un momento coyuntural. Por el contrario, constituye el desafío del siglo XXI.¹⁷

¹⁵ Marc Guillaume, “El otro y el extraño”, en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 140, enero 1993, p. 46.

¹⁶ Al final de este capítulo se especifica –delimita– el campo de la presente investigación.

¹⁷ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1998.

3. El problema del Otro¹⁸

Este retorno de la alteridad tiene orígenes remotos y ha sido tratado de diferentes maneras. Ya desde los griegos se reveló como búsqueda de la unidad del ser (Parménides), ese *Uno* que en el fondo garantiza la comprensión de lo múltiple y cambiante;¹⁹ otra de las caras con las que se manifestó desde muy antiguo fue la cuestión de la *amistad*, en la cual el amigo es el “otro sí mismo”.²⁰

Aunque el “problema del otro” ya está presente en la antigüedad como encuentro con el Otro, relación con los demás, “existencia del prójimo”, es propiamente con la aparición del mundo cristiano cuando “realmente podrá existir en tanto que problema del otro”,²¹ pues se da una comprensión intelectual del otro que ve la intimidad del hombre no sólo como núcleo psicológico y moral, sino también como comprensión soteriológica y metafísica. La idea del hombre como “imagen y semejanza de Dios” supone un carácter de trascendencia y superioridad sobre el mundo, denota solidaridad y esencial vinculación con los demás.

Por su parte en el paradigma griego el hombre se concibe a sí mismo como un *ser natural*. Éste se experimenta incrustado en un orden universal y cognoscible para el que no hay propiamente separación entre lo interno y lo externo. La siguiente cita ilustra esta concepción: “*en el pensamiento griego no hay propiamente lugar para la noción de sujeto en la medida en la que la subjetividad es lo otro que la naturaleza ya que comporta interioridad, reflexión, conciencia, autonomía y libertad. La naturaleza es lo exterior frente a lo interior, lo objetivo frente a lo subjetivo. De ahí que el pensamiento griego sea finalmente caracterizado como naturalismo objetivista frente al espiritualismo subjetivista*”

¹⁸ En la reconstrucción histórica del problema del Otro me he apoyado en una serie de autores (en su momento citaré) que han dedicado gran parte de sus investigaciones a indagar, desde los griegos hasta el momento actual, la manera como los grandes filósofos han abordado a la alteridad.

¹⁹ Más adelante hablaremos del rompimiento de esta tradición filosófica que somete las cosas a un proceso de *reductum ad unum principium*, por citar la conocida definición “metafísica”. Tras el supuesto ocaso de la metafísica algunos filósofos contemporáneos plantean la posibilidad de dejar de pensar el Uno para pensar el Otro (Levinas y Derrida, entre otros), pues la unidad enmascara exigencias de poder y legitima la violencia.

²⁰ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, t. III, 1982, pp. 2465-2467. Aquí mismo J. Ferrater señala que el problema de la alteridad es más amplio que el del prójimo, que es sobre todo ético, en tanto la alteridad envuelve aspectos gnoseológicos, antropológicos y hermenéuticos.

²¹ Cfr. Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983, p. 22.

que se atribuye en gran parte al Cristianismo y a la Modernidad".²² En este mismo sentido María Zambrano reconoce que la *interioridad* como tal es descubierta por el cristianismo que, mediante San Agustín, se incorpora al pensamiento y a la creencia del hombre común.

*Antes del cristianismo en Grecia es alma; después de la revelación de San Agustín, en otro trance decisivo, será conciencia en Descartes. Pero la cuestión, según nosotros la vemos, no coincide exactamente, pues se refiere no al lugar interior, psique o conciencia donde vivimos, nos movemos y somos, donde percibimos las cosas todas, sino a esa interioridad específicamente humana donde la vida del semejante está implicada.*²³

Esta tesis, la que enuncia propiamente "el problema del otro" en el mundo cristiano moderno, responde a la idea de que la cultura y la filosofía griegas están dominadas por la perspectiva de la naturaleza, de la *physis*. Contraponer mundo griego con el mundo cristiano-moderno requiere un análisis más profundo, supone una simplificación de la cuestión al comparar la noción de subjetividad propiamente moderna con antecedentes en el cristianismo, algo que no se corresponde de manera directa con un término equivalente en el pensamiento griego. Habría que buscar en otros ámbitos del mundo griego, como lo hace Tomás Calvo Martínez, (el de las representaciones, el de la autoconciencia y el de la acción moral) posibles confluencias. Ésta es una tarea extremadamente amplia y compleja que supera las expectativas del presente trabajo, por ahora es suficiente para ubicar el origen del problema del otro en tanto que problema servinos de la clásica diferencia entre mundo griego y mundo cristiano-moderno.

Volvamos a la imagen de hombre en la Antigüedad, descubrimos que el *yo* encontraba su orden en la contemplación del cosmos, que mundo interior y mundo exterior se hallaban en una correspondencia tan evidente para el pensamiento que no se planteó la idea de separarles o de concebirles de manera independiente. En este sentido resulta *natural* la *socialidad*. Javier Ruiz de la Presa señala que el hombre sería social por naturaleza, "*por la misma razón que la materia es cósmica: pertenece a una jerarquía y la urdimbre de*

²² Tomás Calvo Martínez, "El sujeto en el pensamiento griego", en Vicente Sanfélix Vidarte (ed.), *Las identidades del sujeto*, Pre-textos, Valencia, 1997, pp. 61-62.

²³ María Zambrano, "Avidez de lo Otro", en *Debate Feminista*, México, núm. 13, abril de 1996, p. 91.

relaciones pre-existe a todo acontecimiento. El resultado es la idea de una hermandad del hombre con la naturaleza y, por consiguiente, un sentido de pertenencia a ella y la subordinación a los fines que ésta persigue".²⁴ Sin embargo esta concepción se rompe propiamente con la Modernidad.

3.1. El Otro en la Modernidad

Para pasar revista por esta etapa se hace necesario adentrarnos en la categoría central de la Modernidad, la del *sujeto*.²⁵ Ésta es sumamente compleja y se asocia con algunas nociones que ya hemos introducido: interioridad, reflexión, conciencia, autonomía, libertad. Tiene que ver con el *fundamento*, lo permanente en el cambio histórico, con una concepción del hombre como *agente, autor y actor* de sus ideas y acciones.²⁶ En términos generales e introductorios se puede señalar que el sujeto moderno hace referencia al *yo* que toma distancia de la tradición greco-medieval de la que hemos venido hablando.

Al hablar de Modernidad nos referimos a "*el proyecto histórico de emancipación humana que se abre con la Ilustración, la Revolución Francesa y se continua con la Revolución Industrial*".²⁷ Para muchas tesis historiográficas esta condición moderna inicia con el llamado Renacimiento en los siglos XV y XVI: un sujeto que camina rumbo a su autonomía y valoración de su persona como individuo único. Este proceso está acompañado por la *secularización*, es decir, por la creciente autonomía de los diferentes campos o ámbitos (político, económico, del saber, etc.) que durante la edad media englobó la Iglesia.

²⁴ Javier Ruiz de la Presa, *Alteridad: un recorrido filosófico*, ITESO - Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro, México, 2007, p. 20.

²⁵ Vid. Christa Bürger y Peter Bürger, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001.

²⁶ Los connotados concretos del *sujeto* dependerán de la corriente filosófica en cuestión dentro de la modernidad: no se puede hablar en el mismo sentido de sujeto en Descartes que en Hegel. El término "sujeto" se despliega en una serie de ámbitos como el de la teoría del conocimiento, el de la psicología y el de la acción moral y política.

²⁷ Alfonso Ibáñez, "Modernidad y postmodernidad en la política", en *Xipe Totek*, Vol. III, núm. 3, Instituto de Filosofía y Ciencias / Centro de Reflexión y Acción Social, Guadalajara, 1994, pp. 202-203. Para un acercamiento introductorio a la controversia entre Modernidad y Postmodernidad se puede ver mi trabajo: *Riquezas y Desafíos de la Postmodernidad al Cristianismo*, Sistema Universitario Jesuita / Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, SJ, Guadalajara, (Cuadernos de Fe y Cultura: 27, Realidad social, política, económica y cultural), 2009.

Sin duda alguna Descartes es piedra angular de la Modernidad, pues es él quien desde “la filosofía de la conciencia” (inaugurada con el “yo pienso”, con el *cogito ergo sum*) pone al sujeto, autónomo frente a los otros y frente a los objetos, como punto de partida para conocer el mundo. Desde esta posición de la subjetividad se da una clara exclusión entre lo mental y lo físico. Es el sujeto que se cuestiona todo en soledad, menos la certeza de la duda del *yo*, quien puede acceder a su propia experiencia interna en donde el otro queda difuminado y subordinado al yo, pues nunca se tiene certeza clara y absoluta de él, sólo se le puede conocer por *analogía*. El procedimiento que sigue Descartes para llegar al conocimiento del otro por *analogía* es en síntesis el siguiente: primero descubrimos en la conciencia de uno mismo la propia realidad, luego percibimos que en el mundo hay realidades parecidas a nuestro cuerpo, finalmente se concluye que eso que percibimos como similar a lo propio puede ser causado por conciencias similares a la mía.²⁸

Desde la posición cartesiana el hombre deja de orientarse por realidades “externas” a él (la naturaleza, la persona del otro, Dios) para guiarse por sus propias representaciones mentales, aunque recordemos que su verdad está garantizada por el mismo Dios. Esta posición autónoma e independiente del sujeto moderno es subrayada por uno de los grandes y representativos de la modernidad, se trata del filósofo de Königsberg, E. Kant, quien invita a pensar por sí mismo. Recordemos sus palabras a propósito de la Ilustración, como la *edad adulta* del hombre: “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad [minoría de edad]. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro (...) Sapere aude! [atrévete a conocer] ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración*”.²⁹

Aunque Kant coincida en el espíritu autónomo e independiente del sujeto con Descartes, su filosofía intenta responder a la situación solipsista en la que ha quedado el hombre. En ese sentido se esfuerza por plantear lo que hay detrás del yo, lo que llamará el “yo trascendental”. En su *Crítica de la razón pura* postula aquello que nos acerca a los demás, lo que todos compartimos y que nos permite conocer, las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento. Y en el campo de la *razón práctica*

²⁸ Vid. “El problema del otro en el seno de la razón solitaria. Descartes”, en Pedro Laín Entralgo, *op. cit.*, pp. 32-52.

²⁹ Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, (Popular 147), 1997, p. 25.

la conciencia es quien dicta a sí mismo las normas de comportamiento, pasamos de una moral *heterónoma* a una *autónoma*. Cada individuo busca su propio interés convencido (desde una perspectiva universalizadora) de que en su bien se halla también el de los demás. En Kant el principio de universalidad, como criterio dirimente para la moral, parte del presupuesto de la dignidad de la persona, la cual *nunca es un medio siempre es un fin*.

El problema con la autonomía del sujeto kantiano es que no logra romper con el solipsismo de la racionalidad moderna (el otro se me presenta después del yo y subsidiario a él, a la conciencia del yo). Su planteamiento antropológico y ético como búsqueda del interés personal, en un primer momento, es un reflejo de la sociedad burguesa a la que pertenece el propio autor. La ideología occidental burguesa mantiene el discurso de que los intereses individuales en pugna van a ser ordenados por una “mano invisible” (A. Smith) a través de una serie de mecanismos que llevan al progreso, y a todas aquellas grandes palabras (justicia, libertad, igualdad) de las que hoy los postmodernos hacen mofa.

Dentro del tema que nos ocupa y desde el horizonte del idealismo alemán Fichte representa la postura de un pensador importante en el intento por sacar al yo, a la conciencia, de su aislamiento, al conjugarlo dialécticamente con la realidad: el yo sale de sí en relación con los otros (el no-yo) desde la razón.³⁰ Esta relación de interactuación con el mundo y con los otros crea ámbitos interpersonales y abre la posibilidad de la relación intersubjetiva entre seres libres. En este marco la historia será la dialéctica del hombre libre en el mundo social para realizar los fines de la razón.

A pesar de que esta concepción fichteana ha avanzado respecto a Descartes, todavía posee grandes limitaciones y no consigue escapar del marco general en el que se sitúa todo el racionalismo. Como reconoce Carlos Beorlegui: “*el yo ‘se pone’ así mismo en la existencia y, al mismo tiempo, ‘pone’ en la existencia al no-yo. En todo momento se está jugando con la total autosuficiencia del yo para ser y para existir, desde él se va construyendo a su alrededor un mundo de sentido*”.³¹ De esta manera los otros son deducidos racionalmente y son alcanzados en un momento segundo respecto a su realidad auténtica. En esta dialéctica,

³⁰ Cfr. Pedro Laín Entralgo, *op. cit.*, pp. 89-90.

³¹ Carlos Beorlegui, “El hombre y sus imágenes. Del narcisismo a la alteridad”, en *Letras de Deusto*, Bilbao, núm. 52, enero- febrero de 1992, p. 85.

que más bien parece cuestión unidireccional (del “yo” al “no yo”), este último incide muy poco en la formación del primero.

Siguiendo con este sucinto paseo por la modernidad, resulta imprescindible Hegel. Éste continúa al igual que Fichte situando la cuestión intersubjetiva en el ámbito de la dialéctica, mas él recorre otros caminos. De los aspectos más relevantes destacamos la formación y génesis histórico-dialéctica de la conciencia. El ser humano es autoconciencia en la sociedad, nos relacionamos con los otros por mediación del trabajo y de las cosas, en cuanto ciudadanos referidos al Estado, y en cuanto iguales pero diferentes en el ámbito familiar. La insuficiencia de este planteamiento, bajo la óptica que a nosotros nos interesa (el reconocimiento del otro), se da aquí bajo la dialéctica de la totalidad sustancial que privilegia la colectividad sobre el individuo y el Estado sobre la sociedad civil.

Fundamentalmente podríamos decir que en la perspectiva hegeliana el *yo* sólo llega a ser él mismo en el reconocimiento del *otro*, en esta línea está su ya clásica “dialéctica del amo y del esclavo”, y de “la conciencia desgraciada” en la *Fenomenología del espíritu*. Hay una necesidad mutua, pues para ser amo se requiere del esclavo y para ser esclavo se necesita del amo, se establece un movimiento en el que sin el *otro* no puede existir el *uno*. Sin embargo, como lo señala P. Laín Entralgo, hay una vinculación imperfecta pues un esclavo no es una realidad que pueda darle entidad completa al amo, porque no es su igual, y sólo en un diálogo de iguales puede configurar al amo como tal, como ser libre. Por lo tanto se trata de un juego de reconocimiento imperfecto.³² Mas la maravilla de Hegel está en legitimar la otredad (a través de las contradicciones mediante las que procede su método dialéctico) al presentarla como la negatividad que permite que el *yo* se reconozca en el *otro*, obviamente con todas las deficiencias que ya se señalaron.

Feuerbach reaccionó al idealismo de su maestro Hegel.³³ Para el autor de *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*, es necesario volver al hombre empírico, al

³² Cfr. Pedro Laín Entralgo, *op. cit.*, pp. 100-111.

³³ Para Feuerbach, el error de Hegel y de toda la filosofía en general fue tomar como punto de partida a la filosofía misma. Si para Hegel el proceso de la conciencia hacia el *absoluto* se juega al nivel de una experiencia que acontece involuntariamente (como introyección), para Feuerbach toda experiencia tiene su sostén en la relación entre el *yo* y el *tú* (procesos dialógicos). Cfr. Pedro Enrique García Ruiz, “Hermenéutica y alteridad”, en *IZTAPALAPA. Revista de ciencias sociales y humanidades*, UAM- Iztapala, México, Año 20, Núm. 49, julio – diciembre de 2000, pp. 121-140.

cuerpo, a los elementos afectivos y sensoriales, pues éstos son determinantes. Feuerbach llega a afirmar, en la línea de la intersubjetividad, que “donde no hay tú no hay yo”.³⁴ En su propuesta, en el contexto de reducción antropológica de la teología, incorpora a la filosofía elementos no-filosóficos, como el principio del corazón: *la verdad del amor, la verdad del sentimiento*.³⁵ Desde esta perspectiva postula que la *esencia* del hombre reside en la *comunidad*, en la unidad del hombre con el hombre, esta unidad reposa en la relación y diferencia entre el “Yo” y el “Tú”.

Pasemos ahora a Marx, que es deudor del pensamiento de Hegel y Feuerbach, gran crítico de la cosificación del hombre en condiciones socio-históricas que hacen inviable la subjetividad personal y que imposibilitan las relaciones libres y comunitarias. En sus *Tesis sobre Feuerbach* señala que éste diluye la esencia religiosa en la esencia humana, pero no se trata de algo inherente a cada individuo, sino del conjunto de sus relaciones sociales. Por lo tanto para comprender al hombre es necesario escudriñar en las profundas raíces sociales, éste no es nada al margen de los otros, de la sociedad.

A pesar de la rica concepción antropológica que hay en el pensamiento marxista (condición corporal y material del hombre) y de la importancia que se le da al trabajo para la realización, hay en ese planteamiento un marcado privilegio a lo que en última instancia condiciona y explica a los seres humanos, en concreto el privilegio de la infraestructura socio-económica. Este acento hace que se diluya o se minusvalore el aspecto individual, que las relaciones interhumanas no se ubiquen en el marco del cara a cara (Levinas), sino a través de la mediación del mundo material que es la base de toda relación: el encuentro con el otro se hace siempre a través de cosas.

En definitiva se termina dando “*una subordinación del individuo a la colectividad*”,³⁶ con el inevitable riesgo de postergar y subsumir los intereses personales en aras de los de la colectividad, que no siempre son los de la comunidad, pues en las prácticas concretas los que

³⁴ Buber reconoce a Feuerbach como antecesor de la filosofía dialógica, pues ha iniciado el descubrimiento del “tú” y le ha sido un estímulo en su juventud. Véase: Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, (Breviarios 10), 2008, p. 58.

³⁵ Vid. Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Calden, Buenos Aires, 1969.

³⁶ Juan Antonio Estrada, *op. cit.*, p. 21

ejercen el poder del Estado tienden a imponer (a través de una serie de discursos y de diversos mecanismos complejos) los propios intereses bajo la consigna del “bien común”.

Antes de concluir con estas pinceladas sobre el Otro en la modernidad, es importante señalar que la Modernidad ha producido una serie de pensadores que advirtieron sobre la “sombra” que se ocultaba bajo el asiento seguro de la interioridad y conciencia del sujeto. Pascal llega a decir, contra Descartes, “El yo es detestable”. Para Pascal el yo tiene dos propiedades: es injusto en sí, pues se convierte en centro de todo y es incómodo para los demás pues los quiere sojuzgar.³⁷ La Rochefoucauld descubre una serie de momentos egoístas escondidos en el yo. “*A más de doscientos años antes de Freud este autor habla de la obscuridad y de los abismos del amor propio, que la conciencia no es capaz de penetrar*”.³⁸

Nietzsche desde luego se sitúa en la perspectiva de la sospecha a la seguridad con la que se ha edificado el sujeto de la modernidad. Duda de la autoconciencia, puesto que la conciencia sólo sabe de sí a través del lenguaje, un producto social y cultural. Niega la transparencia y autonomía del hombre pues detrás de sus buenas intenciones se enmascara la *voluntad de poder*. Su mordaz crítica contra los positivistas, para quienes sólo hay hechos, está referida a que “todo es interpretación”. Pero sobre todo la argumentación nietzscheana contra la centralidad y soberanía de la subjetividad propia del racionalismo occidental se inscribe en poner en duda el supuesto fundamento desde donde se construye el edificio de la razón, la idea de verdad.³⁹

Luego vendrá el golpe mortífero a la claridad del sujeto, nos referimos al aporte de Freud, que invita a pensar en el “otro yo”, del inconsciente, del mundo pulsional, de los deseos que parecen dormidos, pero que sin que el sujeto lo permita están operando en la vida de quien cree tener todo bajo control; con la crítica psicológica de Freud se revela lo “otro” del sujeto, las fuerzas libidinales y el poder social, de tal manera que el “yo no es señor de su propia casa”. Aquí también habría que incluir la postura filosófica lingüística (más o menos deudora del “segundo” Wittgenstein), pues ésta subraya que a toda subjetividad precede un mundo

³⁷ Christa Bürger y Peter Bürger, *op. cit.*, p. 47.

³⁸ *Ibidem.*, p. 49.

³⁹ En opinión de P. Ricoeur los dos textos claves en donde Nietzsche expresa esta crítica: “Curso de retórica” e “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extra-moral”. Cfr. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. XXIII.

lingüísticamente estructurado con el que los hombres se encuentran y que les condiciona en sus diferentes formas de ser “ellos mismos”.

La perspectiva moral de Pascal y La Rochefoucault, el vitalismo de Nietzsche, el horizonte psicoanalítico de Freud, incluso el mismo Marx que positivamente rompe con las ilusiones de que es posible sustraerse a las realidades socio-económicas, el “giro lingüístico” que trae consigo Wittgenstein, etc., permite contemplar reacciones dentro de la misma Modernidad (en muy diversos contextos y plataformas de pensamiento) al olvido de la sombra del otro en la construcción del sujeto.

3.2. El desencanto del sujeto

Para poner al día esta reflexión que hemos venido haciendo del *otro* en el tratamiento del sujeto moderno, vale la pena contextualizado el problema que aquí nos ocupa con la reacción que en la misma modernidad se ha suscitado. Nos referimos al desencanto que en la filosofía contemporánea, más concretamente hacia la segunda mitad del siglo XX, niega la posibilidad del sujeto diciendo que “el hombre ha muerto” (M. Foucault).

Señalamos que en la moderna tradición filosófica, cuyos orígenes se sitúan habitualmente en Descartes, el hombre se definía mediante la *conciencia* y la *voluntad*. Según esta concepción metafísica se representa al hombre como *autor-actor* de sus propias ideas y de sus acciones (esta cuestión lleva a la responsabilidad). Esta idea, la de sujeto autor-actor, sufrió una crisis en los años sesenta. Después de los aportes y críticas de los *maestros de la sospecha* (Nietzsche, Marx, Freud), y de otra manera también Heidegger con su crítica a la metafísica, resulta prácticamente imposible seguir creyendo en el sujeto moderno que hemos venido caracterizando.

La “crónica de una muerte del hombre” *no es de ayer, sino de anteayer* como dijera Luc Ferry,⁴⁰ pues ha sido preanunciada con antelación en la misma modernidad. Con Nietzsche la filosofía se convierte en una sistemática sospecha deconstructiva de cualquier discurso, para sacar a la luz los intereses que se ocultan tras todo proyecto, ésta adopta la forma de

⁴⁰ Véase Luc Ferry, “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en Josefina Casado Pinar Agudíz (Comps.), *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pp. 61-76.

una especie de arqueología que saca de lo profundo los intereses que se enmascaran con las palabras. Mas como el genealogista no es un sujeto absoluto, pues posee un inconsciente (Freud) y está inmerso en un determinado contexto socio histórico (Marx), la interpretación que propone y el discurso que expresa se vuelve igualmente síntomas de “algo” que habrá que averiguar. De esta manera la tarea se vuelve infinita y totalmente inmensa en diversidad de perspectivas, de aquí se sigue que no hay verdad última y definitiva sólo habrá multiplicidad de visiones sobre un mundo.

Pero lo que nos interesa dejar en claro en este momento es que la *disolución del sujeto* moderno viene acompañada, o es inseparable, de una férrea crítica a la razón y a la tradición humanista, y más aún de deconstrucción del universo moderno en general. Esta crisis del sujeto desembocó en una serie de corrientes filosóficas postmodernas,⁴¹ que más que representar una alternativa al problema encarnan una disolución del mismo, ya que se sustituye el subjetivismo racionalista moderno por otro de carácter individualista sumamente frágil y relativo al manifestar que no hay fundamento estable y universal.

4. La irrupción de la intersubjetividad

Es hasta el siglo XX cuando por una serie de razones (filosóficas y sociológicas) se da una maduración en el tratamiento del problema del Otro. El camino que hemos venido reseñando prepara para que progresivamente se rompa, en una serie de corrientes de pensamiento contemporáneo, con el carácter egológico, autárquico y solipsista del *yo*, propio de la modernidad. Comencemos enumerando algunas cuestiones que contribuyen a plantear la cuestión de forma intersubjetiva. Sin ser exhaustivos indiquemos sólo algunos aspectos que incitan a pensar la cuestión.

- a) El siglo pasado es considerado el momento de la aparición de *“la sociedad de masas que anula el hecho diferencial del individuo”* y *“la expansión de las ideologías*

⁴¹ No es el momento de hacer un análisis sobre el “sujeto” en la postmodernidad y su relación con el “otro”, pues el tema excede los límites de este trabajo. Nos es suficiente en esta contextualización del primer capítulo señalar que de los “intelectuales postmodernos” más sobresalientes, podemos destacar a franceses como J. F. Lyotard, J. Derrida, Deleuze, J. Baudrillard, G. Lipovestky. También el italiano G. Vattimo, y las propuestas del estadounidense Richard Rorty.

totalitarias".⁴² Esto invita a reflexionar sobre el valor del otro como realidad única e irrepetible. Por otra parte, "la segunda mitad del siglo XX es ese momento histórico en que dos tercios de la población mundial se liberan del yugo colonial y se convierten en ciudadanos de Estados independientes, al menos desde el punto de vista formal".⁴³ Esta nueva condición abre la posibilidad de revalorar lo propio, de redescubrir sus raíces e identidad, de romper con la dinámica del no reconocimiento; el otro en la lógica de la conquista es sencillamente "el que no es como yo", por lo tanto en la colonización no hubo propiamente revelación de alteridad, más bien hay anulación desde la imposición del modelo euro-céntrico.

- b) Otro elemento característico de la centuria pasada es el estilo de vida que trae consigo la modernidad capitalista (la industrialización) que configura un tipo de hombre individualista y competitivo, que pretende dominar la naturaleza para sacar provecho de ella. Este dominio se ve también reflejado en la relación con los demás seres humanos, creando relaciones en donde se objetiva y se cosifica al otro. Este factor acicatea la reflexión desde una postura crítica hacia la *razón instrumental*.⁴⁴

- c) El campo de las ciencias humanas no ha estado ajeno al descubrimiento de la intersubjetividad. Incluso para algunos autores como Carlos Beorlegui éste ha sido el ámbito que de alguna manera ha posibilitado a la filosofía fundamentar la postura interpersonal. Las ciencias del hombre han desarrollado una serie de investigaciones hacia un paradigma antropológico interpersonal y comunitario: desde la embriología hasta la psicología se considera al ser humano configurado "campalmente" con el entorno en el que se va haciendo, ya sea el útero materno, el entorno madre-hijo tras el nacimiento (la "urdimbre primigenia" de J. Rof Carballo). Se impone, pues, con total evidencia la realidad de que el sujeto humano no llega a ser tal sin el entorno interhumano en el que nace y se constituye.⁴⁵

⁴² Ryzard Kapuścińky, *Encuentro con el Otro*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 18.

⁴³ *Ibidem.*, p. 25.

⁴⁴ Adorno y Horkheimer señalan que la modernidad se caracteriza por el despliegue de la *razón instrumental* y objetivante que anima el ilimitado progreso técnico y económico, así se convierte en un inmenso aparato de dominación. Véase: *La Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

⁴⁵ *Vid.* Carlos Beorlegui, "El hombre y sus imágenes. Del narcisismo a la alteridad".

- d) De cara a las consecuencias del modelo liberal capitalista, que entiende a la sociedad como suma de individuos, necesitados del “contrato social” pues primariamente se sitúan en una lucha de todos contra todos (Hobbes), van surgiendo diferentes maneras de entender la realidad social. Desde las visiones comunitaristas (Taylor, McIntyre, Rawls) que entienden lo social como dimensión fundamental de lo humano y que por lo tanto revalorizan la construcción del “nosotros”, sin renunciar a los postulados de las tradiciones liberales que defienden los derechos humanos vinculantes de cualquier cultura particular, hasta algunas perspectivas personalistas (E. Mounier) que hacen de la relación con el otro el eje de constitución de la propia identidad.
- e) A nivel filosófico emerge una nueva actitud, la fenomenología: ciencia descriptiva (no explicativa) del devenir *del sujeto a través de su génesis lingüística y simbólica*.⁴⁶ Se caracteriza por una relación de asombro y respeto hacia la realidad, dejándola que ella misma en su esencia se manifieste. En esta línea la otra persona no queda ya reducida a conceptos, sino a lo que en su soberanía quiera manifestar. La postura trascendental de la fenomenología de Husserl rechaza el solipsismo cartesiano en donde el otro es algo externo al yo, pues plantea que la conciencia es intencional, está referida a las cosas y al mundo. Desde este horizonte el otro aparece configurando y aportando sentido al yo.
- f) E. Husserl y Heidegger ponen las bases de la revalorización de la intersubjetividad contemporánea, pugnan por un pensamiento dialógico y lingüístico. El primero desde la “conciencia intencional” y el segundo desde la consideración del hombre como *ser-en-el mundo*. Ferrater Mora ha señalado de que manera Heidegger se ocupó del problema del otro en su doctrina sobre el *Mitsein* y del *Mitdasein*. En esa doctrina se presupone que el *Dasein* es a la vez *Mitdasein*, es decir, que el *Mitdasein* caracteriza de algún modo el *Dasein* en tanto que el *Dasein* es “en sí mismo esencialmente *Mitsein*”. Ello significa, entre otras cosas, que no se puede plantear la cuestión del otro partiendo del “sí mismo” para luego pasar al “otro”; el análisis del “sí mismo” incluye el análisis del “otro”.⁴⁷

⁴⁶ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo postmoderno*, UIA, Ciudad de México - Plaza y Valdez, México, 2003, p. 102.

⁴⁷ Cfr. José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2466.

El planteamiento heideggeriano del encuentro del *Dasein* con el mundo (y no el encuentro con lo otro en tanto *Otro*) ha mostrado que el *ser-con* es un existencial del *ser-en-el-mundo*. El *ser-ahí-con* se presenta como una peculiar forma de ser de entes que hacen frente dentro del mundo. “Según la ontología fundamental, la existencia humana es constitutivamente coexistencia, y toda actividad llevará insita de una manera u otra una referencia a los otros (...) Coexistir significa no poder existir sino ‘con’ otro. Antes de encontrarme con el otro ya soy con él; por ello para Heidegger el problema del otro no es, en realidad, ningún problema”.⁴⁸

- g) La relevancia que adquiere la hermenéutica en el siglo XX pone de manifiesto los siguientes puntos sobre el sujeto, su existencia y horizonte de sentido: *i*) Aparece un rasgo que ya modificó directamente nuestra cultura contemporánea, la relatividad de la verdad, hay infinitos sentidos de la verdad y, por lo tanto, el texto se constituye como una obra abierta; *ii*) No estamos dados de antemano, no estamos hechos, sino que necesitamos construirnos una identidad ontológica (primero hay que deconstruir nuestras identidades); *iii*) “Intersubjetividad”: no somos sujetos en sí, pues la realidad no sólo es objetiva, sino que es intersubjetiva. Es decir, dependemos de los otros para existir. Y “los otros” no sólo son los otros humanos, es “lo otro” mundano; es “lo otro” realidad divina, sacra y trascendente; es “lo otro” ajeno a mi solo devenir. No somos autosuficientes; no se trata de un yo aislado, ególatra y autárquico como en la versión cartesiana, sino que se trata de *un yo en relación*.⁴⁹
- h) En esta caracterización de la irrupción de la intersubjetividad no podemos dejar de dedicar unas líneas a la propuesta *dialogica*. Ya que el tema de la alteridad lanza fundamentalmente al “encuentro” y al “diálogo” en el contexto multicultural en el que nos ubicamos como sociedad. Concretamente este pensamiento filosófico está ligada al nombre de M. Buber. Su novedad consiste, en relación con la tradición filosófica occidental, “en desplazar el acento desde el ser, considerado como un objeto sobre el que se discurre y se habla, al ser, considerado como otro que se hace presente

⁴⁸ Pedro Enrique García Ruiz, *op. cit.*, p. 127

⁴⁹ Cfr. Carlos Mendoza Álvarez, *op. cit.*

ante mí, que me habla y al que hablo".⁵⁰ Autores clásicos de esta corriente son Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner y dese luego el mismo M. Buber.

En contraposición a la tendencia objetivante con la que se presenta la tradición filosófica occidental (un sujeto que tiende a objetivar las realidades, incluida la del "otro" y la de Dios), este pensamiento *"afirma que la realidad es dialógica y que a la realidad se acerca el hombre no sólo a través del conocimiento de un objeto por parte de un sujeto, sino a través del diálogo"*.⁵¹

Esta filosofía intenta romper con el modelo *sujeto-objeto*, cuyas raíces más remotas están en el mundo griego y de forma más reciente en la modernidad. En esta última el conocimiento es el acto que inicia y termina en el sujeto. Dicha postura suscita fuertes objeciones:

*Pero si esto es así, la filosofía tiene un problema que solucionar, el problema del otro: el otro es objeto de mi pensamiento, pero al mismo tiempo es también sujeto que piensa. ¿Está constituido por mí en cuanto objeto de mis representaciones o debo concederle a él autonomía en cuanto sujeto? ¿Cómo establecer una comunicación verdadera entre él y yo; es decir, una comunicación que vaya más allá de su condición de mero objeto de mi pensamiento, puesto que él también es sujeto real y concreto?*⁵²

En definitiva, la crítica fundamental de la antropología dialógica es que el otro ha sido convertido en objeto de la mirada de un sujeto. Esto es a todas luces insuficiente *"porque el otro es, antes que nada, presencia inmediata, por lo que en el momento en que lo convierto en objeto de mi pensamiento deja de estar presente inmediatamente ante mí; es decir, ya no es el otro con cuya presencia me encuentro, sino el otro pensado"*.⁵³ A ese encuentro inmediato, presencial, irreductible a la relación sujeto-objeto, es a lo que M. Buber llama la relación Yo-

⁵⁰ José Luis Arroyo Arrayás, "La antropología dialógica en la historia de la filosofía", en *Thémata. Revista de filosofía*, Sevilla, núm. 39, 2007, p. 301.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 305.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Ibidem.*, p. 306.

Tú., el principio dialógico. Para Buber el origen de la relación es una cuestión límite. La relación misma es una realidad original, no deducible. La relación está al principio de lo humano.

- i) Este *tuteo* que establece M. Buber (relación recíproca entre Yo-Tú) es refutado por uno de los más grandes representantes del pensamiento sobre la alteridad, se trata del filósofo lituano E. Levinas. Para el autor de *Totalidad e infinito* el asunto no está en plantear una relación de iguales, de familiaridad, ya que el encuentro con el Otro es por origen una relación asimétrica. Vayamos, de manera introductoria, a algunas de las principales tesis de este autor imprescindible en el tratamiento de la alteridad.

La postura levinasiana está parada en la fenomenología (estructura formal) y en el pensamiento judío (el contenido). Su crítica está orientada hacia la tradición filosófica occidental que desde el movimiento o dinámica totalizadora ha hecho una reducción del *Otro* al *Mismo* (Yo). Se trata pues de la refutación a la violencia ontológica con la que ha procedido Occidente. En este sentido escuchemos al propio autor: “*La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibió nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera*”.⁵⁴

Esta historia (filosofía occidental) es interpretada por Levinas como una tentativa de totalización; es decir, como el intento de reducción de toda experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca el mundo (el hegelianismo establece una identificación entre la *conciencia de sí* y la *conciencia de todo*) y así llega a ser un pensamiento absoluto. Sin embargo el Otro en su infinitud escapa a este dominio de la dimensión teórica especulativa de la Razón, pues en la desproporción o desigualdad en la que se presenta siempre huye (ausencia) en su riqueza inagotable.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 67.

El acceso al Otro se da a través del *rostro*. La proximidad del Otro es, en perspectiva levinasiana, pre-lógica, si bien fuente de todo *logos*. Levinas llama a esta sujeción pre-lógica *significatividad del rostro*, lo único capaz de cargar de sentido el lenguaje.⁵⁵ Hay en la exposición del rostro “una pobreza esencial”. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. “*El rostro está expuesto, amenazado como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo el rostro es lo que nos prohíbe matar*”.⁵⁶ De esta manera éste es “significación sin contexto”, pues el otro, en la rectitud de su rostro, no es un “personaje” en un contexto, sino que es lo incontenible, lo que no puede ser abarcado por el pensamiento.

Levinas reconoce que el rostro habla y está ligado al discurso: “*Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso*”.⁵⁷ El Otro como rostro me cuestiona, me habla y yo respondo. De manera que el discurso entre él y yo rompe mi “mismidad”. La manifestación del rostro es el primer discurso. La relación que establecemos con el Otro no apunta a un monólogo entre iguales, sino a un verdadero diálogo con alguien distinto a mí, pues si somos iguales ¿qué podemos hablar? En este sentido la relación auténtica con el Otro pasa por la respuesta (responsabilidad intransferible) frente a la interpelación que me hace.

Yo no puedo quedarme ahí frente al Otro, sólo contemplándole, pues éste ejerce un dominio sobre mí, su pobreza me singulariza al asignarme la imperiosa tarea de socorrerle y al mismo tiempo me arranca o libera del ser, pues la presencia del Otro representa el desbordamiento que hace que me dé, que lleva a salir de sí. Desde esta concepción de la subjetividad humana como sumisión al Otro (no como autonomía) en el *cara-a-cara* la filosofía primera es la ética, la ontología es secundaria.

Queda claro que esta relación intersubjetiva es asimétrica en su sensibilidad a la exposición del otro: “*(...) yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto suyo (del otro, no mía). Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo*

⁵⁵ Cfr. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Ed. A. Machado Libros, Madrid, 2000, p. 15.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 72.

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 73.

*soy sujeción al otro; y soy 'sujeto' esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo".*⁵⁸

5. Planteamiento específico

Recapitemos. Partimos del complejo ambiente que nos toca vivir: la globalización. El *otro* aparece con fuerza renovada (o al menos resiste los embates de la homogeneización) frente a la lógica económica, política y cultural que pretende anularlo en la imposición uniforme de un estilo de vida. La ambigüedad del momento no sólo da para decir que la alteridad se hace presente en diversos colectivos que reivindican el derecho a la diferencia, o que dada las condiciones que ha construido el capitalismo neoliberal la *vuelta del otro* tiene rostro de migrante, extranjero, extraño (con los conocidos brotes de racismo y xenofobia que esto ha generado, pero también con las posibilidades de enriquecimiento pluricultural que se da), también el momento presente nos hace pensar en el tipo de "sujetos" que el sistema "global" está generando: consumistas, individualistas, sin referencia a la alteridad. Por eso hablamos de ambigüedad, porque en el contexto presente hay factores que se presentan como oportunidades y hay otros que operan en el desdibujamiento del elemento que nos constituye y humaniza: la realidad de los otros.⁵⁹

En las páginas anteriores se ha puesto de manifiesto el proceso de *desbordamiento* que ha vivido la subjetividad. Partimos del sujeto moderno, centrado en sí mismo, en su "mismidad", este primer estado nos situó en el momento fundador del *yo*.⁶⁰ Sin embargo, en este proceso la aparición del *otro* hace que el sujeto viva un proceso de desbordamiento en donde el *yo* "es puesto al revés" (*reversé*), es decir, vaciado de sí, dado que la aparición del otro conlleva no a un estado de complacencia, sino de extrañeza. Aparece un "tú" inexorable, al que *yo* todavía no puedo nombrar como tal. El momento de alteridad

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 82.

⁵⁹ En la ambigüedad de escenario actual, considero que una de las tareas más importantes de la filosofía, en diálogo con los aportes de las ciencias sociales, será seguir reflexionando sobre los siguientes retos: la búsqueda de nuevos modelos económicos, políticos y culturales que permitan revertir la dinámica creciente de exclusión social que genera la pobreza; el desarrollo sostenible y justo; la relación intercultural; la lucha por los derechos humanos; el deterioro del medio ambiente y la generación de una conciencia ecológica global; la emergencia de nuevos paradigmas que permitan construir sociedades cuyo valor fundamental sea la dignidad de los seres humanos; etc.

⁶⁰ De cierta manera es un estado de complacencia en el "egoísmo" de la vida, no en un sentido moral, sino introspectivo y psicológico, pues el sujeto pretende bastarse a sí mismo y el otro aparece como momento secundario.

necesita ser resuelto porque es un estadio tremendamente angustiante para el “yo”, así se genera una nueva experiencia que es muy frágil, la del “nosotros”, en donde se da no la mismidad ni la alteridad, sino el renacimiento en el “nosotros” (y esto corresponde en psicología a la edad adulta).

Los tres momentos arriba señalados (yo-tú-nosotros) pueden ser leídos como etapas en el desarrollo psicológico de la persona, al mismo tiempo que ilustran la manera cómo la dimensión interpersonal y social del ser humano ha ido cobrando relevancia e importancia, en fechas más bien recientes: siglo XX.⁶¹ Lo que parece tan evidente, la centralidad de los otros en la constitución de la subjetividad, es resultado de azarosas búsquedas intelectuales y de una serie de fenómenos sociales, económicos, culturales, etc.

Todos estos preámbulos (nuevos contextos, origen del problema del *otro* e irrupción de la intersubjetividad) sólo han servido para plantear introductoramente, desde diversos enfoques, el estado de la cuestión y así poder establecer la especificidad de nuestra investigación. No se trata, por tanto, de negar la historia ni de desdecirse de la individualidad, subjetividad y autonomía de la conciencia crítica como una conquista de Occidente, sino de reformarla y completarla a partir de una propuesta de carácter relacional. En este sentido el presente trabajo aborda el asunto desde el ámbito antropológico en Xavier Zubiri, no para buscar una teoría más *solidaria* del ser humano que intenta llegar al *otro*, sino para explicar el hecho mismo de la solidaridad pues ya estamos en *él*, cada hombre está vertido desde sí mismo a los demás, en este sentido, en cada uno ya están los otros.⁶²

La pertinencia del aporte de Xavier Zubiri sobre la alteridad, en los nuevos contextos, responde a la originalidad de su planteamiento. En una sociedad en donde las relaciones interpersonales reproducen la lógica del sistema y en ese sentido acabamos mirándole al otro como un producto (objeto) para el propio servicio, tiene mucho que decir un pensamiento crítico que pone en el centro la realidad personal, la cual se construye de la

⁶¹ Desde luego que en las diferentes etapas de la historia de la filosofía el *otro* ha sido importante, el breve recorrido histórico que hemos hecho pone de relieve este dato, pero no es hasta nuestro tiempo cuando se convierte en el “problema humano por excelencia” (J. Ortega), se tematiza de una manera más clara y adquiere carácter fundamental.

⁶² Cfr. Oscar Barroso Fernández, “El problema de la alteridad en Xavier Zubiri”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, p. 181-202.

mano de la alteridad, de esos otros, con nombres y rostros concretos que nos han precedido y que en el presente siguen abriendo posibilidades.

La postura zubiriana es sugerente en el contexto de la dinámica individualista en la que nos encontramos y en la atmósfera de la *disolución del sujeto*, pues pone en relación al hombre concreto y a la comunidad. En este sentido aporta luz para comprendernos mejor en la sociedad, de tal manera que el valor del individuo no devenga en individualismo, ni el valor de la comunidad en colectivismos que ahogan a la persona. Desde su concepción social del ser humano, Zubiri va a la raíz constitutiva que posibilita la versión a los otros. De tal manera que mi relación con los demás seres humanos aparece como momento primero, originario y anterior respecto a una serie de propuestas y teorías *egológicas* e individualistas

Ya en la Introducción General señalé que el tema del *otro* en Zubiri es tratado dentro de un entramado de nociones filosóficas, en ese sentido es necesario plantear una serie de elementos esenciales del sistema zubiriano que permitan el acceso al *otro* en cuanto constituyente del hombre en el campo propiamente antropológico. Para llegar a este punto es necesario partir de la apertura que supone la concepción de *inteligencia sentiente* en el pensador vasco. El planteamiento antropológico de Zubiri (campo específico de este trabajo), no sólo parte de conceptos claves de *Filosofía de la Inteligencia* también presupone aspectos de la *Teoría de la Realidad*, desde ésta se intenta profundizar en la estructura profunda que posee cada cosa y que la hace ser lo que es, realidad que incluye al hombre.

Dicho lo anterior, se hace necesario presentar en breve algunos de los aspectos fundamentales de la filosofía zubiriana, de tal manera que éstos ayuden en su momento a desentrañar la posición particular de la alteridad en su antropología.

La alteridad es para Zubiri la raíz misma de toda circunstancia, de todo mundo y de toda mismidad.

Jordi Corominas

CAPÍTULO II. XAVIER ZUBIRI: FILÓSOFO DE LA ALTERIDAD

Introducción

En el apartado anterior quedó de manifiesto porqué la alteridad es una de las categorías filosóficas más importantes del siglo XX y de los albores del presente, de diversas maneras aparece en múltiples y dispares corrientes de pensamiento bajo el común denominador de resistencia a todas las formas de totalidad abstracta y racionalista. En este contexto vamos a señalar el sentido en que Xavier Zubiri puede ser considerado como filósofo de la alteridad. Para ello se hace necesario situar al autor, señalar algunas de las principales preocupaciones e intereses que atraviesan el desarrollo de su pensamiento.

Este segundo capítulo pretende introducirnos en la fundamentación de la alteridad en Zubiri desde la manera como las *cosas*¹ se nos hacen presentes, no explícitamente las personas. Esta última cuestión correspondería al horizonte propiamente antropológico, asunto pendiente para la parte final de la investigación.

1. Situar a Zubiri en su contexto histórico-filosófico

Xavier Zubiri Apalategui (1898-1983) es considerado como *“uno de los pensadores más originales de nuestro tiempo. Su filosofía, situada en la senda abierta por Husserl y por Heidegger, desemboca, más allá de la conciencia y de la existencia, en la aprehensión*

¹ A reserva de explicarnos mejor en el desarrollo del entramado conceptual que expondremos en el presente capítulo, por ahora nos es suficiente señalar que por *cosa* se entiende el sistema de notas sensibles que en la aprehensión se actualizan como algo “de suyo”, es decir, como pertenecientes a la misma cosa e independientes del propio acto aprehensivo. Estamos, pues, empleando el término “cosa” en su sentido trivial como sinónimo de “algo”. En esta línea la realidad humana sería un tipo de cosa, por llamarlo de alguna manera, porque en este momento no se trata de oponer lo “cósico” a un modo de ser “no-cósico” como la vida humana. Sin embargo, la alteridad de las cosa en sentido general, y desde el ámbito de la noología, fundamentaría la posición antropológica en donde la alteridad de la persona se viviría no sólo como la permanencia en el “de suyo”, sino como donación. Para un tratamiento más amplio sobre el término *cosa* en Zubiri, véase: Antonio González, “Las cosas”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 107-126.

primordial de realidad. Esto le permite a Zubiri una nueva idea de la inteligencia, y una nueva idea de realidad. Es justamente la raíz de una nueva filosofía”.² Esta cita refleja indirectamente las diversas etapas del pensamiento por las que incursionó Zubiri, también expresa su originalidad y aporte anclado en los desafíos de la época que le tocó vivir. Recordemos que toda filosofía es *histórica*³ y se abre camino en diálogo con los pensadores que le preceden y con los problemas que la realidad de su tiempo le plantea. En este sentido, podemos reconocer que el filósofo vasco fue más allá, pues en su intento no sólo se da un diálogo con el pasado⁴ y una asunción del presente al incorporar y asumir las principales corrientes de pensamiento,⁵ sino que en creciente radicalidad se abrió al futuro con una propuesta diferente sobre la *inteligencia* y la *realidad*. La presentación de su pensamiento pasa por el rigor y la precisión conceptual de lo que se intenta mostrar. El género literario que utilizó para manifestar su filosofía es el *tratado*. A decir de Antonio Pintor Ramos, así como Ortega es un maestro para el *ensayo*, Zubiri lo es para el uso del *tratado filosófico* “puro” y “duro” (al estilo clásico como los de Spinoza, Kant o Hegel).⁶

El ambiente filosófico y cultural en el que florece nuestro autor está marcado por el reconocimiento de *la crisis de la modernidad*.⁷ Ésta tiene que ver, entre otras cosas, con una especie de “desorientación” que vive la humanidad tras el cúmulo de conocimientos que la ciencia y la técnica ha generado y que en la práctica no han ayudado a solventar los grandes problemas del siglo XX. A nivel propiamente filosófico la modernidad representa

² Antonio González, “Xavier Zubiri: vida y obra”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, p. 39.

³ El sociólogo Pierre Bourdieu ha criticado ciertas tradiciones filosóficas, como la escolástica, que a su juicio no asumen su carácter histórico, ya que se parte del supuesto de que la filosofía está más allá de las condiciones socio-históricas en las que se genera dicho pensamiento. La filosofía no es una abstracción supra-histórica, su génesis y ejercicio plantea la cuestión contextual en donde se da el diálogo. Dicho con otras palabras los filósofos no hablan sólo *sobre* ciertas cuestiones, sino ante todo *con* y *desde* su correspondiente diferencia histórica. Vid. Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.

⁴ X. Zubiri reflexiona sobre la importancia del pasado como conjunto de posibilidades que se nos otorgan para filosofar. Cfr. “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios.*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, pp. 355-391.

⁵ El pensamiento de Zubiri está marcado por la apertura al momento cultural, científico y filosófico europeo de su tiempo. Entró en relación con personalidades del saber científico como Rey-Pastor (Madrid), Vallée-Poussin (París), De Broglie (París), Schrödinger (Berlín), Zermelo (Friburgo), etc. Por no hablar del campo filosófico en donde tiene por maestros a Ortega, Husserl y Heidegger, entre otros. Se podría decir que recibió la formación más privilegiada con la que en ese momento se podría contar.

⁶ Vid. Antonio Pintor Ramos, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995.

⁷ Cfr. Antonio Pintor Ramos, *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, (Colección Filósofos y Textos), 1996, pp. 21-22.

el culmen de lo que podríamos llamar *conceptismo* (el idealismo en su variante más notable). El Idealismo es considerado como “ciencia lógica”, la realidad es razonable, y lo último que constituye la realidad es la Idea. Es así que a Zubiri le toca compartir la reacción contra el racionalismo que termina por fagocitar lo real en conceptos. Él mismo reconoce que la historia de la filosofía ha desembocado en una *logificación de la inteligencia y entificación de la realidad*,⁸ actitud que intenta superar a lo largo de toda su vida intelectual, pues esto tiene consecuencias decisivas en todos los ámbitos.

Entre los grandes maestros que alimentaron y posibilitaron la trayectoria del filósofo donostiarra, para que alcanzara un perfil propio, podemos reconocer de manera especial a Ortega, Husserl y Heidegger. El primero fue para Zubiri no sólo maestro de filosofía, más aún maestro de España,⁹ introduce a Zubiri a las principales corrientes del pensamiento europeo, especialmente a la fenomenología de Husserl, el cual pretende una vuelta, más allá de las grandes teorías metafísicas antiguas y modernas, *a las cosas mismas*, para obtener desde ellas los elementos de una filosofía libre de presupuestos no justificados. Zubiri asistió a las últimas clases de Husserl en Friburgo, antes de su jubilación en 1929. Admiró el hecho de que el aula husserliana fuera un auténtico laboratorio filosófico y le gustaba recordar que el maestro colocaba a veces un cartel en la puerta diciendo: “*Se suspende la sesión de hoy: el señor profesor no ha aclarado la cuestión a tratar*”.¹⁰ Más allá de esta anécdota biográfica, en el Prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia y Dios* en 1980, Zubiri reconoce lo decisivo que fue en su camino el aporte de Husserl:

La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una remota teoría del conocimiento. Ésta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de

⁸ Juan Bañón, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en Diego Gracia, *Del sentido a la realidad*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 78.

⁹ Cfr. Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra. Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico”, en Antonio Pintor Ramos (Coord), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 27.

¹⁰ Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 198.

*aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica.*¹¹

Por otra parte Heidegger, “maestro del desconocido arte de pensar” como solía denominarlo H. G. Gadamer,¹² fue para Zubiri una inspiración fundamental. Pues no solamente simpatizaron en la crítica a la Modernidad y en la elaboración de alternativas a partir de la fenomenología de Husserl, sino que su influencia representa, en palabras del mismo Zubiri una de las etapas de su filosofía:

*Porque, ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit* (...) Con ello, la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita.*¹³

Hasta aquí podemos reconocer dos grandes períodos en la génesis de su pensamiento. El primero de carácter *fenomenológico* y el segundo *ontológico*. Esta última etapa nace por la limitación en la manera de tratar a las “cosas” que invocaba Husserl, pues se reducían de hecho a las objetividades dadas a la conciencia, lo cual seguía siendo insuficiente. Es así que la inspiración dominante ahora procede de Heidegger (básicamente del Heidegger de *Ser y tiempo*). La profunda relación entre la manifestación del ser y la verdad rompe con todas las limitaciones de la conciencia y abre a una nueva dimensión que hace posible revitalizar los grandes temas filosóficos. Sin embargo, en esta etapa van surgiendo discrepancias con la fundamentalidad que Heidegger le reserva al ser, y por consiguiente a la primacía que el filósofo alemán le otorga a la llamada “ontología”. Es así que desde

¹¹ Xavier Zubiri, “Etapas de mi filosofía. Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (extracto)”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, p. 34.

¹² Cfr. “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra. Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico”, p. 40.

¹³ “Etapas de mi filosofía. Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (extracto)”, p. 35.

1944, año en que se publica la primera edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, hasta 1983, se va configurando su última etapa, llamada por él mismo *metafísica*:

*Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica.*¹⁴

Esta tercera etapa significa mayor madurez y originalidad en el pensamiento de Zubiri, dentro de la cual valdría la pena distinguir varios momentos; sin embargo, está centrada en las grandes obras del filósofo vasco: *Sobre la esencia* y los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*,¹⁵ a las que completan importantes publicaciones póstumas e importantes estudios inéditos.¹⁶ Aunque se puedan reconocer diferentes fases de esta última y definitiva etapa, el núcleo central que vertebra y configura todo su sistema filosófico es *la realidad*, componente en apariencia modesto, que fue olvidado y vituperado en toda la tradición filosófica bajo el pretexto de un mayor esplendor conceptista. Pero qué es la realidad para el filósofo de San Sebastian.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 36.

¹⁵ La propuesta filosófica de Zubiri se fue configurando a lo largo de muchos años de trabajo e investigación. *Sobre la esencia*, obra publicada en 1962, representa un claro esfuerzo por indagar en la realidad como estructura sustantiva. Pero no es hasta los años ochenta, con la publicación de la *Inteligencia sentiente*, cuando se alcanza la mayor madurez desde donde se puede interpretar el complejo y sistemático edificio zubiriano. La *Trilogía* representó el culmen de la filosofía de Zubiri: al primer volumen de *Inteligencia y realidad* (1980) le siguen *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

¹⁶ Después de 1983, año en que muere Zubiri, sus discípulos, agrupados en el Seminario Xavier Zubiri y, después, en la Fundación Xavier Zubiri, inician la publicación de sus obras. La primera de ellas es *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986), *Estructura dinámica de la realidad* (1989), *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), *Espacio, tiempo, materia* (1996), *El problema teológico del hombre: cristianismo* (1997), *El hombre y la verdad* (1999), *Primeros escritos (1921-1926)* publicados en el año 2000, *Sobre la realidad* (2001), *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* publicado en 2003, *El hombre: lo real y lo real* (2005), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (2006), *Cursos universitarios. Volumen I* (2007), etc. Para una consulta más amplia sobre la bibliografía de Xavier Zubiri y lo que sobre él se ha publicado se puede consultar el sitio web de la Fundación X. Zubiri: www.zubiri.net

1.1. Planteamiento introductorio a la *filosofía de la realidad*

Si la filosofía es, de manera metafórica como lo refiere Juan Bañón, un viaje a lo profundo,¹⁷ podemos decir que la trayectoria intelectual de Zubiri ha marchado hacia la superación de la *logificación de la inteligencia y entificación de la realidad*, ese es su gran interés. Para enfrentar esta gran falla en la que ha “resbalado” la historia de la filosofía, Zubiri propone su tesis de *congeneridad radical entre la inteligencia y la realidad*.¹⁸ Esta aportación supone que inteligencia no sería juzgar, sino actualizar la realidad en nuestra aprehensión sentiente, la inteligencia es la aprehensión de las cosas como reales, y la inteligencia aprehende las cosas en impresión (de ahí su carácter sentiente). La congeneridad nos habla de una *actualidad común* entre la inteligencia y lo inteligido. Esta relación entre inteligencia y realidad coloca a Zubiri en un peculiar realismo. De esta manera la *noología* (entendida como saber de la inteligencia) y la *metafísica* (como saber de la realidad) se convierten en los dos pilares del edificio zubiriano.¹⁹

La realidad de la que nos habla Zubiri no es algo que envuelva a todas las cosas, como una especie de océano en donde nos encontramos, tampoco es algo abstracto y absoluto que está por encima de las cosas.²⁰ Como lo señala Bañón, para comprender la propuesta zubiriana tendríamos que *“comenzar por privar de sustantividad a la palabra ‘realidad’. Porque no es lo ‘absoluto’. No es una magna entidad de la que las demás cosas formaran parte. No es algo vaporoso y etéreo que flota por encima de todas las cosas. En rigor no es nada al margen de las cosas reales en las que está. Por eso habrá que hablar de la realidad de ‘esta’ cosa. La realidad comienza siendo un momento, entre otros muchos, que tiene ‘esta’ cosa presente en nuestra aprehensión”*.²¹

¹⁷ Cfr. Juan Bañón, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, p. 74.

¹⁸ Vid. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1999. La tesis de la congeneridad entre intelección y realidad es nuclear en el pensamiento de Zubiri. Dicha tesis refiere, primero, que el estudio de la intelección no tiene prioridad sobre el estudio de lo real (ni viceversa); segundo, que la intelección no tiene prioridad sobre el “de suyo” (ni viceversa).

¹⁹ Bañón, en la obra citada en la anterior nota a pie de página, le ha dado seguimiento a la evolución e implicación mutua entre la idea de inteligencia y de realidad en Zubiri. Este desarrollo paralelo tiene repercusiones fundamentales, pues cualquier cambio en la idea de inteligencia tiene repercusiones en la idea de realidad, lo mismo al contrario.

²⁰ En el desarrollo del presente capítulo se distinguirá mejor la realidad como *formalidad* y lo real que hace referencia a las cosas reales. Son estas últimas las que se actualizan en nuestros actos de aprehensión como realidad.

²¹ Juan Bañón, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, pp. 91-92.

En el análisis de la inteligencia que realiza Zubiri muestra que ésta aprehende las notas de la cosa como “de suyo”. Es decir, se trata de que algo me está presente como “otro”, no es mío, es “de suyo”, le pertenece a la cosa. “*La realidad, pues, consiste en el ‘de suyo’ de lo que está dado, de ‘esta’ cosa actualizada en nuestra aprehensión*”.²² Esta realidad tiene carácter *trascendental*,²³ lo cual quiere decir que no sólo coincide con la realidad de otras cosas en ser “de suyo”, en poseer una realidad propia e irreductible a cualquier otra, sino que está abierta hacia ellas. Por estar abierta es dinámica. Dinamismo no es cambio sino el “dar de sí de la realidad”.

Zubiri se opone a ciertas concepciones para las cuales lo real es sujeto o soporte, substancia, “macro concepto”. Lo real es sustantividad: notas y estructura. Las notas estructuradas están actualizadas como constelación de notas, a la unidad de notas así consideradas en tanto que tienen suficiencia en la aprehensión para ser real es lo que propiamente Zubiri denomina “sustantividad”.

A estas alturas de la exposición se podrá caer en la cuenta de la importancia de los dos pilares que sostienen la propuesta zubiriana y de la relación que se da entre ambas: Filosofía de la Inteligencia y Teoría de la Realidad.²⁴ Es claro que la primera le sirve para presentar la segunda, la cual intenta analizar y descubrir la realidad, su estructura, etc., “esa presencia olvidada”, eso que es lo “más cercano y lejano”. Complementemos lo que se entiende por Teoría de la Realidad con el siguiente apartado que habla de la inteligencia y su objeto, Ellacuría afirma que son estos dos elementos (inteligencia y objeto) los que nos dicen qué tipo de filosofía se está construyendo.

²² *Ibidem*, p. 98.

²³ La transcendentalidad es un carácter de la realidad, que es formalidad. La índole formal de la transcendentalidad nos descubre cuatro momentos constitutivos: *Apertura*: (formalidad abierta) la cosa real en cuanto real es “más” que su contenido actual. *Respectividad*: es ser real tan sólo respectivamente a esto y a lo otro. *Suidad*: abierta respectivamente a la cosa misma, con “su” contenido. *Mundanal*: hace de “su” realidad un momento de “la” realidad del “mundo”. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, pp. 113-126.

²⁴ No se trata de una “teoría” como sistema conceptual o especulativo aislada de las prácticas concretas del hombre. De hecho lo más valioso de la propuesta zubiriana no es la construcción teórica sobre ciertos actos, sino el análisis de los actos y el apego a lo que en éstos se nos da. En este sentido Zubiri es fiel al ideal fenomenológico, búsqueda radical más allá de todo presupuesto previamente dado. Por otra parte, en los apartados sobre el *Acercamiento a la Teoría de la Realidad* y la *Aproximación a la Filosofía de la Inteligencia* quedará explicado más ampliamente lo que aquí se entiende por ambas.

1.2. Acercamiento a la Teoría de la Realidad

Ignacio Ellacuría escudriña en la estructura formal de la inteligencia y su objeto para descubrir qué tipo de filosofía y de objeto es el que nos propone Zubiri. La idea de Filosofía en Zubiri sufrió una evolución, al principio éste manejó como objeto de su filosofía al ser. Más tarde él reconoció algo que “está más allá”: la realidad. Precisamente ese va a ser el gran problema de la filosofía, no partir de un objeto ya dado, como sí lo hace la ciencia, la tarea de la filosofía es buscar su objeto. Pensar filosóficamente para Zubiri no es conceptualizar una realidad que se observa a distancia, sino dejarse arrastrar por la fuerza de lo real y adentrarse en una especie de investigación progresiva hacia el descubrimiento (nunca definitivo, siempre aproximativo) de las estructuras profundas de la realidad.

Ahora sí podemos hacer una distinción más precisa entre Filosofía de la Inteligencia y Teoría de la Realidad. Intentar obligar a la inteligencia a entrar en sí misma es hacer una Teoría de la Inteligencia, al analizar el acto de intelección. Mientras que la Teoría de la Realidad estudia el objeto de la intelección, y se pregunta por lo último que fundamenta las cosas reales: la realidad. Intenta descubrir cuál es la estructura de la realidad. Esta metafísica como filosofía de la realidad valora lo físico, tratando de penetrar en lo “último” de las cosas reales.

Lo principal no será ni el ente, ni el ser, sino la realidad, la metafísica tendrá que ser una forma de realismo y no de logicismo. La filosofía de Zubiri reconoce positivamente lo “físico”, físico no es lo natural como opuesto a lo artificial o técnico (Aristóteles), ni lo que tiene *physis* (naturaleza propia), para entender lo físico bastará por el momento tomarlo como sinónimo de real. Lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Aquí cabe añadir que la metafísica que propone Zubiri no será una “supra-física”, sino una “trans-física”: una reflexión “allende” la aprehensión tratando de penetrar en lo último de las cosas reales.

En la introducción de la obra *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Zubiri nos plantea de una manera muy general qué es lo que entiende por metafísica y cuál es su objeto propio, la manera de hacerlo es interrogando a cada uno de los cuatro vocablos

del título de la obra. En esta parte Zubiri hace un recorrido por los diferentes *horizontes* en el que se ha planteado la problemática de la metafísica: el horizonte helénico de la *movilidad* y el horizonte cristiano de la *creación*.²⁵

La cuestión de los horizontes es de suma importancia, ya que cada uno de ellos va legando posibilidades al siguiente, el problema es cuando un horizonte le trasmite un cuerpo conceptual a otro para tratar problemas propios del horizonte que recibe el cuerpo conceptual, entonces se llega, por ejemplo, a pensar y tratar problemas a “la griega” en un mundo cristiano. También el problema es deslindar lo propio de cada filosofía. La crítica que hace Zubiri sobre todo al horizonte cristiano y al moderno es que no han sido capaces de crear con cierta originalidad sus conceptos propios desde las posibilidades que nos ha legado la historia, para tratar problemas que le pertenecen a su horizonte. En este sentido la metafísica queda enmarcada como un problema “*horizónico*”. A partir de esta problemática Zubiri se ve lanzado a hacer la metafísica, ya que no es algo que está dado.

En nuestra tarea por seguir profundizando en la metafísica de Zubiri, lo primero que hay que decir al preguntarnos por ésta es que ya la misma palabra se compone de dos partes: “*Metá*” y “*Física*”. El “*Metá*” apunta hacia lo “allende”, es ir a lo que no es obvio, “más allá de lo obvio”. La metafísica de Zubiri va hacia lo “diáfano”, es decir aquello que es algo constitutivo de las cosas, que es fundamentalidad, “*es la claridad misma que tienen las cosas*”.²⁶ La dimensión más importante de esta “diafanidad” es la transcendentalidad. En este sentido, la marcha de la filosofía tendría por tarea el ir a lo “diáfano”, pero como lo “diáfano” alude a lo que es tan claro requerimos de una visión violenta para acceder a esta dimensión.²⁷ Continuando con la otra parte de la palabra metafísica que sería: “*Física*”, es ir allende a las cosas “tales como son”, el tales como son traduce la palabra “*Físico*”.

Zubiri en su libro *Estructura Dinámica de la Realidad*, intenta mostrar que la estructura de la realidad es *dinámica en y por sí misma, da de sí*. Al mismo tiempo que se introduce

²⁵ Cfr. Xavier Zubiri, *Los Problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, pp. 9-37.

²⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁷ Xavier Zubiri señala que la visión de lo trascendental supone violencia. Porque esta dimensión trascendental no es una cosa obvia, sino algo que está en todas las cosas. Además es *visión violenta* porque se trata de ver “la claridad”, pero “sin salirnos de la claridad misma”. En definitiva la metafísica no pretende sacarnos de las cosas sino retenernos en ellas, en su diafanidad. Cfr. Xavier Zubiri, *Los Problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, pp. 23-24.

en el problema del devenir, tal problema ha sido tratado por la filosofía clásica como una cuestión ontológica (tiene que ver con el ser y el no-ser). Zubiri critica esta postura y sugiere que el ser es “*ulterior*” a la realidad. En este mismo apartado señala que la realidad no es una sustancia, ni un “macro concepto” que permanece “debajo de”, sino que es un *sistema constitucional de notas*, a esto es a lo que ha llamado *sustantividad*.²⁸

Al señalar que la realidad es previa al ser, lo que esta diciendo es que el problema del devenir no afecta al ser sino a la realidad. El dinamismo está en la realidad y no en el ser. El ser es ante todo actualidad, como actualidad es ulterior a lo real. Por otra parte la realidad al entenderse como *sustantividad estructural* se contrapone a lo que Aristóteles entendía, ya que no se trata de una sustancia que sustente accidentes “inherentes” a un sujeto, ni tampoco corresponde a lo señalado por la filosofía moderna: predicados de un objeto. Se trata más bien de una *sustantividad estructural* y ésta es la que deviene por y en su estructura, es un sistema “*constructo de notas*” en donde cada nota es “*nota de*”, hay una co-determinación mutua entre sí. Zubiri distingue en orden de importancia entre notas *constitutivas*, *constitucionales* y *adventicias*. Lo que él ha llamado *esencia* es el sistema básico primario sobre el que esta montada toda *sustantividad*, todas aquellas notas necesarias y suficientes para que aquella *sustantividad* sea lo que es.²⁹

1.3. Aproximación a la Filosofía de la Inteligencia

Señalamos arriba que el saber y la realidad son en su misma raíz congéneres. En la propuesta de *inteligencia sentiente* Zubiri afirma:

*El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’. Y saber es aprehender algo según esta formalidad.*³⁰

²⁸ Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, pp. 31-67.

²⁹ Vid. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1972.

³⁰ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 10.

Este carácter “congénere” permite a Zubiri recorrer dos caminos complementarios, el de la metafísica que indaga sobre la ultimidad y radicalidad de lo real, y que de alguna manera viene a identificarse con la actitud filosófica que en su penoso esfuerzo va construyendo su *objeto*, el cual siempre es mayor o es “más” que toda conceptualización o explicación sobre el mismo; la otra senda por donde transitó Zubiri, y que es clave de todo su sistema, es la *inteligencia sentiente*; con ella se desmonta toda una tradición filosófica que contrapone la *inteligencia* (en tanto que concipiente) a la *sensibilidad*.

Zubiri critica el hecho de que la sensibilidad ha sido caracterizada, y en consecuencia mal vista, por el carácter efímero y cambiante de sus contenidos. De tal manera que se ha generado una distinción entre inteligencia y sensibilidad que termina por volverse oposición. Para esta perspectiva, errada a juicio del filósofo vasco, la inteligencia como “facultad” exclusiva del hombre sería la instancia que define lo que es la realidad (se establece una identidad entre realidad y racionalidad) y ésta está más allá de los datos caóticos y engañosos de los sentidos.

En esta larga tradición filosófica, que el filósofo vasco cuestiona, existe otra vertiente, de corte más bien realista, en donde se observan las cosas de otra manera al suponer una inteligencia “sensible”. Los sentidos dan “a” la inteligencia lo que esta va a inteligir. Y desde una inteligencia concipiente, el objeto primario es lo sensible dado por los sentidos “a” la inteligencia, en la cual el acto propio es concebir y juzgar lo dado a la inteligencia (Logos), es la logificación de la inteligencia. Ambas posturas, la de la inteligencia sensible y la de la inteligencia concipiente son criticadas desde la propuesta de la inteligencia sentiente. Ésta dará cuenta de la intelección “en” el sentir mismo. No hay objeto dado “a” la inteligencia, sino objeto dado “en” la inteligencia misma. Lo primario y radical del inteligir no es el conceptuar, porque la aprehensión es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real.

Es así que, según Zubiri, la filosofía desde sus orígenes no ha dado respuesta a lo que es el inteligir y el sentir. Ha opuesto el sentir al inteligir, sin llegar a preguntarse por su esencia, por lo que su presunta oposición queda en el aire. Por lo tanto, será necesario dilucidar qué es inteligir y sentir indagando en el acto de aprehensión mismo. Ya que sentir e inteligir es un solo acto de aprehensión. La esencia y diferencia del sentir e inteligir la vamos a

encontrar en el acto de aprehensión. La diferencia es de orden *modal* dentro de la aprehensión del mismo objeto.

Los párrafos anteriores sólo han planteado, *grosso modo*, el problema que Zubiri desea enfrentar. Su punto de partida será el análisis del acto de inteligir, en y por sí mismo. De esta manera nuestro autor suspende en principio toda explicación teórica, lo que hace es una descripción meticulosa del acto mismo en que aprehendemos cualquier cosa o nos aprehendemos a nosotros mismos.³¹ No es aquí el lugar para presentar una síntesis de la compleja disección que hace el filósofo ibero del acto de intelección, esto daría lugar a otro trabajo. En este sentido sólo nos centraremos en algunas de las tesis fundamentales de la inteligencia sentiente. Después de esta conveniente aclaración volvamos a la propuesta de Zubiri.

1.3.1. Punto de partida: el análisis del acto de intelección

La intelección es un acto. Dicho acto no es producto de una facultad, ni es tampoco un acto de conciencia. La intelección es un “darse cuenta” de algo que ya está presente. El “darse cuenta” no es un acto es sólo un momento. No podemos hablar de dos actos, sino de dos momentos: la unidad indivisa de estos dos momentos es el “estar” presente de algo del que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad es, pues, de dos momentos: “*está*” (carácter físico y no sólo intencional de la intelección) “*estoy*” (yo estoy, “con” y “en”, la cosa está quedando en intelección). La unidad de este acto de “estar”, en tanto que acto, es lo que constituye la aprehensión. No es teoría es un hecho.³²

Antes de seguir, es conveniente señalar que “*la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente*”.³³ La conciencia entendida desde la postura zubiriana queda subordinada a la presencia, al “estar” de las cosas y no al contrario. Lo fundamental es que me están presentes las cosas.

³¹ Cfr. *Ibidem.*, pp. 19-26.

³² Cfr. *Ibidem.*, p. 22.

³³ *Ibidem.*, pp. 21-22.

1.3.2. La aprehensión sensible

Hasta aquí no se ha señalado qué es el sentir y en qué consiste. En el animal (tanto humano como no humano) se puede decir que el sentir es un proceso en el cual se distinguen tres momentos básicos: *suscitación* (lo que desencadena una acción), *modificación tónica* (determinada por la suscitación que modifica el tono vital), *respuesta* (es un momento accional). Los tres momentos forman parte de un proceso unitario en donde sentir será aprehender algo que queda afectándonos impresivamente. “*La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: impresión*”.³⁴ Esta impresión se analiza en tres momentos constitutivos: *afección* (el sentiente es afectado por algo, lo padece, es pasivo con respecto a él), *alteridad* (la afección hace presente ese algo como ‘otro’ - *alter-* que el sentiente), *fuerza de imposición* (la nota o notas se impone al sentiente. Es lo que suscita el proceso del sentir).

Los modos de la aprehensión se distinguen por la formalización. En el animal se da una aprehensión estímulo, en el hombre una aprehensión de realidad.³⁵ Para explicar el segundo modo, que es el que nos interesa, es necesario volver a la idea de realidad.

Sobre la idea de realidad, hay que decir que es formalidad. “*Formalidad de realidad o realidad es formalidad del ‘de suyo’ como modo de quedar en la aprehensión*”.³⁶ Es modo de quedar “en propio” de mi aprehensión y de la realidad misma. Realidad: lo aprehendido pertenece formalmente, “en propio”, a la cosa misma aprehendida. La “nota” es lo notado en propio.

Sentir e inteligir son dos momentos de un solo acto, de la impresión de realidad. Se trata de una unidad. No es una síntesis como lo plantea Kant. La propuesta de Zubiri insiste en dos

³⁴ *Ibidem.*, p. 31.

³⁵ Todo animal aprehende en sus sentidos las cosas del medio en que se encuentra y las formaliza como estímulos: como signos para una respuesta. El animal humano, por su nivel de desarrollo cerebral y de formalización, aprehende en sus sentidos las cosas del medio y las formaliza como realidades: no son meros signos para una respuesta, sino características que pertenecen “de suyo” a la cosa aprehendida. Por lo tanto, *formalización* alude a la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido de determinada forma, también hace referencia al “quedar” de un contenido en su formalidad propia, como algo “otro” (independiente y autónomo) en la aprehensión.

³⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 60.

momentos: el momento sentiente y el momento intelectual “de realidad”. Sentir es formalmente aprehender algo en impresión. Inteligir es aprehender algo como real. Sentir e inteligir se inscriben en una unidad formalmente estructural. Porque es el sentir el que siente la realidad y es el inteligir el que intelige lo real impresivamente. En otras palabras diríamos que el modo de sentir es constitutivamente inteligente y la inteligencia que aquí no ocupa es constitutivamente sentiente.

La impresión de realidad nos viene dada por diversos sentidos. Zubiri nos habla de once sentidos en su obra *Inteligencia y realidad*. Cada uno de ellos es distinto, y todo ellos constituyen una sola y misma intelección sentiente de realidad. Los diversos sentires no están yuxtapuestos, sino que se “recubren” total o parcialmente. La unidad de estos sentires ya está constituida por el hecho de ser modos de aprehensión de realidad.³⁷

El acto aprehensor de realidad es exclusivo, elemental y radical de la inteligencia humana. Es el origen de la intelección. Vale la pena aclarar que sentir e inteligir no son lo mismo, eso no quiere decir que se oponen como lo pensó la filosofía antigua y moderna. En donde sí se encuentra una oposición es entre el *sentir intelectual* y el *puro sentir*. Este último sería la aprehensión de algo en formalidad de estimulidad.

³⁷ Presentamos un esquema de los diversos modos de intelección modalizados por la diversidad de los sentires. Por su parte el “hacia” determina modos específicos de intelección.

Los modos de presentación de la realidad: SENTIR INTELECTIVO	SENTIDOS	Los modos de presentación de la realidad: INTELECCION SENTIENTE
presencia eidética	visión	videncia
noticia	audición	auscultación
frucción	gusto	aprehensión fruitiva
rastro	olfato	rastreo
nuda realidad	tacto	tanteo
"hacia"	kinestesia	tensión dinámica
temperie	calor/frío	atemperamiento
afección	dolor/placer	afeccionamiento
posición	sensibilidad laberíntica	orientación
intimidad	cenestesia	intimación

1.3.3. Intelección sentiente

La tesis fundamental de la propuesta zubiriana es que la función específica de la inteligencia es aprehender las cosas como reales. En el acto de intelección las cosas se hacen presentes en nuestros actos como independientes de los mismos (como siendo “de suyo”, hay una alteridad radical), esto permite distinguir entre la cosa actualizada en el acto y el acto mismo en que ella se actualiza. Esta actualidad (carácter de actual, momento físico de lo real) es el estar presente de algo en algo desde sí mismo.

Por tanto no hay dos actualidades, la de la cosa y la de la intelección. Sólo hay una que es unidad: la de lo inteligido y de la intelección. Zubiri da un ejemplo: que esta piedra esté presente en mi visión es lo mismo que estar viendo esta piedra.³⁸ La actualidad en intelección sentiente, es “a una” actualidad de lo inteligido y de la intelección. Es una misma actualidad. Una “mismidad numérica, es decir, una comunidad de mera actualidad en donde lo inteligido y la intelección son numéricamente la misma (estoy-está). En intelección sentiente se da una actualización de las cosas reales y de mi propio acto (también es realidad de mi acto). Y así es como estoy en mí. Anclados en esta plataforma la posibilidad tanto de la introspección como de la extrospección se funda en la actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual sentiente.³⁹

Dentro del acto intelectual, Zubiri distingue tres modos de “actualizar” la realidad, a los que denomina, *aprehensión primordial*, *logos* y *razón*.⁴⁰ No se trata de actos independientes, sino modos diferenciados que aparecen en el análisis del acto intelectual. Estructuralmente son sucesivos, lo cual quiere decir que la aprehensión primordial de realidad funda los modos “ulteriores” de actualización.

La “ulterioridad” consiste en inteligir qué es “en realidad” lo ya aprehendido “como real”. Es insuficiente la aprehensión de algo como real. Por eso tenemos que ir a ver lo que eso real es “en realidad”. Lo que algo es “en realidad” es un enriquecimiento de lo que algo es

³⁸ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 156.

³⁹ Cfr. *Ibidem.*, pp. 155-159.

⁴⁰ Hay unidad de estos tres modos: cada uno de los dos últimos está apoyado en el anterior y lo incluye formalmente. Esta unidad no es de estratificación, ni lineal, ni de sucesión, sino estructural. Esta estructura es algo que enriquece la impresión de realidad.

“como realidad”, se puede hablar de una “expansión” de lo real aprehendido ya en aprehensión primordial de realidad.

Cabe subrayar que con el *logos* y la *razón* “no se trata de ‘otra’ intelección, sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada por así decirlo”.⁴¹ *Logos* y *razón* son sólo modalizaciones del único acto de intelección sentiente: la aprehensión primordial de realidad. De esta manera el lenguaje, los razonamientos, las teorías, pensamientos, etc., estarían fundados y desarrollados en la modesta capacidad de sentir las cosas como reales en la aprehensión primordial de realidad.⁴²

2. La Filosofía de la Inteligencia: acceso de alteridad

Hasta aquí hemos intentado situar a Zubiri, toca ahora calificar al filósofo (de manera justificada) como pensador de alteridad. La puerta de entrada para hablar de alteridad en Zubiri es la filosofía de la inteligencia. En el apartado anterior señalamos que las cosas se presentan en la aprehensión como siendo en propio o “de suyo” aquello que son, por tanto como siendo reales. La realidad, pues, consiste en el “de suyo” de lo que está dado, de “esta” cosa actualizada en nuestra aprehensión. De modo que la actualidad común entre la inteligencia y lo inteligido es el lugar originario para pensar la alteridad y la diferencia en Zubiri. Pues la realidad de las cosas queda como alteridad radical, irreductible a la inteligencia y ésta (mi propio acto) se actualiza en la cosa. Por eso se habla de actualidad común. Este proceso nos remitió a la tesis nuclear del sistema zubiriano: la congeneridad entre el saber y la realidad.

⁴¹ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 256.

⁴² La idea central, que recorre las numerosas páginas de la filosofía de la inteligencia en Zubiri, es que la intelección humana es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. En el análisis del acto intelectual Zubiri señala tres modos de actualización de las cosas: aprehensión primordial, *logos* y *razón*. La aprehensión primordial es la que describe sobre todo en el primer volumen de la *Trilogía (Inteligencia y realidad)* y consiste en aprehender algo como real. El *logos* correspondería al segundo volumen, *Inteligencia y logos*, y desemboca en la afirmación de algo sobre algo, es decir, sirve al hombre para decir lo que las cosas son dentro del horizonte de un campo, a través de afirmaciones, juicios, proposiciones, etc. Finalmente el tercer volumen (*Inteligencia y razón*) da cuenta de la *razón* como intelección de lo real en profundidad; con lo alcanzado por el *logos* la *razón* busca el *fundamento* de lo que la cosa es. Todo este proceso intelectual queda abierto a nuevas búsquedas y mayores profundizaciones, pues está sujeto al carácter dinámico y trascendental de la realidad.

Ciertamente el autor en cuestión no puede ser enmarcado dentro de las diversas propuestas de la subjetividad, ámbito en donde parecen circunscribirse la mayoría de las filosofías contemporáneas de la alteridad,⁴³ instalarlo en ese horizonte sería dejarlo en una de las etapas que dice haber superado, la fenomenología. Las corrientes de la subjetividad se mueven en una relación entre *mismidad* - *alteridad*.⁴⁴ Según el tipo de pensamiento del que se trate se le otorga mayor relevancia a uno de los dos polos de la relación para fundar y constituir al propio sujeto. Recordemos, por ejemplo, que en Levinas se establece una relación asimétrica en donde el Otro hace que el yo sea sujeto, es obvio que el punto que se privilegia en este caso es el de la alteridad.⁴⁵ Otras filosofías pondrán el acento en la subjetividad con respecto a la alteridad, etc.

La perspectiva de Zubiri es diferente, pues no trata, en principio, de un sujeto que va cobrando sentido en su relación con lo “otro”, más bien plantea en la intelección sentiente una superación del dilema “Sujeto” (*mismidad*) – “Objeto” (*alteridad*, lo “otro”), en la actualidad común de lo inteligido en el acto de intelección. Por otra parte, la alteridad en la noología zubiriana no dice en primera instancia referencia a un “mí” (mi subjetividad) sino versión inmediata a ella, porque lo actualizado en nuestros actos queda como radicalmente otro e independiente de nuestros actos, (las cosas se nos hacen presentes en la aprehensión con independencia y autonomía, “quedan” como algo “autónomo” en el sentiente). Por ello decíamos arriba que la filosofía de la inteligencia es acceso para abordar esta alteridad que es raíz de toda circunstancia y de cualquier mismidad, ya que el ámbito de la formalidad de alteridad es la apertura a todo lo demás, incluyendo la propia mismidad, las cosas, etc. En definitiva, estamos abiertos y poseídos en la intelección por una alteridad originaria, que en esa misma apertura o formalidad de realidad nos lanza a una intelección campal y racional.

⁴³ Vale la pena remitirnos al primer capítulo de este trabajo para destacar las variopintas corrientes de la subjetividad que han irrumpido en el siglo XX. Desde luego que nuestra referencia es sumamente introductoria, ya que por las limitaciones de esta investigación hemos dejado fuera a autores tan relevantes como Derrida.

⁴⁴ Cfr. Jordi Corominas, *Ética Primera. Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 285-289.

⁴⁵ Aunque en Levinas habría que reconocer, como bien lo señala Juan Bañón, que el “*ir más allá del ‘ser’ es también ir más allá del sujeto (...)* Puesto que el sujeto ha sido el lugar en el que se establece todo lugar, Levinas cree estar desmontándose así a un no-lugar, a un más allá de todo lugar. Puesto que el sujeto ha sido concebido como actividad, habrá que articularlo ahora como pasividad absoluta”: Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, p. 133. Que el sujeto sea pasividad absoluta significa que todo le viene de otra parte que de sí mismo.

Sería interesante profundizar en el análisis de esta alteridad primordialmente aprehendida en los modos ulteriores de la intelección, *logos* y *razón*. Desafortunadamente la brevedad y los límites de este trabajo exceden estos intereses, quedan pues pendientes estas tareas para otro momento. Por ahora nos es suficiente con plantear que en el modo de intelección del *logos*, reactualizamos las cosas campalmente,⁴⁶ y esta actualidad campal remite en su origen a la misma apertura de lo real, a su trascendentalidad, a su respectividad. Quiere decir que la actualización de la alteridad del campo, no es propiamente la distinción entre un sujeto y un objeto, simplemente, la cosa real, por el hecho de ser real remite “de suyo” a otras realidades, incluyendo la suya propia. De esta manera nos seguimos moviendo en un momento previo a toda distinción entre interior y exterior, subjetiva y objetiva.

Sin embargo, el proceso intelectual se ve empujado por la apertura de la *razón*, quien invita a ir más allá del *logos*, pues ahora se trata de averiguar en profundidad en qué consiste esta alteridad real. Se trata de una razón sentiente, que no se opone a la alteridad constitutiva, sino que prosigue su mismo impulso en actualización problemática; se trata ahora de marchar allende lo aprehendido a la alteridad primordial y campal, es así que este modo ulterior de intelección va en búsqueda del fundamento. Los resultados de la razón son provisionales e históricos, pues este camino inquiriente “hacia” la realidad no se somete a resultados definitivos, la realidad siempre es más que cualquier representación racional.⁴⁷ De esta manera la alteridad radical guarda su autonomía e independencia, al mismo tiempo que resiste la pretensión moderna que afirma lo “otro” como un momento de un sujeto o de una inteligencia.

Las anteriores pinceladas sobre la alteridad invitan a pensar que, dada la importancia que Zubiri le otorga a esta noción en su peculiar propuesta realista, éste puede ser adjetivado

⁴⁶ La noción de *campo de realidad* es fundamental en Xavier Zubiri. Definir el campo nos lleva primero a expresar que éste es un momento dimensional de la cosa real. Es algo determinado por cada cosa real, en dos aspectos: 1º. Está determinado por la cosa real misma, y en su virtud la realidad es algo abierto en sí misma. 2º. Determinado por la cosa real, es un campo que aloja a todas las cosas reales sentidas. Es algo que abarca a todas las cosas, es ámbito de realidad. Xavier Zubiri subraya que “*el campo es ante todo y sobre todo un momento de la formalidad de realidad de cada cosa real*”: Cfr. *Inteligencia y logos*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, p. 21.

⁴⁷ La razón en su tarea de búsqueda, es creadora, construye libremente lo que la realidad en profundidad “podría ser”. Este crear de la razón no es sobre el carácter mismo de realidad, pues ya se está, lo que se construyen son contenidos y a su vez estos contenidos quedan realizados.

originalmente como filósofo de alteridad, pero en el horizonte de lo “real”. Analicemos detenidamente esta cuestión.

2.1. En el horizonte de lo “real”, pensador de alteridad

Para Jordi Corominas es sumamente significativo el empleo que hace Zubiri, al hablar de la inteligencia sentiente en la Trilogía, de la expresión *formalidad de realidad* o *formalidad de alteridad*. La primera es la más empleada, aunque a medida que avanza utiliza más la segunda fórmula, sobre todo en *Inteligencia y razón*.⁴⁸ Corominas nos advierte que tal uso no es mera casualidad, de alguna manera estas nociones colocan a Zubiri en los principales debates del siglo XX, pues la alteridad es una de las más importantes categorías en donde se reconocen una serie de filosofías contemporáneas, diversas entre ellas pero agrupadas en la afirmación de la diferencia. Mas en Zubiri no podemos colocar su propuesta de alteridad, como ya lo habíamos señalado, en el horizonte de la subjetividad fenomenológica. Pues la posición originaria de éste está más allá del sujeto.

El esfuerzo por inteligir la alteridad sin sucumbir a la reducción de ésta en la autoposición de un sujeto, lleva a que ubiquemos a Zubiri, en palabras de Víctor Manuel Tirado San Juan, como un pensador “de después de la modernidad”.⁴⁹ No sólo por considerar que la modernidad es la máxima expresión o culmen de todo un proceso en la historia de la filosofía que ha logificado la inteligencia y entificado la realidad, sino también porque los positivos esfuerzos por pensar al “otro” no han acabado de salir del sujeto (categoría central de la modernidad) que permanece idéntico a sí mismo.

En opinión del propio Zubiri la crisis de la razón moderna ha dejado al hombre en una singular condición histórica: *“Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”*.⁵⁰ No vamos a entrar ahora en las múltiples causas del fracaso de la modernidad cuyo eje fundamental es una peculiar forma de conceptuar la razón. Sólo mencionamos que Zubiri

⁴⁸ Cfr. Jordi Corominas, *op. cit.*, p. 285.

⁴⁹ Cfr. Víctor M. Tirado San Juan, “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, pp. 173-180.

⁵⁰ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 56.

tiene clara conciencia desde sus primeros escritos filosóficos del fracaso de este proyecto. Y entre los varios aspectos que señala el pensador vasco como originantes de este ocaso menciona el haber montado la razón sobre sí misma, es decir, la pretensión de reflejar a través de la razón lo que la realidad es, como si ésta fuera un espejo “autónomo” que se pasea por la realidad y dice lo que son las cosas. En este mismo sentido J. Corominas recoge críticas expresas de Zubiri a tres concepciones de la razón en la filosofía moderna: “*la razón empírica, esto es, que la razón no puede exceder los límites de lo dado empíricamente; la razón racional o dialéctica, que pretende alcanzar el todo de la realidad; y la razón histórica que se considera a sí misma como un germen histórico que se va desarrollando*”.⁵¹

Incluso la respuesta de Husserl y Heidegger, críticos de la modernidad, no deja de ser para Zubiri insuficiente.⁵² El “padre” de la fenomenología termina por “sustantivar la conciencia”, lo que en otras palabras significaría que todo “otro” queda reducido a ésta, ya que el yo es el que entiende, constituye o pone el sentido al objeto intencional. Heidegger, por su cuenta, critica esta noción husserliana de sujeto con el *Dasein*, Ser-ahí; para él ya no habrá propiamente un *subjectum* con consistencia propia, sino que el hombre sólo está abierto a los entes del mundo y su propia posibilidad, es decir, hay una versión al mundo y a su temporalidad en la *comprensión* como forma primordial de apertura al ser.⁵³ Zubiri entrará en una fase madura cuando se convenza de que la propuesta heideggeriana de una ontología fundamental, lejos de ser la solución, es parte de la misma crisis al seguir presa de una vía que da prioridad al ser, pues hay algo que está más acá del ser, se trata de la *realidad* que lo funda.

En definitiva, es desde la propuesta realista, investigada y desarrollada en toda una larga vida de esfuerzo filosófico, desde donde hay que calificar a Zubiri como pensador de

⁵¹ Jordi Corominas, *op. cit.*, p. 281.

⁵² Zubiri comparte con el último Husserl el diagnóstico de crisis en el que se encuentra la humanidad en las primeras décadas del siglo XX. No hay que olvidar que “*Husserl considera que la cultura europea está en crisis precisamente porque la modernidad ha convertido a la razón en una razón cosificada, positivista, incapaz de elevarse por encima de los hechos para alcanzar el nivel normativo, de telos de la humanidad con el que nació originariamente para desvelarnos los enigmas del mundo y de la vida*”: Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra. Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico”, p. 62. Por su parte Heidegger, va a instalarse en una posición crítica de la modernidad acusando a la metafísica tradicional de una onto-teología.

⁵³ Cfr. Víctor M. Tirado San Juan, “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, p. 178.

alteridad. Pues para éste el sujeto no es lo primero, sino el resultado al que se llega desde algo otro: “la” realidad. Ésta es la raíz del sujeto mismo.

2.2. El sujeto deriva de la realidad

Ya en el primer capítulo del presente trabajo, pasamos revista por una serie de filósofos que a través de sus aportes han puesto en la mesa de discusión el tema de la intersubjetividad, con sus reflexiones intentan descolocar al sujeto pensante y autosuficiente que heredó para la modernidad Descartes. Esta posición solipsista es superada por Zubiri, desde su peculiar forma de conceptualizar al sujeto. Este problema es tratado por el filósofo vasco desde diversas perspectivas (metafísica, antropológica, noológica), las cuales se complementan y se dan mutuo sentido. Por el orden de fundamentación que hemos venido haciendo retomaremos algunos elementos de la perspectiva noológica para indicar porqué la realidad aprehendida en el acto de intelección es la raíz misma de la subjetividad. Por lo tanto, el sujeto no puede ser concebido como piedra angular que funda todas las realidades. Porque, precisamente la reflexión noológica, muestra que en todo acto intelectual interviene un elemento irreductible a la subjetividad o a cualquiera de sus potencialidades constitutivas. Se trata de la alteridad radical que aprehendemos como “de suyo”.

Con las siguientes tres reflexiones de alguna manera complementaremos lo que ya hemos venido diciendo, pero enfocados ahora de una manera más particular a la cuestión del sujeto. Primero, Zubiri supera el clásico dilema entre *sujeto – objeto* mediante la aprehensión de realidad. Lo que se actualiza en la intelección es la realidad como alteridad, como “de suyo”, pero esta “presencia” o “estar” de la cosa en la intelección es al mismo tiempo co-actualización o actualidad común entre la inteligencia y la realidad. Ese “otro” que ella (alteridad en la inteligencia) no queda reducida al sujeto aprehensor, más aún este “estar” no supone ninguna modificación de sus propiedades o de su alteridad. La co-actualización no parte propiamente del sujeto, pues no es lo inteligido lo que está puesto por la inteligencia, sino que por la apertura de la realidad en la inteligencia *el hombre es sujeto*.⁵⁴

⁵⁴ Cfr. Oscar Barroso Fernández, “El problema de la alteridad en Xavier Zubiri”, p. 181.

Para una “filosofía del sujeto” el quedar de las cosa queda a su vez en otro quedar que sería en el de un yo subsistente que habitaría el acto.⁵⁵ El análisis zubiriano de intelección sentiente da para plantear el asunto de otra manera, pues no se trata de relacionar polos, ni mucho menos de privilegiar uno de estos: yo-tú; mismidad-alteridad; sujeto-objeto; interno-externo; adentro-afuera; etc. Sino que por la apertura de la formalidad de alteridad en la inteligencia, el hombre queda abierto no sólo a todas las cosas, también a sí mismo, pues además de estar vertido a todo lo existente en la intelección de una cosa se co-intelige a sí mismo;⁵⁶ se trataría por consiguiente no de dos posiciones o polos relacionados, en el mejor de los casos, sino de una sola actualidad que envuelve dos momentos: lo real que queda y el quedar mismo.

Segundo, en el ámbito de una filosofía de la inteligencia, no puede hablarse propiamente de un sujeto en sentido moderno, como algo subyacente y previo a sus actos. Tampoco se trata de un “yo”, concepto moderno que ha sido tradicionalmente relacionado con la conciencia y autoconciencia, en definitiva con las “filosofías del sujeto”. Muy pronto Zubiri rechazó en su creación filosófica todo idealismo, con las consecuentes vinculaciones a la noción del “yo” y de la “subjetividad”. Por lo tanto el plano subjetivo, como ya lo hemos repetido incansablemente, no es el punto de partida de Zubiri, pues lo que hay para él es un acto intelectual como co-actualidad de una realidad del mundo y de la propia realidad sustantiva humana como un hecho más del mundo.

El momento fundante no es pues el “yo”, sino el “estar” de la realidad en su alteridad. Esta alteridad (el “de suyo”) irreductible a toda subjetividad. En ese sentido el “yo” para Zubiri germina en el orto del acto intelectual, y se sustenta en la propia estructura psico-biológica que por la inteligencia es abierta, y en su manera de estar en el mundo se ve impulsado, por el “poder de lo real”, a configurar su propio yo a través de opciones.⁵⁷ El yo para Zubiri sólo es un momento o una dimensión de la persona.

⁵⁵ Cfr. Jordi Corominas, *op. cit.*, pp. 286-289.

⁵⁶ En el siguiente capítulo, de corte antropológico, expresaremos esta manera en que el hombre se co-intelige a través del concepto zubiriano de “suidad”. Pues por el tipo de realidad que es el hombre, éste se pertenece a sí mismo formalmente: ser “suyo” además de “de suyo”. Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998, pp. 110 y ss.

⁵⁷ Irremediablemente el hombre tendrá que enfrentarse a “la” realidad a “su” realidad, y ésta lo va a empujar a realizar su vida, de una forma u otra. Empujado por el *poder de lo real*. La realidad se me impone, me impele y determina en sentido positivo para que en cada acto me vaya configurando. Pues bien, esta ligazón constitutiva del hombre a la realidad es a lo que se le denomina religación. Si el hombre es un

Tercero, la distinción entre el hombre como *sujeto* y todo lo demás, sólo se da en Zubiri por la apertura de la inteligencia. Dicho de otra manera por la manera de habérselas con las cosas en tanto que realidades. Por ello, es en el horizonte de lo real, a partir de la actualidad entre inteligencia y lo inteligido como momento originario, de donde se deriva el sujeto.⁵⁸

Esta alteridad que se hace presente como lo “otro” en intelección sentiente, y que siendo lo más otro que ella (por lo tanto inapresable) es lo que posibilita que haga mi propia vida. Pues por la apertura de la realidad en la que nos encontramos instalados, en virtud de la inteligencia, de alguna manera nos fuerza a cargar y encargarnos de ella.

Hemos venido tratando la manera como las cosas se nos hacen presentes en su carácter de alteridad, como “de suyo”, dicho aborde se da en lo cotidiano y en la inmediatez de la aprehensión humana. Tal vez, esta visión pueda parecer sumamente modesta e incluso incómoda para otras propuestas filosóficas sobre la alteridad en donde la relación intersubjetiva en primera instancia es la que determina los resultados del proceso. Sin embargo, este tipo de planteamiento realista, entre otras consecuencias, podría plantear un cuidado de la alteridad como naturaleza o de la ecología. Ya que de entrada invita a pensar nuestra relación con las diversas “cosas” del medio ambiente no desde la posición antropocéntrica (hoy muy cuestionada por una serie de posturas que gestionan la sustentabilidad del planeta), sino como *solidaridad* con los ecosistemas, como apertura a la alteridad de la naturaleza que en íntima respectividad nos abre posibilidades para realizar la vida. Lo anterior supone ubicar positivamente al hombre como miembro del ecosistema global; superar el conflicto entre naturaleza y técnica, etc.

Las implicaciones de esta perspectiva afectan en diversos campos y ámbitos de la realidad humana. Mas no es el momento para apuntar las repercusiones que puede tener este punto de partida. De hecho el propósito de este segundo capítulo sólo ha sido una

animal de realidades según Zubiri, esto quiere decir que siempre está sometido al dominio de lo real: está *religado*. Me encuentro religado a la realidad en su poder. La *religación* es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un* Yo sino *mi* Yo. Es ante todo un hecho que afecta toda mi realidad humana (en todas sus dimensiones) desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales. Vid. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.

⁵⁸ Para una aproximación a lo que significa ser sujeto en la filosofía que aquí nos ocupa, véase: “Subjetividad: la idea de sí mismo”, en: X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, pp. 124-139.

contextualización que ayude a tratar nuestra siguiente entrega: El “otro” en la antropología de Zubiri. Porque la manera de concebir al hombre en el pensamiento zubiriano supone una serie de presupuestos de la Teoría de la Realidad y de la Filosofía de la Inteligencia. De tal manera que es hasta este momento cuando podemos acceder, a partir de ciertos “mínimos”, a la siguiente parte de la investigación.

*Antes de que se tenga la vivencia de los otros,
los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella.
Esto es inexorable y radical (...)
Y esto no lo borrará ningún artificio del planeta,
por muchas reducciones fenomenológicas que quieran hacerse.*

Xavier Zubiri

CAPÍTULO III. EL “OTRO” EN LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI

Tres consideraciones introductorias

Para presentar este tercer capítulo es necesario hacer unas breves consideraciones. Primera, la intención fundamental de esta parte responde a la pregunta de quién es el otro en tanto que otro en la antropología de Zubiri. Esta cuestión no puede omitir que la alteridad aparece tratada de manera irregular en la antropología zubiriana. Juan Bañón registra los textos en los que Zubiri trabaja el tema del “otro” de manera más explícita:

El lugar en el que más espacio se le dedica es en el curso “El problema del hombre” de los años 53-54 en la parte dedicada al hombre como realidad social y que está recogida en Sobre el hombre, publicado en 1986. El problema que plantea este escrito es que se trata no sólo de un inédito, sino también de un curso anterior a la publicación de Sobre la esencia. Después de 1962, el tema del otro habrá de aparecer en las siguientes obras publicadas: en La dimensión histórica del ser humano (1974) y también, aunque muy brevemente, tanto en el primer volumen de la trilogía Inteligencia y realidad (1980) como en el tercero de Inteligencia y razón (1983). Por lo que respecta a los inéditos posteriores a Sobre la esencia ya publicados, en Estructura dinámica de la realidad, curso de 1969 publicado en 1989, en “La concreción de la persona humana” escrito en 1975 y publicado dentro de Sobre el hombre así como El hombre y Dios, publicado en 1984.¹

Dado que el “otro” no aparece tratado con relativa autonomía es necesario indicar, de entrada, las principales fuentes de las que se nutre este capítulo. Para destacar la importante

¹ Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 135.

contribución de Zubiri en el tema de la alteridad hemos seleccionado particularmente dos textos: uno que apareció publicado dentro de la obra *Sobre el hombre* (1986), en el capítulo VI del mismo libro, se trata de *El hombre, realidad social* (tomado del curso oral tenido en 1953-1954, al que se hace referencia en la cita anterior); el otro gran texto que se ha considerado de manera especial corresponde al breve curso que Zubiri dio en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid, en 1974, sobre *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Este curso fue publicado en forma de libro en 2006 (preparado para su edición por el catalán Jordi Corominas), incluye el texto del que nos habló arriba Juan Bañón: *La dimensión histórica del ser humano*, que ya había sido publicada en 1974.

La dificultad que tienen los textos antropológicos seleccionados, tiene que ver con que dichas exposiciones aún no alcanzan de manera plena la explicación noológica que se da en la *trilogía*. En ese sentido, aunque ya está incoada y bastante desarrollada la *filosofía de la inteligencia* en las propuestas antropológicas de los escritos elegidos, es necesario actualizar lo ahí dicho a la luz de lo que los especialistas en el pensador vasco consideran la cumbre desde donde se ha de leer toda su filosofía, la *trilogía*.² Esta tarea queda pendiente para un estudio posterior. Aunque hay que reconocer que el presente trabajo no es propiamente un planteamiento en perspectiva netamente epistemológica, desde donde tendría que ser mirado en su conjunto los textos que no pertenecen a la producción del último Zubiri.³ Ya en el capítulo anterior delineamos los principales pilares desde donde se ha construido el edificio zubiriano, ahí tomamos conciencia de la importancia de la Teoría de la Realidad y de la Filosofía de la Inteligencia para cualquier desarrollo posterior, en este caso el ámbito antropológico. En definitiva, hay que reconocer que el tratamiento que aquí le damos al tema de la alteridad tiene un carácter introductorio, en otro momento requerirá un análisis más pormenorizado de lo que representan estos planteamientos en relación a la última y definitiva etapa de Zubiri.

Por otra parte, los especialistas que prepararon los libros en donde se encuentran los textos especialmente seleccionados, Ignacio Ellacuría en el caso de *Sobre el hombre* y J.

² Vid. Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

³ En el capítulo anterior presentamos de manera sucinta la propuesta de Zubiri, ahí se intentó mostrar el desarrollo de su pensamiento y cuál sería el "último piso", el de la *inteligencia sentiente*, que permite mirar el conjunto de su producción filosófica con mayor radicalidad, y realmente como una propuesta novedosa en el campo de la filosofía.

Corominas en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica.*, tuvieron el cuidado de introducir algunas escasas notas a pie de páginas para aclarar la manera en que es tratada alguna cuestión que en la filosofía más madura de Zubiri adquiere otra tonalidad. De alguna manera estas escasas notas, por contraste, hacen patente la manera en que un determinado tema alcanza, en la madurez del autor, otro sentido e interpretación. Las notas versan sobre ciertos conceptos que se ponen en juego (no sobre la alteridad) en el desarrollo de lo que se pretende exponer, por ejemplo, el *ser*, el *poder*, etc.

Segunda consideración, aunque los dos textos específicos que arriba señalamos constituyan el núcleo fundamental para la elaboración de esta parte del trabajo, esto no impide que retomemos otras obras que aportan el entramado conceptual para comprender mejor la manera como el filósofo vasco conceptúa la alteridad en su visión de lo que es el hombre. Y aquí sí echamos mano de algunas obras que son consideradas como parte del último Zubiri, especialmente algunas partes de *El hombre y Dios*. Pues se hace necesario presentar una mínima introducción a la antropología del pensador en cuestión, ya que sólo desde una propuesta global de lo que es la realidad humana para Zubiri sabremos también quién es ese “otro” que le “ayuda” en apertura a realizarse.

Una consideración más, la alteridad da para mucho en Xavier Zubiri y, sin duda alguna, en los textos seleccionados está íntimamente ligada a lo *social*.⁴ Sin embargo, la manera de abordar aquí la cuestión no es propiamente un análisis explícito y amplio sobre lo social. Lo que nos interesa es destacar la manera cómo, desde el campo de la antropología filosófica de Xavier Zubiri, se da la constitución y realización del hombre en la apertura a la alteridad. Explicitar el papel del *otro* en el análisis zubiriano: cómo me están dadas las otras personas en tanto que tales, al mismo tiempo que hacen que mi realidad se vaya construyendo. Y finalmente, desde las tres dimensiones del ser humano (individual, social,

⁴ Hay una serie de trabajos que han indagado en la manera como Zubiri plantea lo *social*. Véase, por ejemplo, la tesis doctoral de Antonio González en la Universidad de Comillas: *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, (Colección de Tesis Doctorales: 38/1995), Madrid, 1994. También se puede consultar el artículo de Jorge Dávalos, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri. Un planteamiento epistemológico”, en *Xipe Totek*, Volumen VII, No. 3. No. Publicación 27, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias / Centro de Reflexión y Acción Social, Guadalajara, Septiembre de 1998. La segunda parte del mismo artículo apareció en No. Publicación 28 de *Xipe Totek* (Diciembre de 1998). Otro trabajo en donde se aborda la manera como Zubiri trata la socialidad es en el artículo de Gabriel Suárez Medina, “Socialidad de la realidad personal”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-57, Colombia, 1993.

histórica) indicar la raíz constitutiva que posibilita la versión a los otros y que hace posible que los otros se conviertan para *mí* en fuente de posibilidades.

Dicho lo anterior, procederemos de la siguiente manera. Esbozaremos unas mínimas características de la antropología realista de Zubiri, que nos permita contextualizar la manera como el pensador ibérico se plantea la *realidad humana*, que en la autoposesión de sí misma es *persona*. El dinamismo de “ser realidad en propiedad” implica necesariamente apertura a los demás, ya que sólo en su versión a los otros se realiza. De la apertura de las persona a los demás, pasaremos a averiguar quién es ese *alter*, el otro en tanto que otro, cómo aparece en el proceso del *mundo de lo humano*, de qué manera se va creciendo en relación de alteridad. Finalmente, enfatizaremos la manera en que los demás representan posibilidades para realizar la vida. Desde luego que estos tres niveles de exploración sobre la alteridad se complementan e implican mutuamente.

1. Algunas características de la antropología zubiriana

De manera sucinta ofrecimos en el capítulo pasado una introducción al pensamiento de Zubiri. En esa sección quedó de manifiesto que la *realidad* es el horizonte y el punto de partida desde donde se despliega la filosofía del pensador vasco: la aprehensión de las cosas como realidad, como “de suyo”, como otras, como “alteridad” en la intelección sentiente. Esta perspectiva permitió situarnos en un nivel que supera toda posición *objetivista* y *subjetivista*. Al mismo tiempo que se puso en cuestión el primado de la subjetividad, que va acompañado de la intencionalidad de la conciencia y del sentido del ser, pues previo a ambas posturas está la presencia física de las cosas, en la co-actualidad del acto intelectual que posibilita el acceso a toda *mismidad* y a toda *alteridad*. Una vez que hemos recordado algunos elementos de la sección pasada es preciso delinear algunas características de la antropología que aquí nos ocupa.

En el contexto de la búsqueda de identidad de las disciplinas antropológicas⁵ y de los desafíos del tiempo presente,⁶ Zubiri construye un saber sobre el hombre fundado en los datos que le aportan las ciencias de su tiempo. Diego Gracia sintetiza el camino que nuestro pensador ha recorrido para llegar a plantear una antropología de tipo realista.⁷ Ésta hunde sus raíces en la *fenomenología*, no es casual que Zubiri tenga por maestros a Husserl y a Heidegger. El discípulo se distingue de sus grandes maestros porque sospecha, ya desde sus años juveniles, que “*en la descripción de lo primariamente dado hay algo que trasciende el sentido y que cabe llamar realidad*”.⁸ Aunque, como quedó claro en el capítulo anterior, esta intuición tendrá que ser desarrollada e investigada a lo largo de muchos años.

En esta misma perspectiva hay que señalar que Zubiri en los años treinta está convencido que su método es la *fenomenología*, pero siempre que se le entienda en una manera peculiar. El fenómeno no es *ser* sino *realidad* y el *logos* no es comprensión sino aprehensión e impresión. De tal modo que el *factum originario* es la impresión de realidad. A la altura de 1945 Zubiri se lanza por el camino de las ciencias de la naturaleza para profundizar en el conocimiento de la realidad.⁹ Difiere aquí de sus colegas fenomenólogos. Para Husserl las descripciones se ajustan tanto a la intuición que pueden gozar de carácter apodíctico.¹⁰ Heidegger, por su parte,

⁵ La antropología filosófica, tal como la conocemos ahora (como una *disciplina*) es de origen reciente. Habría que situarla en la primera mitad del siglo XX. Desde luego que la pregunta por el hombre es tan antigua como el hombre mismo, también resulta obvio que la filosofía de diversas maneras y a través de distintos campos trató de responder a la pregunta sobre la realidad del hombre. Para un breve acercamiento histórico sobre la antropología filosófica consúltese Christoph Wulf, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008.

⁶ La problemática de la antropología filosófica actual reside, según Carlos Beorlegui, en cuatro objeciones: *a)* Visión *antropocéntrica* del cosmos. Desde Descartes, y sobre todo en Kant, se da una progresiva subjetivación de la filosofía (la *modernidad* es sumamente antropocéntrica). *b)* Contra los que piensan que el término *hombre* es *unívoco* y designa una naturaleza definida y permanente. *c)* El hombre no tiene que ser estudiado en sí mismo, sino como apéndice o corolario de la economía política, sociología, etc. *d)* Finalmente, la última objeción corresponde a *posturas antihumanistas*: el hombre como un ente más del universo de los entes. *Vid.* Carlos Beorlegui, *Antropología Filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004. Estas objeciones no han quedado resueltas del todo, la pregunta acerca de lo específico de la realidad humana nos sigue apareciendo hoy como problemática y en permanente revisión. Nuestro acercamiento a la antropología invita a repensar la reconfiguración de lo humano en el contexto actual.

⁷ Para Diego Gracia “Zubiri ya es un clásico de la filosofía”; su propuesta antropológica posibilita el seguir pensando y replanteando las diferentes problemáticas que trae consigo el momento histórico; invita a seguir actualizando desde la ciencia el saber abierto sobre el hombre que nos ha legado Zubiri. *Vid.* D. Gracia, “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en Antonio Pintor Ramos (Coord), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009.

⁸ “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, p. 114.

⁹ *Cfr.* Ibídem., p. 120.

¹⁰ “La fenomenología parte siempre del hecho inmediato, de la experiencia inmediata. Eso es lo que Husserl llamó ‘intuición’. (...) En cualquier caso, nuestro conocimiento parte siempre de intuiciones, que

utiliza las ciencias del espíritu (de manera especial la historia y la filología) y la hermenéutica para balbucir lo que él considera la cuestión principal, no precisamente una antropología sino el sentido del ser.

Continuando con estas pinceladas históricas, sobre los orígenes de la antropología de nuestro filósofo ibérico, y dando un gran salto hacia las siguientes décadas, hay que apuntar que ya para los años setenta Ignacio Ellacuría, el gran discípulo de Zubiri (difusor e introductor de su pensamiento en Latinoamérica), presentó un excelente trabajo en el que recoge magistralmente de modo sintético la antropología realista de su maestro.¹¹ En esta *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, Ellacuría no sólo hace un recuento de los múltiples trabajos que sobre el hombre ha realizado el filósofo donostiarra, también señala el método que le ha acompañado y el sentido que tiene este conocimiento sobre la realidad humana: *Que el hombre sea objeto por parte de la filosofía parece hoy a muchos discutible. En cuanto realidad empírica, se nos dice, debe ser objeto de las ciencias positivas, y en cuanto realidad transempírica, puede fabularse sobre él, pero siempre sin posibilidades de verificación o falsación (...) Ninguna de estas posiciones es la de Zubiri.*

¹² La antropología de Zubiri se auxilia de las ciencias al mismo tiempo que le da voz al aporte de la filosofía.

La propuesta filosófica zubiriana contrasta con una visión científicista (naturalista) pero también con la tendencia idealista (como exclusivo plano transcientífico y metafísico). La antropología de Zubiri integra y radicaliza los datos científicos y metafísicos desde la realidad consiguiendo superar la dualidad naturalismo-idealismo desde el realismo, por lo que su antropología debe denominarse *antropología realista*.¹³

La manera como procede Zubiri para acceder a la realidad humana es en la relación de lo que considera datos *positivos talitativos* con el nivel o función *trascendental*. Estos dos momentos están a la base de la comprensión del ser humano, del “anthropos”. El primer

necesariamente tienen que ser descritas. Intuición y descripción son los dos pasos fundamentales del método fenomenológico”: Cfr. Diego Gracia, “La antropología de Zubiri”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, No. 201, 2003, pp. 67-68.

¹¹ De los múltiples textos de Ignacio Ellacuría, nos referimos al artículo: “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II (1974-1975)*, Volumen III, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1976, pp. 49-137.

¹² *Ibidem.*, p. 53.

¹³ Cfr. *Ibidem.*, pp. 136-137.

momento corresponde a lo que nos dan las ciencias sobre las notas que hacen que esa realidad sea “tal”.¹⁴ Aquí Zubiri ha incorporado, como punto de partida, los estudios sobre la evolución, filogénesis y ontogénesis del hombre.¹⁵

*Podríamos entonces decir que las ciencias aportan lo positivo-talitativo de la realidad. Talitativo implica en su sentido más laxo, cualquier contenido de la cosa real, y esto pueden y deben aportarlo las ciencias positivas respecto de ciertas cosas reales, y en nuestro caso del hombre; esto sería lo puramente positivo (...) Pero puede aportar todavía más. Talitativo en sentido riguroso implica aquellas notas constitutivas de la realidad que hacen de una cosa el que sea estrictamente tal; las ciencias pueden, también en algunos casos, acercarse hasta estas notas, al menos materialmente y orientadas por lo que de la talidad en cuanto tal dice la filosofía; más aún, a veces sin las ciencias la filosofía no podría decir nada en concreto sobre las notas esenciales de una cosa real.*¹⁶

Desde luego que en este primer nivel también habrá que incorporar otra serie de saberes que pueden servir de base a la filosofía, como la propia experiencia personal, la actividad artística, la vida cotidiana, la praxis social, etc., ya que nos hacen presente, de alguna forma, la realidad, y este hacernos presente la realidad no es algo previo, sino momento constitutivo del filosofar mismo, pues sin él la actividad filosófica sería vacía. Sin embargo, no nos podemos quedar en lo meramente *positivo talitativo*, ya que por el tipo de realidad que es el hombre nos vemos impelidos a dialogar estos datos con la función trascendental, nivel propio de la reflexión filosófica. Pues esta realidad humana en cuestión es, en tanto que realidad, diferente a las galaxias y a los demás seres vivos del planeta (hay

¹⁴ Ellacuría reconoce la “pasmosa erudición científica” de su maestro y las relaciones que éste tiene con diversos intelectuales que en su momento le brindan a Zubiri un saber profundo sobre el hombre en campos como la biología, química, física, psicología, etc. Cfr. *Ibidem.*, p. 70.

¹⁵ “Filogenéticamente el hombre es el resultado de un proceso evolutivo, en el que desde las primeras manifestaciones de la materia se ha llegado a este curioso animal, que es el animal de realidades. Ontogénicamente también se ha dado este proceso, que si no viene desde las primeras manifestaciones, sí viene desde una primera célula germinal, que en su paulatino ‘desarrollo’ (...) va dando lugar operativamente a un animal de realidades sumamente complejo a partir de una simple célula inicial”: *Ibidem.*, p. 110.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 67.

una distinción en tanto que realidad, y no sólo por razón de sus contenidos y estructuras diversas), aunque de ahí proceda y de hecho se encuentre en constitutiva *respectividad*.¹⁷

La *trascendentalidad* no es un mero concepto. Se trata de un momento físico por el que toda cosa real es “más” del mero contenido de las notas que posee. Esto significa que por este “más” se da una apertura, desde las propias notas a todo lo demás. “*Es la apertura de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto la trascendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; trascendentalidad no es comunidad. Sino que se trata de un momento físico de comunicación*”.¹⁸

Ahora bien, hemos hablado de la realidad humana como diversa del resto de las otras “cosas” reales. En dónde estaría esta diferencia que en su consideración trascendental lleva a Zubiri a caracterizar al hombre como *esencia abierta*.

1.1. La realidad humana

La pregunta y el análisis sobre la realidad humana en Zubiri parten de lo más básico, la vida. “*Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio y un control específico sobre él*”.¹⁹ Sólo así puede asegurar su vida el viviente. El viviente actúa por las notas que posee. El viviente actúa sobre las cosas o sobre *sí* para ser cada vez *sí mismo* (este modo de actuar como *autós* lo constituye formalmente).²⁰ Desde luego que sería sumamente ingenuo creer que la manera como se es “sí mismo” se da de igual forma en una planta, en un animal y en el hombre. El pensador ibérico habla de grados, ya que en algunos vivientes hay tan sólo un rudimentario primordio de *autós*.

¹⁷ En el capítulo anterior señalamos que las cosas reales no son independientes entre sí, sino que forman una totalidad constitutiva. “La *respectividad* es un momento constitutivo de la realidad formal de las cosas mismas. Las cosas no ‘están’ en *respectividad*, sino que son *respectivas* (...) *Respectividad* significa que las cosas reales, digámoslo toscamente, no empiezan por ser reales y entran después en conexión con lo demás, sino que cada una en su realidad constitutiva es lo que es en función constitutiva con las demás”: Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, pp. 226-227.

¹⁸ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, p. 23.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 30.

²⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 31.

Los seres humanos estaríamos ubicados dentro de la vida animal. Y la nota más elemental del animal humano es la vida. Este viviente animal posee, en sus estructuras, la función de *sentir*, sería lo formalmente esencial del animal. Como ya lo señalamos en el capítulo segundo: “sentir es tener impresiones”, y la impresión está constituida por tres momentos: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*. En el caso del animal no humano, la formalidad o manera de sentir lo otro es como *estímulo*. Es decir, el animal siente el estímulo sólo como un signo de *respuesta*. En el hombre por la nota de la *inteligencia*, se aprehenden esos estímulos como realidades, según son algo *en* y por *sí mismo*. En este sentido el hombre es un animal del *distanciamiento*, no está pegado sino suelto del estímulo.

La diferencia entre el animal y el hombre se da en la línea de la alteridad. Ya que el primero por su configuración orgánica “formaliza” estímúlicamente; es decir, las incitaciones del medio y de su propio organismo (estímulos) son procesados como algo que pertenece sólo a la respuesta que da. Mientras que para el segundo, lo “otro” que le afecta es real, porque se le presenta como “alter” que es “de suyo”.

Hasta aquí el hombre aparece como una realidad que posee tres notas fundamentales: la *vida* como viviente, el *sentir* en el ámbito de la animalidad y la *inteligencia* como la manera de habérselas con las cosas, con los demás y consigo mismo como *realidad*, entendiéndola sentientemente. Por estas tres notas el hombre vive, siente e entiende sentientemente; y es lo que lleva a Zubiri a hablar de éste como un “sistema sustantivo”,²¹ pues la unidad de las tres notas lo constituyen intrínseca y formalmente como tal. Al decir que es sistema el pensador vasco está indicando que la constelación de sus notas que lo integran están en una unidad sistemática, con suficiencia para constituir algo propio.²² Esta *sustantividad* humana que es el hombre,²³ en su análisis, se integra por dos “subsistemas” o

²¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 39.

²² Aunque en sentido “estricto” la única sustantividad es el *cosmos*. El hombre y todas las realidades intramundanas le pertenecen, como momento, a esa plenaria y radical sustantividad. Sin embargo, el filósofo vasco emplea el término sustantividad aplicándolo a las cosas y al hombre, por el mero hecho de ser reales. Cfr. Antonio Ferraz Fayos, *El realismo radical*, Madrid, 1998, pp. 139-140.

²³ La sustantividad no es la “subjetualidad” aristotélica, la sustancia como sujeto del logos predicativo, ni es tampoco la mera capacidad de existir. La sustantividad es la unidad sistemática y posicional de las notas de un sistema, puesto que es la suficiencia de un grupo de notas para constituir algo propio.

“cuasi-sistemas”: la psique y el organismo.²⁴ De ahí que Zubiri diga que el hombre es una sustantividad psico-orgánica.

Por ser sistema sustantivo no hay agregados o cosa que se adhieren, o bien que están por encima de algo. En la concepción zubiriana del hombre no hay cuerpo y psique, sino sustantividad psico-orgánica, ya que todas las notas humanas son rigurosamente psico-somáticas. Ser hombre no consiste en dejar de ser materia ni que ésta sirva a la psique, más bien se trata de corporizar la psique o “psiquizar” el cuerpo. Es así que el hombre como *sistema* es unidad de *notas psico-orgánicas*. Cada nota es un momento de las demás en la *sustantividad* humana con sus dos subsistemas parciales que la constituyen, *cuerpo - psique*. Desde esta manera de concebir al hombre Zubiri está superando una serie de tradiciones históricas en las que se ha conceptualizado al ser humano de una manera dualista, nos referimos a la clásica división entre espíritu y materia, cuerpo y alma, etc. En estas concepciones se privilegia alguna de estas instancias.²⁵

Siguiendo con esta breve presentación, Zubiri nos habla de la manera como está integrado cada subsistema. El *cuerpo* es la unidad intrínseca de tres momentos: *organismo* (es un todo orgánico y organizado), *solidaridad* (“principio de solidaridad”: las notas forman una verdadera compaginación, son unas “de” otras) y *actualidad* (el que éste sea “actual” en la realidad, el que se haga presente en el cosmos y en el mundo como cosa real), siendo el más radical el último. La *psique* tiene tres notas: *inteligencia* (para colocar al hombre en la realidad), *sentimiento* (no sólo estado de ánimo, sino manera de sentirse en la realidad como realidad), *voluntad* (no sólo es “tendencia” y “apetito” sino opción).²⁶

²⁴ Es conveniente recurrir al concepto de *subsistema*, en Zubiri, éste “no es algo fragmentario incluido en el sistema total. El subsistema tiene una cierta unidad estructural propia, pero a esta unidad le falta el momento de la clausura cíclica”: Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 58.

²⁵ Frente a la tradición dicotómica y dualista del ser humano (antropología platónica), según la cual el hombre corresponde al compuesto de dos cosas unidas (*cuerpo* más *alma*), emerge la visión antropológica unitaria, ya que en el hombre no hay un agregado orgánico y otro de carácter psíquico. Más bien, la psique y el organismo están en estricta unidad. Ambos se codeterminan y exigen. Por eso no se puede hablar de que el hombre “tenga” psique y organismo sino de que es psico-orgánico. Esto quiere decir que la psique es “corpórea” y el cuerpo es “psíquico”. Véase en esta línea el artículo de Juana Sánchez-Gey Venegas, “Sobre el hombre de Xavier Zubiri”, en Juan de Sahagún Lucas [Dir.], *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 139-158.

²⁶ Cfr. Fernando Fernández Font, SJ, *Persona y realidad. Notas sobre la antropología de Zubiri*, Sistema Universitario Jesuita, Puebla, (Cuadernos de Fe y Cultura: 18, El pensamiento contemporáneo), 2004, pp. 41-44.

Hemos reseñado la estructura de la sustantividad psico-orgánica, mas todavía no decimos en qué sentido Zubiri habla de que este animal de realidades es una “esencia abierta”.²⁷ Veamos. Por la inteligencia el hombre se enfrenta con las cosas como realidad; más aún, irremediabilmente está en ella, ésta le impele a realizar su vida, de una forma u otra. Pero todavía más, por su forma y modo de realidad, el animal humano no se limita a poseer sus notas como una *cosa material*: las notas son “de” la cosa, sólo por ser “de suyo”. Ni tampoco como lo haría un determinado ser *vivo* (arriba señalamos los grados de ser *autós*), en donde no sólo las notas son suyas, sino que a través de sus acciones éste se posee, pues las acciones recaen sobre él y así asegura la vida. *El hombre* no sólo se posee por sus acciones sino que es formalmente suyo, porque la forma como se posee es aprehendiéndose como realidad. En este sentido es formal y reduplicativamente “suyo”: abierto a su propia forma de realidad, a las notas que ya tiene, pero las tiene de un modo que es necesario que se las apropie, que las haga suyas y así se “realice”.

La siguiente cita ilustra adecuadamente lo que venimos diciendo: “*Los seres vivos son sistemas cerrados. Ciertamente, bien que en distinta medida, según su estructura, ‘se hacen’ a sí mismos. Pero se hacen a sí mismos por lo que ya son como realidad. En cambio, el hombre, por estar abierto a su propio carácter de realidad se comporta respecto de él. En su virtud no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad. Y en esto es en lo que consiste ‘realizarse’*”.²⁸

De la afirmación del hombre como “apertura” se siguen una serie de aspectos que constituyen la riqueza humana: la persona, el proyecto, la libertad. Nos centraremos de manera especial en lo que Zubiri entiende por persona desde la perspectiva de la alteridad.

²⁷ El estudioso X. Pikaza en sus análisis sobre la dimensión religiosa, retoma como punto de partida algunos textos zubirianos para señalar que a diferencia de los animales que están determinados por una serie de respuestas inscritas en su código genético (esencia cerrada), el hombre es una *realidad abierta*. Este hecho se funda en su estructura psico-orgánica que constantemente tiene que aprender a superar el *medio*, a generar posibilidades y a realizarse. En ese sentido el hombre no está hecho, tiene que construirse en una incesante búsqueda. Esta consideración antropológica que dice: “el ser humano se va haciendo”, se traduce en “camino” que no se nos da hecho, hay que inventarlo y caminarlo; por tanto, la acción humana no está unívocamente determinada, sino que está abierta frente a toda realidad. Cfr. Xavier Pikaza, *El fenómeno religioso*, Trotta, Valladolid, 1999.

²⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p.68.

1.2. Apertura de la persona

Entre las aportaciones más interesantes y novedosas de la antropología zubiriana encontramos el tratamiento sobre la persona. Desde los inicios de su pensamiento Zubiri mostró una preocupación central por esta cuestión.²⁹ Como buen conocedor de la historia de la filosofía incorpora los diferentes aportes que a lo largo del tiempo se fueron dando sobre este concepto. Muy someramente podríamos indicar que conserva, desde otra perspectiva filosófica, la *incomunicabilidad* e *irrepetibilidad* de la persona, propia de la tradición de los clásicos (sobre todo de los medievales).³⁰ Es decir, por muy abierta que sea la realidad humana hay algo en ella que es intransferible y que de alguna manera le confiere una distinción y un valor frente a los demás entes. Sin embargo, el acento de la noción de persona zubiriana se distingue de las posiciones clásicas y modernas no sólo por no centrar la cuestión en la naturaleza inteligente y libre del hombre (propia del mundo antiguo: *rationalis naturae individua substantia*), ni exclusivamente por plantear el debate más allá de la filosofía moderna de la *conciencia* y del *yo*, sino por su carácter constitutivo de *suidad*, es decir por concebir a la persona como realidad formalmente suya:

*El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado suidad, el ser “suyo”. Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es formalmente suyo, es suidad. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución.*³¹

²⁹ Consúltese la obra de Blanca Castillo, *La persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Ed. RIALP, Madrid, 1996. En este libro no sólo se hace un recorrido histórico sobre el tema de la persona, también se enfatizan los aspectos más importantes de esta noción en la filosofía zubiriana, con la intención de defender la dignidad humana en el contexto actual.

³⁰ Retoma las definiciones de persona de Boecio y de Ricardo de San Víctor. Para el primero “*la persona es sustancia individual de naturaleza racional*”, para el segundo será “*la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual*”. Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 120. Sin embargo, para Zubiri estas definiciones sobre la persona son insuficientes, pues como ya hemos visto no se trata de “sustancia” sino de “sustantividad”; además, dichas concepciones se centran en una manera de entender la diferencia específica del hombre (“naturaleza racional”), dejando fuera otras notas o dimensiones del viviente humano, aquí mismo habrá que incorporar a modo de crítica zubiriana la manera como se ha entendido la inteligencia en la historia de la filosofía: la dinámica de *logificación de la inteligencia*.

³¹ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 48-49.

De esta manera la “suidad” viene a ser un término muy importante en Zubiri para expresar este carácter de “realidad en propiedad” con el que se define a la persona. Por esto mismo es evidente que el análisis que hace el pensador vasco no es en principio de orden moral ni jurídico,³² tampoco tiene que ver con las propiedades que posee el hombre. El autor habla más bien en un sentido “constitutivo”, pues en cuanto realidad me pertenezco a mí mismo y por pertenecerme a mí mismo (“ser realidad en propiedad”) ejecuto actos que me son propios. Es así que el pensador ibérico distingue dos momentos de la persona, lo que él denomina *personalidad* (que corresponde al carácter de su estructura en cuanto suidad) y la *personalidad* (que sería la figura que va cobrando el hombre a través de sus actos).³³ El primer momento es punto de partida y habrá que abordarlo en el orden constitutivo, mientras que el “acto segundo” (momento operativo) es término progresivo del desarrollo vital. “*Estos dos momentos de personalidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre, sino que la personalidad es el momento de concreción de la personalidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana*”.³⁴

A partir de estos dos momentos, *personabilidad* y *personalidad*, queda planteada la cuestión de la persona en Zubiri como algo que ya se es en virtud de su estructura psico-orgánica, al mismo tiempo que se va haciendo a lo largo de la vida: cobrando figura en su decurso vital, mediante acciones, apropiaciones, decisiones, etc. De tal manera que este animal de realidades es siempre *el mismo* (personabilidad) pero *nunca lo mismo* (personalidad).³⁵

Esta distinción que hace Zubiri sobre la persona como personabilidad y personalidad no escapa a la pregunta sobre el momento en que se es persona a nivel “estructural”, por las consecuencias éticas que dicho planteamiento conlleva. El último Zubiri trató de esclarecer la compleja cuestión:

³² Cicerón enfatiza la oposición clásica entre persona y *res*, y Kant entiende por persona aquella que es sujeto de un deber moral, *sui iuris*. Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 103.

³³ La *personabilidad* es la realidad sustantiva del hombre en cuanto es formal y reduplicativamente “suya”. La *personalidad* es la figura que resulta de la reactualización de la persona. Lo que va siendo la persona. Lo “sido” (lo pasado) y más aún lo “siendo” porque la realidad personal es siempre un “realizarme” (realización). La personalidad es así mi “ser” sustantivo y abarca el momento del yo, cuando la concreta determinación que la realidad va adquiriendo y *reactualizando* en el mundo.

³⁴ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 51.

³⁵ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 273.

*Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tienen personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse que esa personidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando ese embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente.*³⁶

De esta manera se acepta que hay un proceso genético anterior a la posesión de la sustantividad y la personidad, al cual Zubiri lo denomina “hominización”, “casi imposible de definir”. Esta postura abandona la seguridad con la que Zubiri había planteado la cuestión en otros textos,³⁷ al señalar que en el momento de la fecundación está ya constituida de forma radical y primigenia la realidad humana.

Zubiri ahonda en el análisis de la sustantividad personal e indica que ésta es *subsistente* y *consistente*,³⁸ son los dos aspectos de una sola realidad, que en su unidad es lo que hemos llamado persona como *personidad*. Por la *inteligencia* este tipo de realidad, es subsistente porque cumple la triple condición: clausura, totalidad y se posee a sí misma en forma de esencia abierta. Por el momento de la consistencia la persona se especifica y se individualiza. “Y esta identificación intrínseca y formal es lo que propiamente debe llamarse *autós, auto-propiedad, o suidad*”.³⁹ De este modo, la persona puede ser definida

³⁶ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 50.

³⁷ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 469, 473.

³⁸ Subsistir no es lo mismo que tener *individualidad*. La filosofía clásica ha dicho que el subsistente es indiviso en sí y está dividido de cualquier otro. Esto habla de cierta clausura y de cierta totalidad. Esto para Zubiri es insuficiente, falta una tercera nota, es menester que se pertenezca a sí mismo formalmente, que sea propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo. Aquello por lo que se subsiste es formalmente la *inteligencia*: es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad, al inteligir una cosa co-intelige su realidad, al co-inteligir se posee a sí mismo como realidad. Cfr. *Sobre el hombre*, pp. 116-118.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 130.

desde la subsistencia, entonces la persona es un *quién*; o desde la consistencia, entonces es un *qué* individual con todos sus caracteres perfectamente determinados.

Sin pretender ser exhaustivos (de hecho hemos dejado fuera varios elementos) con la descripción que hace Zubiri sobre la realidad humana, que es “persona”, señalemos ahora como esta “esencia abierta” se actualiza en su relación con los demás. Pues no sólo está abierta a sí misma, sino que irremediamente necesita de las cosas y de los hombres. Ésta no es una realidad aislada. Es cierto que ninguna realidad del cosmos lo es, cada una está constitutivamente abierta a las demás en respectividad. Sin embargo cada persona, ella sola es en cierto modo un todo completo, pues por su forma de realidad “está suelta” de las cosas reales, la *suidad* le confiere un elevado grado de independencia sobre el medio; además se posee frente a las cosas aprehendiéndolas en su “alteridad”, como de “suyo”.

Mas, con todo y lo que acabamos de decir, la persona no llega a ser una realidad “absolutamente absoluta”, es decir, totalmente libre e independiente de todo aquello que la rodea, inexorablemente por ser animal de realidades se encuentra *ligada* a la realidad para hacer su vida, en ese sentido podemos decir que ésta es una “realidad relativamente absoluta”, pues ella no es “la” realidad; en su proceso de personalización requiere de los otros (en un sentido muy general de personas y cosas) para su propia realización.⁴⁰ Vayamos ahora, desde la apertura de la persona en su relación “con” los demás, a la configuración de la personalidad.

En la constitución de la personalidad Zubiri habla del papel que tienen los demás. Una actuación que se puede reducir a cuatro conceptos: *ayuda*, *educación* (sentido humano), *convivencia social* (confiere modos de mentalidad) y *compañía*. En el apartado siguiente ahondaremos un poco más en algunos de estos aspectos. Por lo pronto no es suficiente con señalar que sin la ayuda y el socorro de los demás, simple y sencillamente, la especie humana no sería viable, pues el neonato no sería capaz de satisfacer sus necesidades más elementales; luego, por la educación “*se trasmite al nacido, ante todo el sentido humano*

⁴⁰ Fernández Font sintetiza con claridad lo que hasta aquí venimos diciendo: “*Su modo de realidad, entonces, es ser un ‘ab-soluto relativo’. Es ‘absoluto’, porque es suyo frente a toda la realidad posible; porque está suelto de toda realidad. Pero es ‘relativo’, porque sólo puede ser ‘ab-soluto’ estando ‘frente-a’ la misma realidad*”. Cfr. *Persona y realidad. Notas sobre la antropología de Zubiri*, p. 48.

de las situaciones en que está incurso y de las realidades con las que tiene que tratar".⁴¹ En la convivencia social se constata que el hombre es una "realidad-con",⁴² lo cual quiere decir que las cosas y los demás hombres no existen como algo añadido a él o como algo extrínseco que se suma al ejercicio de su vida, por el contrario este "con" es un momento formal de su propia persona, una versión constitutiva de la persona misma. Es así que la *convivencia social* es vista en un nivel más profundo que la mera relación que supone el compartir la vida con otros para subsistir, no se trata solamente de la importancia de los otros en cuanto nos relacionamos con ellos en una determinada co-situación. Zubiri nos advierte de algo mucho más hondo, de un "con" a nivel "estructural": "*La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo*".⁴³ En definitiva, la realidad humana es acompañada por su apertura a las cosas, a los demás hombres y a ella misma.

1.2.1. "Me, mí, yo": estructura de actualización de la realidad personal

Lo sugerido hasta el momento, plantea la manera cómo la persona en su relación con los demás toma posesión de sí misma como realidad a través de sus acciones. Y en estas acciones los otros se hacen presentes ayudando a configurar la personalidad, la manera de ser en el mundo, es decir el "yo". Para Zubiri el "yo" no es una instancia psicológica, ni un sujeto metafísico, sino que es el ser de la sustantividad personal, es la figura de realidad que va cobrando en cada instante la persona: el momento de lo que ha llamado personalidad.⁴⁴ Este ser "yo" no es opuesto al "no-yo" impersonal, más bien se diferencia de los otros "yos" al encontrarse a un "tú" y a un "él". Y en consecuencia es también un "mí" al actualizar su realidad personal como "mía". El "mí mismo" remite a una realidad profunda, a la realidad "constitutiva" que me es formalmente propia y que por lo tanto es previa a la conciencia vivencial de ésta. El filósofo donostiarra señala una triple estructura

⁴¹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 139

⁴² Nótese que Zubiri utiliza, en diferentes partes de su obra, para hablar de la apertura de la persona a los demás la preposición "con", por eso el hombre es una "realidad-con" y no un "ser con" Esta última expresión es bastante heideggeriana. Mas el filósofo español se aparta de su maestro utilizando restringidamente la noción de "ser".

⁴³ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 252.

⁴⁴ Cfr. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 58-59.

en la que actualizamos esta realidad personal: el *me-mí-yo*.⁴⁵ De tal manera que el hombre puede decir “yo” soy persona porque su realidad le pertenece reduplicativamente, por lo tanto se trata de un yo que es “mí” mismo, pero previo al “mí” hay una forma más elemental, se trata del “me”, pues en los casos más extremos, inclusive al estar en una actitud absorta ante una realidad el hombre nunca está ausente de ese “me”.

1.2.2. La triple condición de la realidad humana: agente, actor y autor

Ligado a lo anterior se puede decir que el ser de la persona, el “yo”, esta codeterminado por lo otros a través de acciones. Zubiri en el análisis del hombre, como sustantividad que ejecuta acciones y que es afectado por las acciones de los otros, califica a éste como *agente, actor y autor*.⁴⁶ Complementemos esta parte con esta triple condición de la realidad humana. Ser agente significa que proyectamos y actuamos *por y desde* nuestras estructuras y dinamisismos psico-orgánicos, con todo lo que hay de heredado, recibido y adquirido, como diría Zubiri “con la vida que le ha caído en suerte”. Pero la vida del hombre no queda reducida al contexto en el que nace, ni a las estructuras con las que cuenta, ya que él, en un margen de libertad, es autor de su propia existencia (desde luego que también en un sentido social). De tal manera que en el contexto vital el animal de realidades es el “gran personaje” de su realización, es el actor de la trama de su vida.

Desde esta triple condición se opta por una forma de realidad entre otras. Se prefiere una cosa en lugar de otra, en razón de un proyecto. Se construye una manera de vivir y convivir. De tal manera que el hombre por su inteligencia tiene que habérselas con las cosas, con los demás y consigo mismo preguntando lo que ha de ser de sí mismo (primeramente), pero también lo que como colectividad se ha de construir (aunque esta última pregunta no siempre se haga y en algunos casos todo parezca quedar en lo “individual”, la proyección de sí mismo no puede escapar a la vinculación, para bien o para mal, con el resto de las realidades). Lo que se quiere en una volición son determinadas posibilidades. Y lo que el hombre hace al querer es apropiarse de propiedades: las que son propias de su estructura psicofísica y las que las cosas y los demás le aportan. Es así como lo querido, a nivel de posibilidades, se incorpora en la estructura volente que ha querido.

⁴⁵ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp.123-127.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 76-78.

Llega hasta aquí esta breve descripción de la realidad humana como persona en apertura. Ésta se constituye de una manera abierta *desde* y *por* lo otro que ella en el dinamismo de ser “sí misma”, ser “realidad en propiedad”. Este “otro que ella” no es algo que puede ser asimilado o subsumido por el constitutivo movimiento de apropiación de la realidad personal. Más bien, eso que es “lo más otro que yo” (alteridad), paradójicamente es también lo “lo más mío”, porque es lo que hace precisamente que mi realidad vaya siendo: “mi yo siendo real”.⁴⁷ En otras palabras, como animal de realidades, he de hacer mi vida contando con algo que no soy, pero que en definitiva me hace ser yo.

Por otra parte, en este recorrido por la realidad personal, también se ha enfatizado que la diferencia del hombre con las cosas no es sólo un mero de suyo material, sino que sobre todo es suidad formal.⁴⁸ Sin embargo, en el proceso del viviente humano, éste no comienza directamente aprehendiendo a los otros en tanto que otros, como personas, como otras realidades en su alteridad radical. El pensador hispano, nos revela una senda en donde el otro como persona se va revelando progresivamente en el desarrollo del hombre y en el mundo de lo humano. Vayamos, pues, a la siguiente parte en donde el otro-persona se nos da progresivamente en su inconmensurabilidad.

2. *El otro en tanto que otro*

La realidad humana no puede realizarse si no es en su relación o apertura con las cosas, con los demás y consigo misma. Mas los demás hombres afectan al animal de realidad en una dimensión más radical que las cosas físicas. Toca aquí plantear la manera cómo los otros se hacen presentes en la realidad de esta “esencia abierta” y cómo la van configurando en tanto que son otros.

⁴⁷ Cfr. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 84.

⁴⁸ En este sentido, desde la peculiaridad de la realidad personal, Diego Gracia señala que el concepto de persona es *intraaprehensivo*. Ya que por la inteligencia se da una co-actualización que nos revela lo siguiente: al habérmelas con lo “otro” como realidad, la persona actualiza su propia realidad como “suidad” y la realidad del otro como “de suyo”, por lo tanto la alteridad del otro sigue quedando inalterada e irreductible en mi acto aprehensivo. En esta línea, decimos aquí que el concepto de persona es *intraaprehensivo*, pues con Zubiri hemos venido señalando cómo en la aprehensión yo no sólo aprehendo el “de suyo” de la cosa, sino que también me aprehendo como de suyo, y además como un de suyo muy peculiar, que él llama formal y reduplicativo, realidad personal. Para una mejor aproximación a la perspectiva en la que se utiliza aquí el término “*intraaprehensivo*”, véase Diego Gracia, “La antropología de Zubiri”, en *Anthops. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, pp. 64-80.

2.1. Venir al mundo humano desde la versión a los demás

El punto de partida de nuestro filósofo ibero se encuentra en la constatación de diversos aspectos. Primero, desde una perspectiva fenomenológica certificamos que como seres humanos *con-vivimos* con los demás, ante todo por una necesidad biológica. Como cualquier ser vivo estamos instalados en un medio que nos provee de los nutrientes necesarios para subsistir, requerimos de una serie de factores ambientales al mismo tiempo que mantenemos una cierta interdependencia y control sobre él. Hasta aquí este fenómeno no es exclusivo del hombre, es propio de todos los seres vivos: “*Por las mismas razones que el resto de los animales, el hombre se halla biológicamente vertido a un medio bióticamente humano*”.⁴⁹

Otro de los elementales radicales por los que nos encontramos constitutivamente vertidos a los otros es, simple y sencillamente, por el hecho de proceder de unos progenitores. Ya que como engendrado comparto el mismo esquema genético que me ha dado origen. Por pertenecer a la misma especie (*phylum*) llevo “dentro de mí a los demás”.⁵⁰ Por este carácter filético el hombre puede ser replicable según un código o esquema genético propio de sus antecesores (no se entiende aquí replicable como una copia que reproduce a los progenitores, más bien hay que entender este aspecto como generación de multiplicidad), pero además es capaz de producir *pluralidad* pues se trata de otro individuo; finalmente este esquema es *prospectivo* ya que sólo hay especie si ese intento perdura, si es viable.⁵¹ “*El phylum es ese esquema conforme al cual, de una manera vital, prospectiva y continuada, se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente*”.⁵²

⁴⁹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 235.

⁵⁰ Ya en *Sobre la esencia* Zubiri insiste en que cada individuo no puede ser individuo sino es vertido a la misma especie. Los individuos de la misma especie llevamos un respecto coherencial que nos trasciende. Es en nuestra misma esencia, en donde encontramos un respecto a los demás, gracias a ese “momento quidditativo”. La especie, vendría siendo como la “expansión” de la esencia constitutiva individual. Por esta versión, que es co-esencial a la esencia individual, se llegan a entender las siguientes palabras de Zubiri: “cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás”. Cfr. *Sobre la esencia*, p. 322. Sin embargo, en donde Zubiri desarrolla esta cuestión, no propiamente a nivel metafísico sino en la manera como es afectada la actualización de la realidad personal, es decir el yo, es en su obra *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

⁵¹ Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, pp. 13-15.

⁵² *Ibidem.*, p. 14.

Sin embargo, no basta decir que como sustantividad llevo como ingrediente constitutivo la versión a los demás, también el resto de los animales forman especie, es necesario agregar un elemento fundamental: se trata de un proceso en el que el generado no es tan sólo un animal real, sino un animal real en el campo de la realidad, por lo tanto estamos hablando de la generación a la realidad como realidad, es decir, de animal de realidades a otro animal de realidades.⁵³

Por está versión constitutiva, que en principio no es cuestión de *conciencia*, ni de vivencias, ni propiamente de un *sujeto* o de un *yo* que decide intencionalmente relacionarse con los demás,⁵⁴ los otros se han incrustado en mi vida antes de que yo me encuentre con ellos. De hecho el encuentro no viene de uno mismo, sino de los otros, son ellos lo que han tomado la iniciativa, por así decirlo.⁵⁵ Escuchemos lo que dice el mismo Zubiri sobre esta constatación que para él es punto de partida: *“Antes de que se tenga vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. Sea lo que fuere de las vivencias, hay una dimensión previa. El problema de la versión a los otros es, ante todo, una cuestión real y física, no vivencial ni intencional”*.⁵⁶

En este sentido el *álter* no es el problema primario para nuestro autor, lo que realmente le resulta inquietante al pensador vasco es descubrir la manera cómo esos otros se han hecho presentes en mí sin mi consentimiento, quiénes son ellos y de qué manera se presentan y me configuran. Zubiri señala que la manera como los otros vienen a mí es a través de lo que él llama “ayuda”: *“llamemos ayuda a la necesidad de nutrición y de amparo. Esta ayuda viene de los demás. De ahí que en la articulación de sensaciones y respuestas están entreverados los demás. No las vivencias de los demás, sino sus realidades físicas. Nada*

⁵³ Cfr. *Ibidem.*, p. 40.

⁵⁴ La conciencia y el sujeto, como ya lo señalamos en el capítulo segundo, aparecen como momentos ulteriores fundados en un plano más radical que correspondería al de la aprehensión primordial de realidad.

⁵⁵ Este planteamiento podría llevarnos a fundamentar una ética de la gratuidad; pues lo que nos da la oportunidad de hacer la vida es, en principio, la apropiación de una serie de condiciones y posibilidades que los otros nos han entregado de manera gratuita. Esta ética en perspectiva de gratuidad, no sólo tendría que remitirnos a su punto de partida (lo propiamente recibido en unas determinadas circunstancias socio-históricas), sino que ésta se ve impulsada a responsabilizarse para que tales posibilidades sean mejores en términos de realización humana para las futuras generaciones.

⁵⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 233-234.

de ello excede de la pura biología".⁵⁷ La tendencia a buscar la ayuda de los demás se puede denominar *socorro*, que sería la necesidad que tiene el recién nacido del auxilio de los otros, dicha necesidad está fundada en la estructura abierta del animal de realidades.

En esta descripción de ayuda y socorro que acabamos de señalar, en manera alguna los demás son para el neonato otros en tanto que otros. Éstos para el niño son una especie de "mediadores" que le posibilitan o impiden el acceso a ciertas cosas, y éstas provocan en él determinados estados, por ejemplo gusto o disgusto. A través de estas acciones, de presentarse como "cosas mediadoras de otras", los demás van imprimiendo la impronta de lo que ellos son, de manera física y real van configurando la realidad psicobiológica del infante, lo van haciendo semejante a ellos.⁵⁸ De esta manera "*la parte primera y radical de esto que llamamos los demás, está incluida en la vida de los primeros pasos del niño en forma de venida: es lo humano que me viene de fuera. La realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda la realidad mía*".⁵⁹ En definitiva, lo primero que se le da al niño no son los otros hombres, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida a través de acciones. Los demás vienen a mí y yo voy a ellos dentro de este horizonte de lo humano.

Nuestra necesidad de amparo es impresionante. Dentro del conjunto de los animales somos de los más dependientes en nuestros primeros años, por nuestra condición menesterosa inexorablemente requerimos de los demás. Ya que una vez instalados en el mundo no podemos transitar por él y sortear con más o menos éxito las situaciones en la que nos encontramos inmersos sin la ayuda de los otros. Y si bien es cierto que somos humanos por pertenecer a una especie, cuya característica fundamental es proporcionar la estructura de un determinado tipo de realidad, la humanidad nos viene de fuera y son los otros quienes realmente nos la otorgan.

Es así que el *mundo de lo humano* sería lo primero que se nos da, y en éste los demás se hacen presentes de diversas maneras, desde la satisfacción de necesidades, cuidados, etc., hasta cuestiones más complejas como son la mentalidad y la tradición. El mismo Zubiri amplía lo que entiende por *mundo humano*, en relación a lo que quedó recogido en el

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 235.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 237.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 238.

capítulo VI de *Sobre el hombre*, que es el texto que aquí se ha venido privilegiando, veamos:

*Y ese mundo humano es precisamente la primera acción que la situación de versión de cada hombre a los demás tiene sobre el recién nacido. La versión es ante todo la constitución del mundo humano, de lo que en mis cursos, hace veinte o veinticinco años, llamé el 'haber humano'. Este haber humano constituye el carácter absolutamente concreto, y no meramente genérico o específico, de la co-situación en que los miembros de la especie, filéticamente engendrados, conviven entre sí. Es, pues, la constitución de un mundo humano".*⁶⁰

De esta manera el niño va conformando su humanidad en la con-vivencia con los demás, va adoptando un mundo, al mismo tiempo que se va co-humanizando. Por lo tanto, la alteridad, para Zubiri no se funda en el descubrimiento primario de los hombres, sino en la expresión del mundo humano que se vehicula a través de las cosas; son los otros los que dejan o impiden, acercan o alejan, el acceso de éstas al niño. En principio las cosas “están ahí” a disposición de quien llegue a ellas. Mas son los hombres quienes las ponen a la disposición del nuevo individuo, “*este dejar es lo que les confiere su positivo carácter de publicidad*”.⁶¹

2.2. La triple estructura de la alteridad

Con lo que llevamos expuesto aún no aparecen los otros en tanto que otros, lo que se manifiesta de ellos son ciertos factores humanos que van procesualmente configurando un mundo en el recién nacido. Como bien lo señala Blanca Castillo “*al hombre le cuesta llegar a conocer que los demás son otros distintos que yo y con una estructura interna similar a la del yo propio, porque no le es dado desde el principio entrar en la estructura del otro*”.⁶²

En este análisis sobre la alteridad Zubiri incorpora una serie de hallazgos biológicos y sociológicos. Dialoga con otras búsquedas filosóficas y encuentra deficiente el tratamiento

⁶⁰ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, pp. 44-45.

⁶¹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 240

⁶² Blanca Castillo, *op., cit.*, p. 210.

analógico que hace Husserl sobre la cuestión que aquí nos ocupa, ya que el hombre no empieza por descubrir lo que hay en el *yo* como análogo a otro que no soy *yo*, alter ego, en la aprehensión del mundo compartido.⁶³ Tampoco se trata propiamente del fenómeno primario al que hace referencia Scheler, una especie de realidad inscrita en lo más profundo del hombre (la simpatía como con-sentir y compasión) que hace posible el encuentro y la comunicación con los otros.⁶⁴ La postura zubiriana difiere de ambos planteamientos, pues el otro como *analogon* en Husserl nos deja en la ambigüedad, ya que no se nos dice si se trata del “otro como yo” o de “otro que yo”; respecto a Scheler se advierte que su posición parte del “supuesto” de la vivencia de la simpatía, como “supuesto” no alcanzar a fundar una postura radical.

Lo que se puede constatar, desde la postura del pensador vasco, es un proceso en donde se va ganando en percepción de alteridad. Gracias al mundo humano el niño va descubriendo quienes son los “otros”, pero paulatinamente, pues el nuevo vástago en sus primeros meses va respondiendo a los estímulos que le vienen de fuera y de quienes le rodean de manera fisiológica, según el estado de satisfacción o de necesidad en que se encuentre, con lo que se va delimitando cierto patrón de reacciones, a las que a su turno los otros responden. Por ello Zubiri apunta una peculiar semejanza que se empieza a forjar: *“lo que de los demás he recibido en mí revierte sobre ellos sin que salga de mí. Estas otras cosas no son alter, no son otras en plenitud del vocablo. Tan no son otras, que son mi padre, mi madre, otros que son míos: es el mínimun de alteridad. El niño no tiene en este punto el otro del yo, sino el otro del mí”*.⁶⁵ El mismo autor se refiere a este proceso inicial señalando que en la relación niño-progenitores se generan ciertas “unidades humanas” que no son los “otros”, sino algo que pertenece humanamente al niño, *“algo distinto de mí, si no, no serían míos”*.⁶⁶

Sobre este primer y elemental grado de alteridad humana, los otros como “míos”, se va configurando otro estado de alteridad, los otros “como yo”. Pues en la convivencia del niño se va a ir cobrando una figura más precisa de ser “otros”, aquí el “mí” se ha tornado “otro como yo”. Finalmente, Zubiri se refiere al descubrimiento de la plenitud de alteridad en la convivencia, en la “monadización del ego”. Aunque dicha expresión nos remita a Leibniz,

⁶³ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 229-232.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 230.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 242.

⁶⁶ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, p. 46.

no se trata de mónadas aisladas, encerradas en sí mismas, sino del descubrimiento de que cada uno es *cada cual* en la relación con los demás. “Esta es la triple e invariable estructura de la alteridad del alter: no como ego, sino como alter que es mío; el alter como ego; y el alter como otro ego que ego mío. La realidad propia ha terminado por ser la realidad de cada cual. Esta es la estructura de la monadización como individualidad y como ‘cadacualidad’”.⁶⁷

En suma, la triple estructura de la alteridad (*el otro como mío, el otro como yo y el otro que yo*) manifiesta un progresivo reconocimiento de los demás. Proceso en el que se acoge de diferente manera la presencia del *alter*; por lo tanto, “*nuca hay un ego aislado, sino que en cada persona están ya los otros que le hacen ser ‘cadacual’, es decir, él y no otro*”.⁶⁸

2.3. Socialidad, comunidad y comunión

El nexo que se establece entre los hombres se encuentra fundado por la constitutiva versión que arriba brevemente caracterizamos, en este sentido el hombre no establece primariamente su referencia física y real a los demás, pues los otros se han “metido” en su vida antes de que él lo decida. Esta vinculación se caracteriza por un “quedar ante lo humano en tanto que realidad”,⁶⁹ gracias a la inteligencia. Ese modo de quedar ha sido caracterizado por Zubiri como *habitud*.⁷⁰ Esta *habitud* o *héxis* no se limita a designar una cuestión en el orden operativo, es decir, no consiste en hacer las cosas de determinada manera, más bien hace referencia a una cuestión constitutiva, entitativa, pues es “*el modo que tiene una cosa de habérselas con otra*”.⁷¹ Ya en el segundo capítulo señalamos que sólo es propio del hombre el enfrentamiento con las cosas, con las personas y consigo mismo como realidad.⁷² Es así que el animal de realidades co-situado y en con-vivencia con los demás hombres está afectado y modulado por ellos, se trata por tanto, en lenguaje

⁶⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 243.

⁶⁸ Blanca Castillo, *op. cit.*, p. 211.

⁶⁹ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 253.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 259.

⁷¹ *Ibidem.*, p. 259.

⁷² Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 93.

zubiriano, de una *habitud de alteridad*. Ésta constituye el fenómeno social, pues corresponde al modo como estoy afectado en “refluencia” por los demás.⁷³

En el esclarecimiento de lo que es la socialidad, el filósofo español ha traído a colación una serie de respuestas que se han dado en la historia para definir el tipo de nexo que nos une con los demás. Nos limitamos a mencionarlas, al mismo tiempo que se indica su insuficiencia. Veamos: el nexo de lo social como *estatuto* o pacto que los hombres establecen (Rousseau); la *conurrencia* en un pacto a la que éstos llegan (Hobbes), pues de lo contrario se aniquilarían ya que el hombre es agresor de los demás por naturaleza: *homo homini lupus*. Ambas concepciones ilustradas, a juicio de Zubiri, reposan de alguna manera sobre los mismos argumentos: “uno, la idea de que lo natural son los individuos; dos, la idea de que el nexo es siempre una conexión entre individuos; tres, la idea de que esa unión es obra de una razón y de una voluntad”.⁷⁴

Otra de las ideas que recoge nuestro autor es la tesis de lo social como “presión” (Durkheim), lo social como realidad supra-individual: existe en los individuos pero es una realidad por sí misma que se impone a los individuos en sus relaciones a través de costumbres, instituciones, etc.⁷⁵ Sin embargo, con todo lo que tiene de verdad esta concepción de lo social como “presión” radicalmente es insuficiente, pues si hay presión y uniformidad no es de manera constitutiva sino consecutiva al fenómeno social. Zubiri señala que Durkheim elude el problema al deslizarse por la concepción estatutaria del nexo social (otorgándole una realidad sustancial). “Esto es quimérico la sociedad no tiene una realidad sustantiva. Como realidad sustantiva no hay más que la de los individuos que la componen”.⁷⁶ Finalmente, el pensador ibero recoge la propuesta de Gabriel Tarde, el cual postula la socialidad en la “imitación”, lo social estaría en el dinamismo de parecernos a

⁷³ Cuando se utiliza la palabra refluencia no nos referimos a la simple relación que se establece en la convivencia. Es más que eso porque la refluencia es algo que a cada individuo le *sale de dentro*. Cada individuo lleva en sí el esquema de los otros por el cual está vertido a los demás. Para Zubiri esta refluencia es cuestión de *habitud de alteridad*, es algo que está incrustado en la realidad misma. Por lo tanto, no es que el hombre “además” de individual sea social, sino que es congéneremente individual y social (es “de suyo”) porque es una realidad que es diversa respecto a otros y que toma cuerpo en la vida de ellos. Cfr. *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, pp. 63-65.

⁷⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 248.

⁷⁵ Cfr. *Ibidem.*, p. 256.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 257.

los otros.⁷⁷ Esto no se sostiene para nuestro autor, pues no basta con que un individuo haga lo mismo que otro, habría que considerar la intencionalidad y sobre todo que esta imitación estaría fundada en algo previo que sería la constitutiva vinculación con los demás.⁷⁸

En resumen, Zubiri postula que lo social no posee una realidad independiente de los individuos, tampoco se trata de otorgarle a ésta un carácter sustancial, pues no procede de unión de una pluralidad de individualidades, lo que se ha mostrado es que el individuo ya está en unidad con los demás, previa a toda decisión voluntaria y consciente. “*Los individuos son el sustrato de lo social, pero lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad, es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad (...) Es que esa afección es un modo real y físico, es una habitud, una héxis*”.⁷⁹

2.3.1. Dos dimensiones de la habitud: *haber humano y funcionalidad social*

Ahora bien, en esta vinculación a los demás se pueden distinguir dos aspectos o dimensiones. Uno tiene que ver con que esta relación no recae o afecta directamente a los hombres en tanto que otros. Nos referimos con este primer elemento al *haber humano recibido* por el niño como *mentalidad y tradición*. La mentalidad se entiende en sentido amplio, no sólo como una manera de pensar sino como un modo de vida, por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera.⁸⁰ Y la tradición, en relación con la historia, corresponde a las posibilidades que se le entregan al hombre para que haga su vida.⁸¹ La segunda dimensión de esta habitud en que consiste la vinculación social afecta no a la alteridad del haber sino a la alteridad del habiente, es decir de los demás hombres en tanto que otros, se trata de la *funcionalidad social*. La cual discurre por dos vías distintas: *comunidad y comunión*. Cabe aclarar aquí que Zubiri entiende por “comunidad” lo que en otros textos, posteriores a lo que se recoge en *Sobre el hombre*, correspondería a

⁷⁷ Es interesante hacer la relación de la propuesta de G. Tarde sobre la raíz de la socialidad en la “imitación” con las tesis del pensador francés René Girard, pues este último ha profundizado en la teoría mimética; sin embargo, Girard señala que debido a este afán de imitar entramos en conflicto, pues acabamos también reproduciendo la violencia.

⁷⁸ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 258.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 259.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 264.

⁸¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 267.

lo típicamente social, es decir, a lo que acontece en el reino de lo impersonal; y por “comunidad” comprende aquello que acontece en el ámbito de lo personal.⁸² Veamos.

La comunidad es la versión a los demás en tanto que otros, es decir, en un grado impersonal; de tal manera que la pluralidad, la colectividad e institución son las tres líneas fundamentales de ésta.⁸³ Este fenómeno le parece esencial a Zubiri para llegar a saber lo que es la sociedad. Es estar afectado por los otros en tanto que otros. Obviamente no quiere decir que los otros no sean personas, sino que la relación que se establece con los demás, el “nosotros” que se construye viene del poder que ejerce una realidad que nos es común, *pública*, gracias a la cual los hombres se organizan socialmente. La unidad que se establece entre los hombres es tomados en tanto que meros otros, por eso el pensador hispano caracteriza esta dimensión comunitaria como im-personal, que no a-personal: “*Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece sólo a los hombres, a saber, de un modo ‘im-personal’. Las demás realidades no son impersonales, sino ‘a-personales’. Sólo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto, la unidad de los hombres es primariamente ‘sociedad’: es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros*”.⁸⁴

Por su parte la *comunidad* es la versión a los otros en tanto que personas. Aquí los otros ya no son “sustituibles” por otros, las personas no quedan reducidas en la funcionalidad social a mera alteridad. En esta dimensión, forma suprema de la convivencia, la versión es personal. En la comunidad las personas no sólo se organizan, se compenetran.⁸⁵ Las formas de esta relación con el otro-persona se dan no sólo en la compenetración del amor sexual de pareja, sino también en el fenómeno de la amistad y en la familia, entre otras. Cabe aquí traer a nuestro trabajo la clásica obra de Antoine de Saint-Exupéry, *El Principito*, para

⁸² Esta diferencia entre textos se puede verificar entre lo que se recoge en *Sobre el hombre* con el de las *Tres Dimensiones de la realidad humana: individual, social, histórica*. En el primero, que es el más antiguo, Zubiri habla de *comunidad* y *comunidad*; en la segunda obra indica que la manera como se convive puede ser de forma impersonal, y debe llamarse a esto *sociedad*, mientras que la relaciones a los demás en tanto que personas debe llamarse *comunidad personal*.

⁸³ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 268-269.

⁸⁴ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, pp. 213-214.

⁸⁵ En el primer capítulo esbozamos algunas de las ideas de los así llamados pensadores *personalistas*. Para éstos la comunidad personal se da en el ámbito de lo que llaman el “entre”, una realidad común o en común en donde la relación del yo-tú ha dejado la impronta del otro, pues uno no sería él mismo sin el reconocimiento de lo que el otro ha dejado en él. A este respecto Buber apunta: “*Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que el ‘yo’ y el ‘tú’ se encuentran se halla el ámbito del ‘entre’*”. Cfr. Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, (Breviarios 10), 2008, p. 149.

ilustrar simbólicamente un tipo de comunión personal, la amistad, en donde se “crean lazos”. Nos permitimos una amplia cita a este respecto.

Entonces apareció el zorro.

-Buenos días -dijo el zorro.

-Buenos días –respondió cortésmente el principito, que volvió pero no vio nada.

-Estoy aquí –dijo la voz-; bajo el manzano...

-¿Quién eres tú? –dijo el principito-. Eres muy bonito...

-Soy un Zorro –dijo el zorro.

-Ven a jugar conmigo –le propuso el principito-. Estoy tan triste.

-No puedo jugar contigo –dijo el zorro- No estoy domesticado.

-¡Ah!, perdón –exclamó el principito.

Pero después de reflexionar añadió:

-¿Qué significa “domesticar”?

-Tú no eres de aquí –dijo el zorro-, ¿qué es lo que buscas?

-Busco a los hombres –dijo el principito-. ¿Qué significa “domesticar”?

-Los hombres –dijo el zorro- tienen fusiles y cazan. ¡Es bien molesto! Crían también gallinas. Es su único interés. ¿Tú buscas gallinas?

-No –dijo el principito-. Yo busco amigos. ¿Qué significa “domesticar”?

-Es una cosa demasiado olvidada –dijo el zorro-. Eso significa “crear lazos”

-¿Crear lazos?

-Seguramente –dijo el zorro-. Tú todavía no eres para mí más que un niño parecido a cien mil niños. Y yo no tengo necesidad de ti. Y tú tampoco tienes necesidad de mí. Para ti no soy más que un zorro parecido a cien mil zorros. Pero si tú me domesticas, entonces tendremos necesitada uno del otro. Serás para mí único en el mundo. Y yo seré para ti único en el mundo.

-Comienzo a comprender –dijo el principito- hay una flor..., creo ella me ha domesticado.⁸⁶

Resaltemos la unidad de las dimensiones de las que venimos tratando, *comunitaria* y *comunión*, pues éstas no van separadas, ambas hacen posible la funcionalidad social, desde luego que en la práctica una se puede privilegiar más que la otra:

⁸⁶ Saint-Exupéry, *El Principito*, Porrúa, México, 1995, pp. 67-70.

La unidad radical de ambas dimensiones es la funcionalidad, y es la que hace que la aglutinación de los hombres en alteridad no sea ni mera colectividad ni mera comunión de personas. Es algo que es unitariamente las dos cosas, una sociedad humana. La sociedad humana es la habitud de alteridad con los demás hombres en tanto que individuos personales, pero en forma de mera alteridad. Solo en tanto que animal de realidades el hombre puede y tiene que tener una habitud de alteridad, y por eso el hombre es en esta dimensión constitutiva y físicamente un animal social.⁸⁷

2.4. Reflexiones sobre la sociedad como sistema estructural

Para concluir este aparatado sobre la sociedad, nos es importante señalar que aunque ésta no es propiamente una sustantividad, ésta puede ser analizada como sistema, pues las habitudes sobre las que se funda no solamente manifiestan un momento de la individualidad de cada persona que integra el cuerpo social, en ellas hay algo que “trasciende la mera agregación de individualidades”.⁸⁸ Además las actuales teorías de sistemas invitan a pensar la realidad social como unidad en donde sus diferentes subsistemas se codeterminan mutuamente.

Una vez que hemos hecho las anteriores aclaraciones podemos trabajar a la sociedad como sustantividad, como sistema,⁸⁹ aunque no entendida como “cosa” (ya que no se trata de unas notas físico-químicas). Pero sí mirándola como una estructura o sistema de *actividades humanas*. La actividad de cada persona está vinculada a la de los demás. Por otra parte, también se puede hablar de una sociedad desde diversas notas elementales que constituyen la estructura o sistema social total. Se puede decir de ella que tiene diversos

⁸⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 274.

⁸⁸ Jorge Dávalos, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri. Un planteamiento epistemológico”, en *Xipe Totek*, Volumen VII, No. 3. No. Publicación 28, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias / Centro de Reflexión y Acción Social, Guadalajara, Diciembre de 2008, p. 329.

⁸⁹ Ya aclaramos, (nota a pie de página número 21), que en sentido “estricto” para Zubiri la única sustantividad es el *Cosmos*. Sin embargo, el mismo Zubiri emplea el término sustantividad aplicándolo a las cosas reales, por el mero hecho de ser reales. Aquí se utiliza el término aplicado a la sociedad de la siguiente manera: la sociedad sería un sistema integrado por una serie de subsistemas (el político, el económico, cultural, etc.), estos se integran al sistema en la medida en cada uno de ellos se encuentra en función de los demás. Recordemos que las notas son “*notas – de*”. Cada subsistema, como momento del sistema es *solidario* con los otros, está *vertido* estructuralmente a los demás. La totalidad, la unidad, y en esta línea lo “absoluto” sería el sistema completo, como una unidad estructural.

subsistemas estructuralmente vinculados. Al hablar propiamente de un subsistema nos referimos a aquellas dimensiones como son lo económico, socio-político, cultural – ideológico, etc., que solamente pueden tener “sustantividad” cuando se integran al sistema completo.⁹⁰

En esta visión de la sociedad como unidad sistémica estructural, se puede verificar que en cada uno de sus subsistemas está presente la unidad. No sólo porque cada subsistema es “de” un sistema. Sino porque “en” cada uno de ellos la unidad está obligando a ser “subsistema – de”. Es interesante ver como los subsistemas mismos son la plasmación de la unidad. Aquí nos parece importante destacar el *carácter primario* que tiene la Unidad. La Unidad como verdadero sistema no es un resultado de la adición de los subsistemas, más bien, es la manera en la que está construido. Tampoco es el resultado de un momento secundario o posterior (primero estarían las cosas aisladas y luego las unimos, resultando la unidad, esto es falso).

La Unidad es “anterior” a las notas, ya que ésta es término absoluto presente “en” las notas. Por este tipo de “anterioridad”, de presencia de la unidad en un subsistema, podemos ser lanzados desde un solo subsistema a descubrir cual es el tipo de unidad del sistema. No es fácil entender este tipo de planteamiento, en el que la unidad no es el resultado de una suma de propiedades, notas, subsistemas, etc. Vayamos ahora a la crítica de una serie de posturas que suponen que la unidad es el resultado y no el principio de la constitutiva versión en la que nos encontramos con los demás.

Crítica de la sociedad entendida como una sustancia. Las versiones de algunos filósofos de la ilustración, como Rousseau y Hobbes (cada uno con sus matices), conceptualizan a la sociedad como aquel momento en el que por decisión voluntaria, los diversos individuos se unen mediante un *contrato social*. Desde esta óptica la sociedad sería el resultado de la “inherencia” de los diversos individuos, y la realidad social es comprendida como sustancia.

El planteamiento de la sociedad como sistema sustantivo, rompe con este punto de vista sustancial. Ya que la sociedad no es ni un agregado de individuos, ni una sustancia fuera de

⁹⁰ Cfr. Antonio González, *Introducción a la práctica de la filosofía*, Ed. UCA, San Salvador, 1997, pp. 255-264.

ellos. La sociedad como sistema, supone la vinculación radical de los subsistemas, expresa un verdadero nudo de tensiones respectivas. Además el planteamiento puesto en cuestión, no toma en cuenta que una de las dimensiones más importantes de la realidad del hombre es la socialidad. Por otra parte, se omite el dato antropológico que manifiesta que la realización del hombre sólo es posible en versión a los demás. A este respecto Umberto Eco ha manifestado, con inigualable belleza literaria, la necesidad que tenemos constitutivamente de los demás: “*el otro está en nosotros, pero no se trata de una vaga propensión sentimental, sino de una condición fundadora (...) es el otro, su mirada, la que nos define y nos forma. Nosotros –así como no logramos vivir sin comer o sin dormir- no logramos entender quiénes somos sin la mirada y la respuesta del otro. Incluso quien mata, viola, roba y oprime, lo hace en momentos excepcionales, pero el resto de la vida mendiga de sus semejantes la aprobación, el amor, el respeto, la alabanza*”.⁹¹

Crítica de la visión unidireccional, de la “causa – efecto”. Esta misma perspectiva que ve a la sociedad como sistema estructural nos permite indagar en los diversos problemas sociales, no buscando “una” causa que provoca determinado fenómeno. Sino atendiendo a una serie de factores en respectividad, –que pueden ser factores económicos, políticos, culturales, entre otros– que expliquen de una manera más integral las diversas situaciones que hoy vivimos. Creo que mucho puede ayudar en esta línea tener presente el aporte del *dinamismo de la causalidad*.⁹² Ya que la sociedad como sistema estructural, manifiesta una serie de causalidades, en donde los subsistemas se están determinando, gracias a la respectividad. Es decir, se da una *funcionalidad de lo real*, que muestra un dinamismo tremendo por la manera en la que se encuentra construida la realidad.

⁹¹ Umberto Eco, Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, 1997, p.107.

⁹² En el segundo capítulo de este trabajo señalamos que uno de los conceptos clave de la propuesta de Zubiri es la *respectividad*. Cfr. 1.1. *Planteamiento introductorio a la filosofía de Zubiri*. Las cosas reales se encuentran intrínseca y extrínsecamente en una relación estructural. A tal grado que para que algo sea real, necesariamente tiene que serlo en respectividad a otra cosa. Ya habíamos mencionado que esta realidad es activa por sí misma, “dando de sí”. El dinamismo de la realidad necesariamente alude a la estructuración de las cosas reales, ya que gracias a la respectividad, nada es en sí mismo sino es en función “de” las demás. Lo que explica que hay cosas reales que se están determinando es precisamente esa *funcionalidad de lo real*. En esta respectividad estructural la causalidad será el carácter radical de la estructura en su dinamismo. Desde esta visión ninguna *sustantividad* es sede de la causalidad, ya que ésta residiría en todo el sistema respectivo que constituye el *mundo* y el *cosmos*. Con todo esto más que hablar de “una causa” tendremos que preguntarnos por la causalidad de lo real. La causalidad como momento constitutivo de la realidad. Cfr. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 86-104.

Esto viene a cuestionar fuertemente aquellas posiciones que sólo ven “una causa” como fuente de un problema. O esa actitud, que en ocasiones vivimos, de buscar “culpables”. Creo que se ignora, o no se tiene en cuenta, la compleja red de relaciones e intereses que se dan en la realidad social. Más que andar buscando “culpables”, tendremos que preguntarnos por el tipo de causalidad que manifiesta la sociedad que hemos y seguimos creando.

3. Los otros como oblación de posibilidades

Llegamos a la parte final de este tercer capítulo. Hemos visto que como realidad personal consisto en autoposición, dicho dinamismo no puede prescindir de las cosas, de los demás y de mi propia realidad que en proceso se configura. Con las cosas hago mi vida, apelando a ellas como imprescindibles instancias y recursos para sortear las diferentes situaciones que se me presentan. Con los “otros” con-vivo en vinculación real y física mediante la habitud de alteridad. Es así que los demás no son simples y pasivos espectadores de mi realización personal, éstos se ofrecen de diversas maneras: por la vía de lo que Zubiri ha llamado la incorporación al *mundo de lo humano*, que en principio tiene que ver con la respuesta de ayuda que los otros brindan a las necesidades de amparo del neonato; también con lo que hemos llamado “haberes” (mentalidad y tradición; ambos conceptos nos refieren a asuntos tan fundamentales como el lenguaje, la cultura, las instituciones, etc.).

De esta manera el hombre nos ha aparecido en constitutiva alteridad. No puede no estarlo. Por ser *inteligencia sentiente* está abierto a todo, por su puesto a sí mismo y desde sí mismo. Esta apertura es la que posibilita que en su proceso de realización pueda apropiarse de las posibilidades que los demás le otorgan. Zubiri comparte con las diferentes corrientes filosóficas de la alteridad la imposibilidad de apropiarse de la realidad de la vida de los otros, incluso en las relaciones de mayor intimidad no es posible destruir la alteridad, el otro es distinto de mí, puedo estar unido a él o a ella, pero jamás se anula la diferencia entre el tú y el yo.

De lo que se apropia el animal social es de las posibilidades que la vida de los otros le otorga. “*La apropiación consiste en que hago de las vidas de los demás una posibilidad*”

mía".⁹³ En este sentido los "otros" aparecen como oblación de posibilidades para que el hombre configure su propia vida y cobre el carácter positivo de llegar a ser "cada cual", es decir, verdadera realidad en propiedad, pues desde las posibilidades inexorables que los demás me otorgan, y sólo en relación de alteridad, el hombre no puede dejar de ser cada cual.⁹⁴ Escuchemos lo que dice el pensador español: "*Solamente en la medida en que el hombre esté apropiándose la vida de los demás cada uno es cada cual*".⁹⁵

Recordando aquello de la triple estructura del *alter*, de la que hablamos arriba (el *otro como mío*, el *otro como yo* y el *otro que yo*), la cada-cualidad en su máxima expresión vendría a ser el llegar a "tener existencia propia", que en otras palabras quiere decir que el hombre sea dueño de su propia vida, dentro de los límites y posibilidades que los demás y las diferentes circunstancias le han ofrecido, de tal manera que en su hacer no se limita a repetir lo que los demás hacen, sino que se coloca en el reconocimiento del otro en tanto que otro, con propias razones y motivaciones en la construcción de su vida que es a una individual, social e histórica.⁹⁶

Nos permitimos una breve introducción a estas tres dimensiones del ser humano que acabamos de mencionar, pues finalmente el recurso de las posibilidades está en estrecha relación con ellas, sobre todo con la dimensión que el filósofo vasco ha denominado como histórica. Veamos. La dimensión *individual*, no es otra cosa sino *diversidad*, diferencia dentro de la misma versión (la especie es el momento según el cual el animal humano se multiplica y específica). La estructura biológica de cada hombre lo convierte en miembro de una realidad superior llamada especie, *phylum*. Comparte un esquema replicativo, según el cual pertenece a una especie y puede engendrar a otros miembros de la misma especie, es decir, "animal de realidades". Sin embargo, no se trata de un colectivismo naturalista, ya que este esquema sólo existe *en y por* los individuos concretos. Esta primera dimensión funda la versión a los demás, pues como individuo me veo vertido por el momento filético

⁹³ Xavier Zubiri, *Sobre le hombre*, p. 306.

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 307.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 205

⁹⁶ Cuando Zubiri habla de las tres dimensiones del ser humano (individual, social e histórica) hace una serie de consideraciones introductorias. Destacamos aquí lo que el pensador ibero entiende por dimensión en la actualización de la realidad del hombre, es decir en el yo. Por ésta entiende "la co-determinación por las demás personas que me afectan y esta co-determinación es justamente lo que llamo *dimensión*". Cfr. *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, p. 10.

a los otros miembros de la misma especie, de esta manera la especie refluye sobre el individuo.⁹⁷

Para el maestro donostiarra la dimensión *social* consiste en la versión de mi persona a las demás (si esta versión es a la persona en tanto que *otro*, se le llama convivencia “impersonal”, y si se da a la persona en cuanto *persona* se le denomina “comunidad personal”). Esta dimensión estructural funda el hecho de que el hombre esté esencialmente vertido a los demás, dicha versión le permite conocerse a sí mismo y desarrollarse como persona. En definitiva, el animal de realidades es social por exigencia intrínseca de sus propias estructuras pues desde ellas está de raíz vertido a los otros. De tal manera que la sociedad no aparece como momento segundo, como suma de individualidades.⁹⁸

Por su parte la *historia* es entrega de formas de estar en la realidad.⁹⁹ Dimensión que nos vincula con las pasadas y próximas generaciones, pues de nuestros antecesores recibimos una serie de posibilidades para forjar la propia existencia en el presente y proyectarla hacia el futuro. La historia como *transmisión tradente* no se limita a la comunicación de unos caracteres psico-orgánicos, sino que los otros entregan una serie de modos de estar en la realidad. Esta “*entrega se llama parádoxis, traditio, tradición*”.¹⁰⁰ La historia como tradición es un proceso que se presenta en una triple vertiente. Es *constitutiva*, pues constituye e instala en un modo de vida al animal de realidades; es *continuada*, porque la vida en el viviente no es nunca mera repetición, sino que tiene que optar por su propia manera de estar en la realidad, aquí se juega la suerte de la tradición al modificar lo recibido; es *prospectiva*, porque el hombre al hacer su vida va a entregar las posibilidades que genere a las futuras generaciones. Estos tres momentos constituyen una unidad que es la tradición. Ahora bien, la historia es proceso de “capacitación”,¹⁰¹ pues los otros otorgan poder en la apropiación de posibilidades para que el hombre se autoposea y autodefina y llegue a ser cada cual.

⁹⁷ Cfr. *Ibidem.*, pp. 19-35.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem.*, pp. 37-69.

⁹⁹ Cfr. *Ibidem.*, pp. 75-76.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 76.

¹⁰¹ Zubiri señala que la historia es un proceso de “capacitación”, pues en la entrega de formas de estar en la realidad de una generación a otra el individuo se capacita. Lo cual no quiere decir que las generaciones actuales se distinguen de las pasadas por sus potencias y facultades, sino en razón de la capacitación que les otorgan las posibilidades de un determinado tiempo histórico. Cfr. *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, pp. 93-98.

El conjunto de posibilidades que me ofrecen los demás forma una especie de cuerpo social. El hombre no sólo se encuentra en alteridad, sino que está incorporado a una unidad mayor, a un medio social que se me impone, no precisamente ejerciendo violencia sobre “mí”, sino influyendo desde lo que hemos caracterizado como el haber de la habitud, es decir, la mentalidad y la tradición que se ha recibido y que configura toda una manera de estar en la realidad. En este sentido los actos individuales están montados en el sistema de posibilidades sociales recibidas. Y de esta manera los demás confieren, a través de las posibilidades, un “poder” para que yo me constituya:

Las posibilidades no están sino ofrecidas al hombre. Solamente cuando el hombre las acepta –y en eso consiste la apropiación- es cuando a la posibilidad se le da ese carácter, no de fuerza física, ni de algo que sea puramente ofrecimiento, sino estricto poder. Kraft se convierte en Macht. Solamente hay poder cuando hay posibilidad decidida. Por eso lo que constituye el término objetivo de un acto de voluntad es conferir poder a algo. Aquello que yo quiero se apodera de mí.¹⁰²

Finalmente, complementemos ahora esta intervención de los demás destacando algunos momentos que ya han quedado sugeridos en el presente trabajo, sólo que ahora se plantean posibles implicaciones:

Los otros se hacen presentes en el nuevo vástago acudiendo a socorrer su grito de amparo. Aquí se perfila, en palabras de Niño Mesa, una “*protoeconomía*”.¹⁰³ Es decir, en el dejarle o sustraerle ciertas cosas o medios al niño los demás juegan el papel de mediadores, pero sobre todo comienzan a posibilitar los bienes fundamentales para que el nuevo ser haga su vida.¹⁰⁴ Esta cuestión, en apariencia tan sencilla se complejiza, pues no sólo pasa por la buena voluntad e iniciativa de los padres, o de quien haga las veces de éstos, sino por las

¹⁰² Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 315-316.

¹⁰³ Cfr. Fideligno Niño Mesa, “Los otros como posibilidades mías”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-57, Colombia, 1993, p. 82.

¹⁰⁴ Por bienes fundamentales nos referimos a los elementos indispensables para que la vida del hombre sea viable y llegue a desarrollarse: alimentos, lugar adecuado para acoger y desarrollar la vida, medios sanitarios, etc.

estructuras sociales en las que se está inserto; de tal manera que la intervención de alteridad aparece enmarcada en una serie de condiciones socio-históricas.¹⁰⁵

Esta primera y básica intervención de los otros invita a hacer una reflexión ética, pues no hay que olvidar que sin los bienes fundamentales no es posible la vida humana. Por lo tanto, dadas nuestras condiciones latinoamericanas, no habrá que suponer que siempre se parte de lo necesario para que los hombres lleven una vida digna. Ya mencionamos en el primer capítulo las dinámicas de desigualdad y exclusión que se generan en el supuesto mundo global. Desde esta perspectiva, la ética podrá considerar de manera crítica no sólo la carencia de estos bienes, sino también las dinámicas económico-políticas que atentan y monopolizan las cosas que representan el principio de posibilidad de toda vivir digno.¹⁰⁶

Como ya quedó sugerido en su momento, la intervención de los otros no se reduce a hacer posible el acceso a los recursos indispensables para el vivir humano, los otros también van engendrando en el nuevo ser un sentido humano del mundo y de la vida. Este sentido humano no se le comunica al niño única ni primariamente mediante palabras, sino a través del lenguaje de los gestos y las actitudes. En la habitud, decíamos, quedan unos haberes: lenguaje, instituciones, normas, etc., cultura en suma, que harán posible adjetivar esta vida como humana. Todo este ámbito “proto-semiótico”¹⁰⁷ que los otros van comunicando al niño invita en perspectiva ética a defender el derecho de los múltiples pueblos a preservar sus propias formas de estar en la realidad. El comentario cobra vigencia en el contexto

¹⁰⁵ En el primer capítulo contextualizamos la alteridad identificando algunos de los principales dinamismos que configuran la realidad social a partir del fenómeno de la globalización en su vertiente de políticas neoliberales. La intervención de los otros en la generación de una “protoeconomía” tendría que volver a ese análisis, pues de lo contrario se corre el riesgo de la no historización.

¹⁰⁶ Las propias condiciones socio históricas representan para la ética de la liberación uno de sus puntos de partida. Esta ética toma partido por aquellos que son considerados como “víctimas de la historia”, de tal manera que su reflexión sobre el “otro” tiene rostro de indio, de africano o de asiático, de excluido y marginado. “El otro para nosotros es América Latina con respecto a la Totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes”: Enrique Dussel, “Alteridad y liberación”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros [Dir.], *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, (5ª. Edición), 2006, p. 7. Para una aproximación a la ética de la liberación véase el texto de Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización*, Trotta, 1998, Madrid. Otro texto que puede abonar a esta temática sobre la anulación de alteridad en las dinámicas históricas de colonización es el de Alfredo Gómez-Muller, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Akal, Madrid, 1997.

¹⁰⁷ Cfr. Fideligno Niño Mesa, *op. cit.*, p. 83.

impositivo de un único modelo de humanidad. O bien desde la dinámica etnocéntrica que trata de legitimarse como totalidad sobre las diferencias.¹⁰⁸

Desde el contexto histórico de América Latina y desde la pertenencia a un país multicultural constatamos la pluralidad de las diversas maneras de estar en la realidad que históricamente se nos han entregado. Por lo tanto, ninguna cultura puede adjudicarse el carácter de totalidad que tiende a cerrar y menospreciar a otras, como sucedió históricamente. Esta consideración nos llevaría, primero, a crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia.¹⁰⁹ Esto trae dos implicaciones que se complementan mutuamente: la deposición de hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos que bloquean la percepción del otro hasta en las formas elementales de su alteridad. Y, en consecuencia se trataría de cultivar una apertura menos posesiva y descentrada ante el otro, esto es, no buscarlo privilegiando el propio punto de vista, sino dejarnos interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo desde su horizonte, o al menos dudar de que nuestra propia percepción sea única y válida para todos. Pues sólo abiertos a la realidad de los otros podremos construir “un mundo en donde quepamos todos”, como alguna vez nos lo recordó el movimiento zapatista.

El anterior General de la Compañía de Jesús, Kolvenbach, plantea este mismo reto, pero aplicado al campo de la educación, cuando habló a las universidades jesuitas estadounidenses en la Universidad de Santa Clara. Nos permitimos la cita porque ilustrar esta implicación de alteridad, que no pocas veces tiene rostro sufriente en nuestro contexto, además es aplicable como desafío a cualquier otro ámbito social, no solamente al educativo:

Los estudiantes a lo largo de su formación, tienen que dejar entrar en sus vidas la realidad perturbadora de este mundo, de tal manera que aprendan a sentirlo, a

¹⁰⁸ La expresión “único modelo de humanidad” e “imposición de la totalidad etnocéntrica sobre las diferencias” hace referencia a una visión occidental de la realidad que pretende imponerse como absoluta, como un horizonte que tras la caída del muro de Berlín (1989) se ha proclamado victorioso en el contexto del supuesto triunfo del capitalismo. Nos referimos, en voz de Fonet-Betancourt, a un discurso para el que no hay alternativa alguna a la realidad actual, una especie de “cierre categorial e histórico”. Vid. Raúl Fonet- Betancourt, “La globalización como universalización de políticas neoliberales”, en *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2001. pp. 309-374.

¹⁰⁹ Para Fonet Betancourt este presupuesto implica la crítica del colonialismo “que es crítica de la hermenéutica de la dominación interiorizada”. Cfr. *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 45.

*pensarlo críticamente, a responder a sus sufrimientos y a comprometerse con él de forma constructiva. Tendrán que aprender a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los menos aventajados y de los oprimidos.*¹¹⁰

¹¹⁰ Peter Hans Kolvenbach, “El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación universitaria de la Compañía de Jesús de Estados Unidos”, en *Selección de escritos del P. Peter Hans Kolvenbach 1991-2007*, Edita Curia del Provincial de España de la Compañía de Jesús, 2007, p. 304.

*Únicamente cuando el individuo reconozca al otro
en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre,
y marche desde ese reconocimiento a penetrar en el otro,
habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.*

Martin Buber

CONCLUSIÓN GENERAL

Muchos temas han quedado en el tintero y otros tan sólo se han sugerido, por ello el presente trabajo representa una introducción a la alteridad en la filosofía de Xavier Zubiri. Sin embargo, como positiva incursión en una temática a través del pensamiento de un autor, este esfuerzo abre intereses de investigación para próximas indagaciones y descubre líneas por donde podrían orientarse las inquietudes que aquí se suscitaron.

Antes de expresar las conclusiones, es importante señalar que los diferentes conceptos que aquí se utilizan ya han quedado descritos en el desarrollo del trabajo, por lo que en esta sección final se ha decidido omitir las referencias a los textos a través de notas a pie de página.

1. La originalidad del planteamiento reseñado

La perspectiva zubiriana se distingue de otras propuestas sobre la *alteridad* desde la postulación de la radicalidad que implica que previo a cualquier concepto, sentido, e interpretación sobre la realidad está la presencia física de lo “otro”. La aprehensión primordial de realidad, como modalidad primaria del acto intelectual, funda una serie de aspectos que otras corrientes filosóficas contemporáneas ponen en primera instancia: la conciencia, el lenguaje, el ser, la relación intersubjetiva, etc. En aprehensión primordial se actualiza la realidad con toda su inagotable riqueza, posibilidades y exigencias, aunque en los modos “ulteriores” (logos y razón) se profundiza en lo que esa realidad como “de suyo” es campal y mundanalmente.

El filósofo vasco realiza un análisis de los actos en sí mismos y no desde una “presunta” subjetividad. Con ello Zubiri es fiel al ideal fenomenológico (*atenerse a lo dado*). Las cosas se actualizan en nuestros actos como independiente de los mismos (como siendo “de

suyo”, hay una alteridad radical), esto permite distinguir entre la cosa actualizada en el acto y el acto mismo en que ella se actualiza. La *realidad* es el modo según el cual las cosas quedan en nuestros actos como radicalmente distintas de los mismos. Al mismo tiempo que se da una comunidad de actualidad, o actualidad común, la de lo inteligido y de la intelección, que hace posible superar el viejo dilema entre el “sujeto” y el “objeto”, pues ambos se fundan en la co-actualización de la intelección sentiente. Por otra parte, la “conciencia-de” sólo es posible porque ya estoy “en” la cosa.

En este sentido la perspectiva que aquí nos ha ocupado no se puede caracterizar como una más en la línea de las diferentes corrientes de la alteridad cuyo acento es el sujeto, pues para llegar a éste sólo es posible en la previa (no se trata de algo cronológico sino estructural) aprehensión de realidad, es decir, en la inmediata referencia en la que quedan las cosas como “de suyo” en el sentir intelectual. De tal manera que el sujeto deriva de la realidad. El hombre aprehende su propio carácter de “sujetualidad” porque en el acto intelectual ha intervenido la irreductible presencia de la alteridad radical que lo funda.

Es así que hemos caracterizado al pensador hispano como filósofo de alteridad en el horizonte de lo real. De esta manera “lo otro” como formalidad de realidad, como actualización de las cosas en la inteligencia sentiente abre la posibilidad a toda mismidad y a toda diferencia. De tal manera que, paradójicamente, sólo desde lo más otro que yo es posible que sea yo, o actualice mi realidad personal en respectividad mundanal.

La alteridad hace posible la realización de la realidad personal. La persona es a su vez *personalidad* y *personalidad*. El primer momento corresponde al carácter de sus estructuras psicobiológicas en cuanto suidad (de pertenencia reduplicativa), y el segundo tiene que ver con la figura que va cobrando el hombre a través de sus actos. Por la inteligencia la persona está abierta a las cosas, a los demás y a su propia realidad. De tal manera que la alteridad, como formalidad de realidad, le va constituyendo inexorablemente en la tarea de la realización de la propia vida y la de los demás. En este sentido la realidad como alteridad, impele al hombre a que tenga que hacerse y autorrealizarse, se trata pues de un dinamismo propio de la persona que sólo es posible por lo más otro que sí misma.

La realidad humana es tal que a su propia estructura pertenece el que su hacer repercute sobre el hacer de los demás. Su acción no se queda sobre sí misma sino que configura a los demás. Ya desde su versión filética el animal de realidades se encuentra vertido a los demás (lleva dentro de sí a los demás), y por su manera de habérselas con los miembros de su misma especie, por la manera como éstos le afectan el hombre se enfrenta con los otros en *habitud de alteridad*. Ésta constituye la intrínseca socialidad humana, pues corresponde al modo como estoy afectado por los otros. Zubiri distingue dos modos de estar referido y afectado por la alteridad: la versión a los *otros en tanto que otros*, por lo tanto impersonal (no apersonal), a la cual llama comunidad o lo típicamente social, cristalizada en las diversas maneras de organizar la vida colectiva o pluralizada; y la versión personal en tanto que *otro como yo*, en esta referencia el hombre queda plenariamente personalizado y desarrollado (“comunidad personal”).

Con lo que se ha dicho hasta aquí se han tocado dos ámbitos mutuamente implicados: el de la *inteligencia sentiente* y el de la *antropología*. En el primero enfatizamos que previo a cualquier relación intersubjetiva hay algo anterior, justamente la realidad como alteridad; en el acto de intelección la actualización del otro permanece en su alteridad, ya que lo inteligido no está puesto por la inteligencia sino sólo actualizado en ella. Ahora bien, desde la reflexión antropológica, la originalidad estaría también en que el otro en tanto que otro se ha metido en la vida del hombre antes de que éste lo sepa o lo quiera, de diferentes formas el otro ya se ha hecho presente y ha comenzado a dejar su huella: en el mundo de lo humano, en el sistema de posibilidades que la tradición le entrega para que montado en ellas pueda hacer su vida, etc. Como quiera que sea ha sido algo previo a su conciencia, intencionalidad y decisión. Aquí habría que añadir que la progresiva revelación de alteridad se ha dado trabajosamente y no por simples mecanismos analógicos, sino en la concreta co-situación en la que se convive en el mundo de las necesidades, de los proyectos y afectos; de tal manera que se ha pasado del otro como “mío” al “otro como yo”, para concluir con la madurez del “otro que yo”, momento en el que la realidad de la persona llega a su “cada-cualidad”.

2. Intereses que ha suscitado la investigación

El análisis de nuestro pensador ibero subraya la cuestión constitutiva de la alteridad en la formación de la persona que es “a una” individual, social e histórica. Sin el otro ni siquiera seríamos viables como especie. La alteridad se ha hecho presente en la constatación fenomenológica que reconoce la procedencia a partir de unos progenitores, animales de realidades que me han originado con una determina estructura psicobiológica capaz de habérmelas con el medio y conmigo mismo como realidad. Desde luego que la configuración que ejerce el *alter* sobre la persona no se limita al momento de ser engendrado, su impronta se testimonia por muy diversos cauces que en definitiva nos hacen llamarnos humanos (el lenguaje, la cultura, los modos de estar en la realidad). En este sentido el análisis de Zubiri no pretende llegar al otro en la búsqueda o construcción de una teoría que nos haga más *solidarios*, sino que explica el hecho mismo de la solidaridad pues ya estamos en *él*, cada hombre está vertido desde sí mismo a los demás, en cada uno ya están los otros. Y son precisamente esos otros los que en proceso nos co-humanizan.

Es así que este planteamiento, como punto de partida estructural o constitutivo, rompe con una serie de concepciones solipsista sobre el hombre, pues no se trata de aferrarse a la certeza desde la duda del propio sujeto (Descartes) para descubrir en un segundo momento mediante un procedimiento analógico la presencia de los otros. Ni se reduce a la ambiciosa dialéctica hegeliana que en su desdoblamiento histórico llega a reconocer al otro por oposición (la relación entre el amo y el esclavo). Tampoco se limita a la descripción fenomenológica en la que el otro aparece como prolongación y plenitud del yo. De lo que Zubiri habla es de la constitutiva y configuradora alteridad del ser humano.

2.1. El reconocimiento de alteridad en horizonte de gratuidad

Dicha perspectiva se vuelve pertinente en un contexto en donde priva no la individualidad, que es expresión de pluralidad y diversidad, sino el individualismo. Es decir, una concepción de vida que omite el carácter de respectividad en el que nos encontramos, de tal manera que lo que se valora es el propio esfuerzo personal que reditúa en la adquisición de bienes, éstos terminan por definir el valor de la existencia del individuo. Por una serie de mecanismos ideológico-culturales, al servicio del complejo sistema social del que

participamos, fácilmente olvidamos, o a veces ni siquiera se considera, la referencia constitutiva al mundo compartido. Frente a esta situación habría que recordar que la propia vida aparece posibilitada por un conjunto de acciones que no me pertenecen, por lo tanto ésta es un “regalo”, un “don” recibido.

Este planteamiento puede contribuir a despertar el cuidado de la casa-común, de la ecología, actualmente amenazada de manera indirecta por un estilo de vida al que se aspira.¹ Ya en su momento mencionamos que una posible implicación de la filosofía que aquí nos ha ocupado es el rompimiento del antropocentrismo, porque previo a mis intenciones y proyectos hay algo otro que ha hecho posible el mundo de lo humano, hay una realidad que me sobreviene.

El reconocimiento de alteridad en horizonte de gratuidad despierta la inquietud de repensar la ética en esta perspectiva. Se trataría de sumar esfuerzos, converger en las reflexiones, con otras filosofías que actualmente trabajan la fundamentación de sus posturas desde la cara oculta de la otredad (por ejemplo la ética de la liberación y la filosofía intercultural).

Por otra parte, queda pendiente hacer la relación con el ámbito religioso, recuperar la experiencia de ese “Otro” con mayúscula que las grandes tradiciones religiosas reconocen como “Absoluto” que aporta sentido a la vida humana, y que al mismo que se muestra se oculta, pero que en definitiva se da gratuitamente. Misterio insondable que los seres humanos expresan poéticamente.

2.2. De la superación del solipsismo al desafío de la reconstrucción del sujeto

La filosofía de Zubiri intentó responder a las insuficiencias de la modernidad. Ésta nos heredó la concepción solipsista del sujeto que erige el mundo y que acaba por reducir al “otro” a un momento secundario, ya que la alteridad se limita a ser puesta por él. Más aún, a través de la “razón occidental” se le objetivó en los procesos de colonización. Y actualmente en la dinámica de la globalización, desde los centros hegemónicos de poder, se intenta “europeizar” y “americanizar” lo que se considera subdesarrollado.

¹ El proceso de introyección de esas aspiraciones responde a una serie de mecanismos complejos que pasan por una serie de subsistemas estructuralmente vinculados: cultural, económico, político, etc. Mediante éstos se pretende imponer, de forma velada, un estilo de vida que atenta contra los recursos del planeta.

Sin embargo, llevamos ya algunas décadas hablando del fracaso del proyecto moderno, de una crisis de los grandes “sueños” contenidos simbólicamente en la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Para los postmodernos los hechos han refutado los grandes relatos emancipadores de la humanidad (capitalismo, socialismo, etc.), y con ello se postula la “muerte del hombre”, la “disolución del sujeto” que animó esas grandes empresas de liberación. Se ha venido abajo, o al menos se ha debilitado, en muchas de las corrientes filosóficas contemporáneas la noción de sujeto propio de la modernidad: racionalista, diáfano, transparente, autoposeído.

Hemos enfatizado que la filosofía de Zubiri no parte del sujeto, sobra decir que está muy lejos de compartir la absolutización de éste en la que cayó la modernidad (sobre todo en su vertiente idealista); de hecho nuestro autor arremete contra esas posiciones que sustentan el yo, la conciencia, la inteligencia. Para el pensador de San Sebastián lo que se nos da originariamente no es un sujeto previo, sino el mero quedar de la alteridad real, y es desde esta impresión intelectual que es posible fundar el carácter de “subjetualidad”. Por eso el sujeto, el yo, no sería origen, sino consecuencia en la actualidad intelectual. El ámbito de la subjetividad brotaría en la co-actualidad, que despliega la triple estructura del “me-mí-yo”, de la que en su momento -tercer capítulo- ya tratamos. Esto quiere decir que mi realidad reposa sobre algo otro que le permite ser. Recordemos que para el maestro donostiarra el “yo” es el acto por el que se afirma el hombre a sí mismo como realidad relativamente absoluta. Éste se encuentra co-determinado por el resto de las realidades, de manera especial por los miembros de su especie.

Si el sujeto o el yo para Zubiri es el que va siendo de manera dimensionada, es decir en co-determinación de alteridad, esta búsqueda suscita la pregunta por la manera en la que se va construyendo la subjetividad en tiempos hodiernos. Tal indagación supondría, entre otros elementos, no sólo el análisis de las relaciones entre los seres humanos en un contexto concreto, sino también en el uso y acceso de las tecnologías de la información y comunicaciones, porque la constitución del sujeto contemporáneo esta mediada por el creciente uso de los productos tecnológicos. En ellos se vehiculan modelos de humanidad. Este ambicioso proyecto implicaría un abordaje interdisciplinar. Se trataría de vislumbrar desde el análisis de las prácticas generadoras y transformadoras de subjetividad posibles pistas para repensar al individuo en comunidad. Habría que considerar una serie de

elementos o aspectos, propios de los albores del siglo XXI, que acaban configurando al sujeto histórico.

Este interés está más allá de las diversas posturas que, en el análisis de la crisis de la modernidad, terminan por sustituir el subjetivismo racionalista por otro de carácter individualista sumamente frágil y relativo. La inquietud que aquí se genera sigue creyendo que es posible recuperar al sujeto, pero desde el horizonte de lo real, es decir, reconociendo que éste no está aislado, pues en la urdimbre de relaciones que lo constituyen hay posibilidades para proyectar la vida hacia lo que en comunidad se considere como humanizante. Desde luego que esto nos lleva a repensar la cuestión social, la cual aparece no como otro estrato inconexo, sino como dimensión congénere al *yo*.

En este sentido recuperar al sujeto implica necesariamente replantear nuestras relaciones sociales, caminar hacia un proceso de capacitación histórica que haga posible que la mayoría de los pueblos conformen un cuerpo social en donde sus habitantes sean *coetáneos*, no simplemente *contemporáneos*. Esto quiere decir, en perspectiva zubiriana, que a la altura de estos tiempos realmente compartamos las posibilidades y poderes que la configuración del mundo global otorga para hacer la vida. Aún falta mucho para superar las desigualdades que obturan la posibilidad de compartir de manera digna y justa la casa común.

2.3. Entre la uniformidad y la diversidad

En el primer capítulo se intentó situar el tema de la alteridad en el contexto actual de globalización, sin olvidar que este asunto tiene larga historia y que en ésta ha cobrado procesualmente importancia, a tal grado que para algunos pensadores contemporáneos representa el gran desafío del siglo XXI. La apertura hacia el “otro” es un reto, porque frente a ciertos discursos políticos, económicos y culturales que enarbolan la diversidad a lo que verdaderamente se tiende es a homogeneizar las diversas formas de vida. De tal manera que el sistema capitalista termina por comprar la “diferencia” volviéndola un producto más de su mercado (J. Baudrillard).

La modernidad realiza sus efectos de ambivalencia, hace aparecer a través de los efectos de comunicación la “cercanía” y el conocimiento de las culturas distantes, al mismo tiempo que trivializa la singularidad del otro al convertirlo en un “objeto” mediatizado, la diferencia se convierte en una mercancía más al servicio de las grandes transnacionales. Prueba de esto último lo tenemos en el reciente Mundial de Fútbol en Sudáfrica. Los reportajes de las grades televisoras de México, Televisa y Televisión Azteca, que acompañaban los resúmenes de los partidos ridiculizaban a las culturas de comunidades autóctonas sudafricanas. Estos programas sobre ciertos usos y costumbres terminaron por banalizar al “otro” desde el encuentro superficial.

Siguiendo con los ejemplos más recientes, y sin omitir que con todo lo que históricamente se ha ganado en el respeto y reconocimiento del “otro”, habrá que admitir que aún nos encontramos en un momento en el que la alteridad incluye a ese “extraño” con rostro de migrante e indocumentado en Arizona, EU., quien no sólo es diferente de “mí”, sino que es aquel a quien se puede asimilar y finalmente reducir desde una visión “superior” y supuestamente “correcta” (Véase: Ley anti-inmigrante SB 1070, promovida por la actual gobernadora de Arizona, Jan Brewer).

El racismo se funda en una percepción “superior”, propia de la “razón universal” de occidente, cuyo modelo e ideal de hombre se impone sobre las razas y culturas que considera inferiores, es decir que no son como él. Se da, pues, la anulación de alteridad. De esta manera se ha expulsado a la región de la dominación del yo a quienes por diferentes circunstancias rompen el parámetro de lo que se considera “normal” y “conveniente”: los “locos”, los ancianos, los pobres. Foucault ha explicado con detalle este proceso histórico de control y dominación, legitimado en leyes e instituciones.

Instalados en este panorama surgen algunos cuestionamientos: ¿Qué podemos hacer para que la alteridad no quede asimilada y reducida por los intereses del sistema del que se participa? ¿Qué alternativas se pueden impulsar para ir transformando el mundo compartido en el que convivimos? Honestamente creo que la propuesta zubiriana da qué pensar al sugerir una visión abierta de humanidad, cuya relación con el “otro” no se define de una vez por todas, ésta está siempre por construirse y rehacerse. Sin embargo, es necesario dialogar este punto de partida, que hemos adjetivado como constitutivo y

constituyente, con otras experiencias y autores que en la recuperación de prácticas concretas reafirman que es posible seguir abriendo posibilidades de realización humana.

Algunas de esas prácticas grupales tienen que ver con la recuperación de la propia historia, personal y comunitaria, destacando lo que en resistencia y solidaridad se va aportando a un proyecto compartido. Otras, diversas redes y movimientos, desde la generación de espacios lúdicos y de acción política apuestan y anticipan la relación social que se gestiona por la participación ciudadana. En fin, hay una serie de organizaciones que afrontan los retos del tiempo presente en perspectiva de alteridad para colaborar en la creación de maneras más humanas de convivencia. Me parece importante recuperar esas experiencias, de tal manera que se contribuya a replantear desde la filosofía y las ciencias sociales la esfera de lo público, a abrir el debate que haga posible la inclusión de los márgenes, pues desde ellos el mundo se ve con esperanza. Mas para que esta tarea nos sea posible, siguiendo a P. Bourdieu, *“es necesaria una verdadera conversión de la mirada que dirigimos a los otros en las circunstancias corrientes de la vida”*.²

² Pierre Bourdieu, “Comprender”, en *La miseria del mundo*, Akal / Grandes Temas, Madrid, 1999, p. 533.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía general

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max, *La Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

ARROYO ARRAYÁS, José Luis, “La antropología dialógica en la historia de la filosofía”, en *Thémata. Revista de filosofía*, Sevilla, núm. 39, 2007, pp. 301-307.

AYESTERÁN, Ignacio, *et al.*, *Filosofía en un mundo global*, Anthropos, Barcelona, (Cuadernos A, Temas de Innovación social, 28), 2008.

BEORLEGUI, Carlos, *Antropología Filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

BEORLEGUI, Carlos, “El hombre y sus imágenes. Del narcisismo a la alteridad”, en *Letras de Deusto*, Bilbao, núm. 52, enero- febrero de 1992, pp. 81-108.

BEORLEGUI, Carlos, “Pluralidad de modelos antropológicos: hacia un humanismo comunicativo y solidario”, en *Letras de Deusto*, Bilbao, núm. 54, mayo – junio de 1992, pp. 29-60.

BERTOMEU, María Julia, “Problemas éticos del medio ambiente”, en GUARIGLIA, Osvaldo (Coord.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 223-240.

BOURDIEU, Pierre, “Comprender”, en *La miseria del mundo*, Akal / Grandes Temas, Madrid, 1999, pp. 527-543.

BOURDIEU, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.

BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, (Breviarios 10), 2008.

BÜRGER, Christa y BÜRGER, Peter, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás, “El sujeto en el pensamiento griego”, en SANFÉLIX VIDARTE, Vicente (ed.), *Las identidades del sujeto*, Pre-textos, Valencia, 1997, pp. 59-72.

CARREA I CARRERA, Joan, *Identidades para el siglo XXI*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, (Cuadernos CJ, No 147), Junio 2007.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los “vinculos.com”*. Ponencia presentada en el Coloquio abierto de “Humanismo y Cristianismo”, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2006. Obtenido el día 10 de enero de 2010 desde <http://www.uia.mx/humanismocristiano>

DUSSEL, Enrique, “Alteridad y liberación”, en ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi. [Dir.], *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, (5ª. Edición), 2006.

DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización*, Trotta, Madrid, 1998.

ECO, Umberto y MARTINI, Carlo Maria, *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, 1997.

ESTRADA, Juan Antonio, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1998.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, t. III, 1982.

FERRY, Luc, “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en PINAR AGUDÍZ, Josefina Casado (Comps.), *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pp. 61-76.

FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, Calden, Buenos Aires, 1969.

FORNET – BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, “Hermenéutica y alteridad”, en *IZTAPALAPA. Revista de ciencias sociales y humanidades*, UAM- Iztapala, México, Año 20, Núm. 49, julio – diciembre de 2000, pp. 121-140.

GÓMEZ- MULLER, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Akal, Madrid, 1997.

GONZÁLEZ, Antonio, *Introducción a la práctica de la filosofía*, Ed. UCA, San Salvador, 1997.

GONZÁLEZ VALENCIA, Luis Alfonso, *Riquezas y Desafíos de la Postmodernidad al Cristianismo*, Sistema Universitario Jesuita / Fideicomiso Fernando Bustos Barrera, SJ, Guadalajara, (Cuadernos de Fe y Cultura: 27, Realidad social, política, económica y cultural), 2009.

GUILLAUME, Marc, “El otro y el extraño”, en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 140, enero 1993, pp. 43-58.

HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

IBÁÑEZ, Alfonso, “Modernidad y postmodernidad en la política”, en *Xipe Totek*, Vol. III, núm. 3, Instituto de Filosofía y Ciencias / Centro de Reflexión y Acción Social, Guadalajara, 1994, pp. 202-216.

KOLVENBACH, Peter Hans, “El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación universitaria de la Compañía de Jesús de Estados Unidos”, en *Selección de escritos del P. Peter Hans Kolvenbach 1991-2007*, Edita Curia del Provincial de España de la Compañía de Jesús, 2007, pp. 294-310.

KANT, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, (Popular 147), 1997.

KAPUŚCIŃKY, Ryzard, *Encuentro con el Otro*, Anagrama, Barcelona, 2007.

LAÍN Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983.

LEÓN, Emma (Editora), *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Anthropos – UNAM, Barcelona, 2009.

LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, Ed. A. Machado Libros, Madrid, 2000.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006.

LYOTARD, Jean Francois, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, México, 1990.

MÀRIA I SERRANO, Josep, *La Globalización, Cristianisme i Justicia*, Barcelona, (Cuadernos CJ, No 103), Diciembre 2000.

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos, *El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo postmoderno*, UIA, Ciudad de México - Plaza y Valdez, México, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1986.

PRADO GALÁN, Javier, *Salomón en la encrucijada. Tres dilemas éticos*, Ediciones Calima, Palma de Mallorca, 2004.

RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

RUIZ DE LA PRESA, Javier, *Alteridad: un recorrido filosófico*, ITESO - Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro, México, 2007.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine, *El Principito*, Porrúa, México, 1995.

SÁNCHEZ, Alonso, “¿Hacia una ética de sostenibilidad? Urgencias ecológicas y ética”, en *Moralía*, 62-63 (1994), pp. 185-202.

WULF, Christoph, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008.

ZAMBRANO, María, “Avidez de lo Otro”, en *Debate Feminista*, México, núm. 13, abril de 1996, pp. 88-94.

Estudios sobre Zubiri

BAÑÓN, Juan, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.

BAÑÓN, Juan, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en GRACIA, Diego, *Del sentido a la realidad*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 73-105.

BARROSO FERNÁNDEZ, Oscar, “El problema de la alteridad en Xavier Zubiri”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, pp. 181-189.

CASTILLO, Blanca, *La persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Ed. RIALP, Madrid, 1996.

COROMINAS, Jordi, *Ética Primera. Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert, *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.

COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert, “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra. Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico”, en PINTOR RAMOS, Antonio (Coord), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 15-101.

DÁVALOS, Jorge, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri. Un planteamiento epistemológico”, en *Xipe Totek*, Volumen VII, No. 3. No. Publicación 27, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias / Centro de Reflexión y Acción Social, Guadalajara, Septiembre de 1998, pp. 263-280.

DÁVALOS, Jorge, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri. Un planteamiento epistemológico”, en *Xipe Totek*, Volumen VII, No. 4. No. Publicación 28, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias / Centro de Reflexión y Acción Social, Guadalajara, Diciembre de 1998, pp. 318-342.

ELLACURÍA, Ignacio, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II (1974-1975)*, Volumen III, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1976, pp. 49-137.

FERNÁNDEZ FONT, Fernando, *Persona y realidad. Notas sobre la antropología de Zubiri*, Sistema Universitario Jesuita, Puebla, (Cuadernos de Fe y Cultura: 18, El pensamiento contemporáneo), 2004.

FERRAZ FAYOS, Antonio, *El realismo radical*, Madrid, 1998.

GONZÁLEZ, Antonio, “Las cosas”, en NICOLÁS, Juan Antonio y ESPINOZA, Ricardo (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 107-126.

GONZÁLEZ, Antonio, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, (Colección Tesis Doctorales: 38/1995), Madrid, 1994.

GONZÁLEZ, Antonio, “Xavier Zubiri: vida y obra”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, pp. 39-42.

GRACIA, Diego, “La antropología de Zubiri”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, No. 201, 2003, pp. 64-80.

GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

GRACIA, Diego, “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en Pintor Ramos, Antonio (Coord), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 111-158.

NIÑO MESA, Fideligno, “Los otros como posibilidades mías”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-57, Colombia, 1993, pp. 71-86.

PIKAZA, Xavier, *El fenómeno religioso*, Trotta, Valladolid, 1999.

PINTOR RAMOS, Antonio, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995.

PINTOR RAMOS, Antonio, *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, (Colección Filósofos y Textos), 1996.

SÁNCHEZ-GEY, Juana, “Sobre el hombre de Xavier Zubiri”, en DE SAHAGÚN LUCAS, Juan, [Dir.], *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 139-158.

SUÁREZ MEDINA, Gabriel, “Socialidad de la realidad personal”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-57, Colombia, 1993.

TIRADO SAN JUAN, Víctor M., “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, pp. 173-180.

ZUBIRI, Xavier, “Etapas de mi filosofía. Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (extracto)”, en *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona, núm. 201, 2003, pp. 34-36.

Algunas obras de Zubiri para el tratamiento de la alteridad

ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.

_____ *El hombre y la verdad*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

_____ *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989.

_____ *Inteligencia y Logos*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

_____ *Inteligencia y Razón*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

_____ *Inteligencia y Realidad*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

_____ *Los Problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.

_____ *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

_____ *Sobre la Esencia*, Ed. Moneda y Crédito. Madrid, 1972.

_____ *Sobre el hombre*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

_____ *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992.

_____ *Tres dimensiones de la realidad humana: individual, social e histórica*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL	3
CAPÍTULO I	
RELEVANCIA DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN	7
Introducción	7
1. Nuevos contextos	7
A) La globalización tecnoeconómica	9
B) La globalización sociopolítica	11
C) Globalización cultural	12
2. La “vuelta del otro” en el contexto de la globalización	13
3. El problema del Otro	16
3.1. El Otro en la Modernidad	18
3.2. El desencanto del sujeto	24
4. La irrupción de la intersubjetividad	25
5. Planteamiento específico	32
CAPÍTULO II	
XAVIER ZUBIRI: FILÓSOFO DE LA ALTERIDAD	35
Introducción	35
1. Situar a Zubiri en su contexto histórico-filosófico	35
1.1. Planteamiento introductorio a la <i>filosofía de la realidad</i>	40
1.2. Acercamiento a la Teoría de la Realidad	42
1.3. Aproximación a la Filosofía de la Inteligencia	44
1.3.1. Punto de partida: el análisis del acto de intelección	46
1.3.2. La aprehensión sensible	47
1.3.3. Intelección sentiente	49
2. La Filosofía de la Inteligencia: acceso de alteridad	50
2.1. En el horizonte de lo “real”, pensador de alteridad	53
2.2. El sujeto deriva de la realidad	55

CAPÍTULO III	
EL “OTRO” EN LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI	59
Tres consideraciones introductorias	59
1. Algunas características de la antropología zubiriana	62
1.1. La realidad humana	66
1.2. Apertura de la persona	70
1.2.1. “ <i>Me, mí, yo</i> ”: estructura de actualización de la realidad personal	74
1.2.2. La triple condición de la realidad humana: <i>agente, actor y autor</i>	75
2. <i>El otro en tanto que otro</i>	76
2.1. Venir al mundo humano desde la versión a los demás	77
2.2. La triple estructura de la alteridad	80
2.3. Socialidad, comunidad y comunión	82
2.3.1. Dos dimensiones de la habitud: <i>haber humano y funcionalidad social</i>	84
2.4. Reflexiones sobre la sociedad como sistema estructural	87
3. Los otros como oblación de posibilidades	90
CONCLUSIÓN GENERAL	97
1. La originalidad del planteamiento reseñado	97
2. Intereses que ha suscitado la investigación	100
2.1. El reconocimiento de alteridad en horizonte de gratuidad	100
2.2. De la superación del solipsismo al desafío de la reconstrucción del sujeto	101
2.3. Entre la uniformidad y la diversidad	103
BIBLIOGRAFÍA	106
Bibliografía general	106
Estudios sobre Zubiri	108
Algunas obras de Zubiri para el tratamiento de la alteridad	110
ÍNDICE GENERAL	112