

## LOS LÍMITES DE MI EXPERIENCIA SON MIS LÍMITES. LA NATURALEZA HUMANA DE HUME A ZUBIRI

Juan Antonio Nicolás  
José M<sup>a</sup> Gómez  
*Universidad de Granada*

### Resumen

Nuestro objetivo es abordar la pregunta por el ser humano desde la noción de experiencia. Dadas las discusiones y críticas sufridas por el paradigma moderno ilustrado en todas sus dimensiones, se tomará como punto de partida la concepción de la experiencia de D. Hume, elaborada en el origen mismo de la Modernidad. Su influencia hasta la actualidad es patente en diversas corrientes actuales, lo que lo hace especialmente interesante en el momento de la revisión y evaluación de este modelo de racionalidad. Como planteamiento crítico se tomará la propuesta de X. Zubiri, para mostrar algunas coincidencias significativas con Hume en su concepción de la experiencia, pero también discrepancias filosóficamente muy significativas. Con ello se pretende proponer una concepción ampliada de la noción de experiencia que sirva de base para elaborar una teoría de la realidad humana a la altura de nuestros días, es decir, que se haga cargo tanto de la crisis de la Modernidad como de la transformación hermenéutico-fenomenológica del pensamiento.

*Palabras clave:* ser humano, experiencia, hume, zubiri, modernidad, sensibilidad, impresión, fenomenología, realidad.

### Abstract

Our objective is to address the question about human beings by means of the concept of experience. Due to the existing arguments and critiques targeting all aspects of the modern paradigm, our approach will be based on D. Hume's conception of experience, developed in the essence of Modernity. His influence throughout history is evident in

---

*Recibido:* 02/11/2010. *Aceptado:* 16/12/2010.

diverse present-day lines of thinking, which makes it especially valuable in terms of reviewing and evaluating this model of rationality. For critical purposes, we will look at X. Zubiri's proposal, demonstrating, on the one hand, some areas on which there is significant agreement with Hume regarding his concept of experience, and on the other hand, discrepancies which are quite significant philosophically. In this way, we will attempt to propose an expanded understanding of the concept of experience, constructing a foundation for the development of a modern-day theory on the human reality; that is, a theory that takes into account both the crisis of modernity and the hermeneutic-phenomenological transformation of thought.

*Keywords:* human being, experience, hume, zubiri, modernity, sensitivity, impression, phenomenology, reality.

## 1. Introducción: relevancia de la experiencia en la concepción del ser humano

La respuesta a la pregunta por el ser humano en una época de crisis requiere la revisión de las bases mismas desde las que se plantea la cuestión. En el momento en que se generaliza el diagnóstico de crisis cultural, crisis de fundamentos, crisis del sujeto, crisis de valores, etc. no cabe ya dar por válidas las respuestas anteriores sin una profunda revisión crítica. Y esto ha de entenderse con independencia del calado real de la presunta crisis, que en cuanto que afecta al paradigma moderno puede entenderse como crisis de la modernidad ilustrada.<sup>1</sup>

Esto plantea la exigencia de una revisión de los fundamentos del saber y de la concepción del sujeto. Es la noción misma de racionalidad la que ha sido cuestionada desde posiciones filosóficas generadas a partir de principios del siglo XX, fundamentalmente la fenomenología y la hermenéutica. Desde ellas se ha reivindicado 'lo otro de la razón', entendiendo por razón aquella versión que se genera en los comienzos de la modernidad y se ha ido configurando a lo largo de varios siglos hasta llegar a sus formatos actuales, ligados prioritariamente a la ciencia y la técnica.

El modelo de racionalidad impugnado tiene a su base, como todo producto racional, un determinado soporte experiencial. La relación entre razón y experiencia ha sido objeto de múltiples análisis e interpretaciones, desde aquellos que defienden que todo lo racional se sustenta sobre lo irracional (p.e., F. Nietzsche), hasta quienes consideran que la experiencia no tiene más valor que el de 'banco de pruebas' de las iniciativas

---

<sup>1</sup> Cf. J.A. Nicolás, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", en J.A. Nicolás, M.J. Frápolli (eds.), *Evaluando la modernidad*, Comares, Granada, 2001, pp. 79-105.

de la razón metódica de cara a la comprensión de la realidad (p. e., K. Popper).

En cualquier caso, la experiencia en sus múltiples concepciones constituye una plataforma suficientemente amplia, flexible y potente como para servir de punto de partida de la revisión de la razón y para incorporar lo que ésta había ‘dejado fuera’ (sentimientos, deseos, voliciones, pasiones, corporalidad, vitalidad, etc., en cuanto constitutivos del ser humano) y en general poner las bases de nuestra cultura. En la constitución de la experiencia convergen, por un lado, todos aquellos elementos que la subjetividad (alma, conciencia, mente) aporta en el proceso de comprensión de lo real. Por otro lado, en la experiencia se hace presente el mundo, con una fuerza ineludible y con exigencias y posibilidades siempre renovadas (sustrato realista). En la síntesis entre ambos tipos de elementos se va configurando la experiencia en una estructura unificada. Es fundamental que el proceso de análisis de la experiencia mantenga estos dos planos, pues de lo contrario se llega a una concepción reduccionista de la experiencia.

Si se mantiene la unidad estructural de estos dos planos en el análisis de la experiencia, entonces puede aprovecharse la inagotable riqueza de ambos. La tarea de renovación de la reflexión filosófica, formulada por Husserl como una llamada ‘a las cosas mismas’, puede concretarse hoy como una llamada a la exploración de la experiencia. Este escenario, profusamente explorado, puede dar de sí un nuevo enraizamiento del pensamiento, y una nueva concepción de lo real, capaz de comprometer lo más hondo de la conciencia humana en un proyecto de liberación social.

La pregunta por la realidad humana en la época de la ambigua crisis de la modernidad se transforma así en la pregunta por una concepción transformada y ampliada de la noción de experiencia.

Para avanzar en esta última tarea han de abordarse múltiples aspectos. Nos centramos aquí en algunos de ellos, que pueden ser muy relevantes en el conjunto: el análisis de la noción de experiencia en el pensamiento de David Hume y de X. Zubiri. Esta elección se justifica por tres motivos: (1) la crisis actual de la concepción de la experiencia está asociada a la crisis general de la modernidad ilustrada. Pues bien, D. Hume elabora su obra justamente en el momento mismo de la génesis de la modernidad, por lo que su estudio y revisión puede arrojar luz sobre los problemas en los que hoy ha desembocado ese paradigma.

(2) Dado el carácter empirista del planteamiento de Hume, la noción de experiencia está en el centro mismo de toda su reflexión filosófica, y sobre esta base él quiere elaborar precisamente una ‘ciencia del hombre’,

que ha de ser el fundamento de todas las ciencias. He aquí la conexión entre la pregunta por el ser humano y la noción de experiencia de D. Hume.

(3) La revisión de esta concepción de la experiencia se ha llevado a cabo en la fenomenología y la hermenéutica. Dentro de ese contexto, destacaremos el análisis de la sensibilidad de Zubiri como propuesta de ampliación del concepto de experiencia que se encuentra a la base del concepto de ser humano.

## 2. El fundamento experiencial de la ciencia del ser humano en D. Hume

El objetivo inicial de la reflexión filosófica de Hume es el de reconstruir cómo es de hecho la ‘naturaleza’ humana; es decir, averiguar cómo piensan y actúan, y qué motivaciones son eficaces realmente a la hora de explicar la conducta cognitiva, moral y cotidiana de los seres humanos.

«En estas cuatro ciencias: lógica, moral, crítica de artes y letras, y política, está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana (...) Marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma (...) No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre»<sup>2</sup>.

De este modo quiere distanciarse sistemáticamente de toda idealidad o referencia extra-fáctica en su concepción del conocimiento, de la verdad, de la acción humana o de la organización social. De este modo pretende Hume describir-reconstruir la experiencia y el pensamiento del ser humano, con la intención de proporcionar un fundamento ‘sólido’ a una doctrina acerca del saber humano con intención práctica, esto es, que pretende orientar la acción.

Para llevar adelante este proyecto recurre a un análisis del saber desde una perspectiva psicológica, que lo sitúa en la línea de reflexión que a partir de Descartes había abierto Locke. Lo que importa principalmente en esta tradición interpretativa es la génesis de las ideas, cómo surgen unas de otras y en última instancia de dónde proceden todas ellas.

---

<sup>2</sup> D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 36 (en adelante, TNH). Ed. original: *A Treatise of Human Nature*, p. XX, ed. de Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, 1888, rep. 1967. En adelante, citaremos primero las páginas de la edición española indicada y entre paréntesis las correspondientes a la edición de Selby-Bigge (SB).

Se trata para Hume de desbrozar un terreno saturado de contenidos, discusiones sobre los mismos, reformulaciones, críticas y nuevas propuestas acumuladas durante siglos. Para ello propone un método que contiene criterios rotundos para distinguir lo que de legítimo hay en el saber recibido de todo aquello que no lo es, por muy consolidado que pueda encontrarse en la tradición. De este modo quiere Hume abrir un camino firme y seguro hacia la verdad del conocimiento y en general del ser esencial del hombre.

En este marco juega un papel decisivo la epistemología de corte empirista desarrollada por Hume, en el núcleo de la cual se halla una determinada concepción de la experiencia:

«Al explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad. Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación.»<sup>3</sup>

De este modo la experiencia se coloca, en primer lugar (1), en el núcleo mismo del saber para Hume. Pero no sólo en el centro, sino también, en segundo lugar (2) como límite del saber legítimo: «no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.»<sup>4</sup> Por último, en tercer lugar (3), la experiencia se constituye en la única autoridad capaz de ‘justificar’ los principios o el conjunto del saber: «Nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad... Ni unos ni otros [filósofos o artesanos] pueden ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad.»<sup>5</sup>

Así pues, el saber legítimo ha de estar estrictamente ligado, delimitado y fundamentado por la experiencia.

### 3. La concepción de la experiencia de D. Hume

¿Qué entiende Hume por experiencia? Según el autor escocés, el objeto formal del análisis filosófico es el contenido total de la conciencia

<sup>3</sup> TNH, 37 (SB, XX).

<sup>4</sup> TNH, 40-41 (SB, XXII)

<sup>5</sup> TNH, 40 (SB, XXII).

(idealismo + subjetivismo). Ahora bien, se trata de realizar un análisis crítico, capaz de distinguir el saber legítimo y fundamentado de todo aquello que no constituye más que «sofistería e ilusión»<sup>6</sup>. El criterio para distinguir ambos conjuntos es la existencia de experiencialidad (“razonamiento experimental”) o formalidad (“razonamiento abstracto”)<sup>7</sup>.

Todo saber formal o abstracto es legítimo si es conforme a las leyes de la lógica, y en ese caso, demostrativo y seguro. Tiene su propia verdad, pero no tiene pretensión de alcanzar a la realidad. El otro ámbito de verdad es el que delimita la experiencia. Experiencia para Hume es ‘percepción’. Ésta determina los límites del saber legítimo acerca del mundo, y tiene lugar siempre en el nivel de la probabilidad. La percepción es para Hume una estructura que se mueve entre dos planos: ‘impresiones’ e ‘ideas’. Los datos directos de los sentidos, más el dolor/placer, son impresiones originarias (“impresiones de sensación”), mientras que pasiones, emociones, deseos, etc. (“impresiones de reflexión”) son impresiones secundarias y derivadas de las anteriores<sup>8</sup>. Tanto las impresiones de sensación como las de reflexión generan a su vez ideas, que son representaciones guardadas en la mente. «Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos.»<sup>9</sup> La diferencia entre ambos planos es la fuerza o vivacidad con que aparecen en el aparato cognoscitivo, y esto corresponde a «la diferencia que hay entre sentir y pensar.»<sup>10</sup> Existe una gradación en cuanto a la distancia entre impresión e idea. Hay ideas muy cercanas a la impresión de la que proceden, pero en otros casos la diferencia es mayor. Las impresiones pueden ser recuperadas por la memoria, y entonces pierden buena parte de su vivacidad, pero mantienen el orden originario; pero pueden ser recuperadas también por la imaginación, y en ese caso, la vivacidad se pierde por completo y el orden originario también, de modo que prácticamente desaparece la huella de la impresión.<sup>11</sup>

El criterio para poder hablar de verdad del pensamiento es precisamente la relación interna entre los dos planos de esa estructura. La legitimidad de una ‘idea’ (y los consiguientes juicios y razonamientos sobre ella levantados) depende de la ‘correspondencia’ con una impresión. En

---

<sup>6</sup> Cf. D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980, p. 192.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Cf. TNH, 387 (SB, 275).

<sup>9</sup> TNH, 43 (SB, 1).

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> TNH, 52-53 (SB, 9).

la relación entre ambos niveles epistemológicos se juega la validez del saber, y esto constituye precisamente el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana: «que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.»<sup>12</sup>

De este modo la pregunta por la experiencia en el caso de Hume se transforma en la pregunta por la impresión, que se convierte en la pieza clave de la estructura de aquella y por consiguiente de todo su sistema filosófico en lo relativo a la experiencia y la verdad.

¿Qué entiende Hume por impresión? «A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal y como hacen su primera aparición en el alma.»<sup>13</sup> La impresión tiene pues dos rasgos: fuerza y originariedad.

Este es el contexto en el que Hume plantea su concepción de la experiencia, estando ligada a las impresiones y las ideas generadas a partir de ellas. Hume describe esta noción, a propósito de la relación causal, del siguiente modo:

«La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo recordamos haber visto esta especie de objeto que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos calor. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos causa y a los otros efecto, e inferimos la existencia de unos de la de los otros... tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes en la memoria.»<sup>14</sup>

#### 4. Valoración crítica del planteamiento de Hume desde las nociones de experiencia y realidad de X. Zubiri

Frente a la concepción de la experiencia que llega desde Hume hasta nuestros días se han planteado en el siglo pasado diversas alternativas, que desde la fenomenología y la hermenéutica (p.e. Gadamer) han intentado elaborar concepciones más amplias de la experiencia. En este contexto,

<sup>12</sup> TNH, 50 (SB, 7).

<sup>13</sup> TNH, 43 (SB, 1).

<sup>14</sup> TNH, 150 (SB, 87).

una posición relevante que ofrece una noción de experiencia alternativa y explícitamente crítica de la de Hume es la que X. Zubiri presenta en su obra *Inteligencia sentiente*.

#### 4.1. Crítica de la noción de impresión de Hume desde la noción de realidad como formalidad de alteridad

La experiencia es siempre experiencia de algo por alguien. Por eso decíamos al principio que la experiencia es una plataforma donde confluyen y se fusionan dos planos diferentes, a saber, el del sujeto de la experiencia con todos sus ingredientes y el objeto experimentado, con todas las dimensiones que esto encierra. Desde la perspectiva de Zubiri, la impresión es un momento de una estructura más amplia, que se puede describir en tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. En la impresión hay efectivamente una afectación del sentido correspondiente, pero además hay una presencia de algo otro que la propia afección, y por último eso otro se nos impone inapelablemente.<sup>15</sup> La clave en esta estructura triádica es que los momentos de afección y de fuerza de imposición se entienden según su análisis desde la alteridad. Vamos a ver, desde este prisma, cómo entiende Zubiri cada uno de los tres momentos de la experiencia en contraposición con la concepción de Hume.

(1) En cuanto a la noción de impresión, Hume la entiende como algo que ‘entra’ en el sujeto de modo muy vivamente consciente. La impresión es definida solamente en relación a la afección del sujeto de algo externo. Una impresión es un suceso de afección de la propia sensibilidad y nada más. De los cuerpos en impresión «sólo conocemos sus efectos sobre los sentidos.»<sup>16</sup> He aquí la herencia de Berkeley en Hume: ser es estar en una impresión, es decir, ser percibido.

Para Hume pues, la ‘realidad’ son los contenidos de conciencia. Pero pasa por alto que la afección de un sentido en la impresión es un momento de una estructura más amplia, que Zubiri ha descrito mediante tres nociones: afección, alteridad y fuerza de imposición. En la impresión hay efectivamente una afectación del sentido correspondiente, pero además hay presencia de algo otro que se presenta e impone de modo inapelable. Estos tres momentos constituyen la estructura unitaria de la

<sup>15</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 2006 (1980), pp. 31-34. En adelante, IRE.

<sup>16</sup> TNH, 120 (SB, 64).

impresión, que Hume sólo analiza parcialmente.<sup>17</sup> Se pone así de manifiesto uno de los rasgos fundamentales del pensamiento de Hume, que es el psicologismo. Este afecta tanto al análisis de la impresión como al resto de su filosofía.

Frente a esta reducción, Zubiri destaca que la impresión no se agota en el mero contenido dado, sino que en la afección, ese contenido específico se nos presenta o actualiza con un momento inespecífico de formalidad de realidad o alteridad que envuelve a todo contenido por el cual el contenido no es sólo lo presente en mi afección, sino que está al mismo tiempo remitiendo a sí mismo, estando presente 'de suyo':

«Lo que la roca es de suyo no es algo que esté oculto tras las impresiones sensibles, como sostenía el empirismo, es decir, no es algo que está allende lo que los sentidos nos dicen en sus impresiones. (...) Sentimos como impresión algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya algo de suyo de la roca.»<sup>18</sup>

Por eso mismo Zubiri describe la realidad como

«aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo 'en propio', algo 'de suyo' (...) Y según esta formalidad, el calor no sólo calienta, sino que calienta por ser caliente. Es decir, la formalidad de realidad en lo percibido mismo es un prius respecto de su percepción efectiva.»<sup>19</sup>

(2) En cuanto a la noción de objeto. Por otro lado, la noción de impresión pende en gran medida de cómo se interprete el objeto presente en la impresión. En este sentido, el objeto en Hume propiamente ha perdido su carácter real para convertirse en mero fenómeno. Porque, ¿qué es lo que formalmente ocasiona nuestras impresiones? Hume lo expresa así: «Las impresiones pueden ser de dos clases: de sensación y de reflexión. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas.»<sup>20</sup> Y más adelante afirma: «Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana.»<sup>21</sup>

Hume da un paso más y acaba reduciendo esa exterioridad desconocida que origina las impresiones a lo que conocemos, que no son sino las impresiones que quedan en la conciencia:

<sup>17</sup> Cfr. IRE, pp. 66-7.

<sup>18</sup> X. Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001, p. 26.

<sup>19</sup> IRE, 172-3.

<sup>20</sup> TNH, 51 (SB, 7)

<sup>21</sup> TNH, 146 (SB, 84).

«...nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y que los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan. (...) Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes.»<sup>22</sup>

El intentar ir ‘fuera de nosotros mismos’ excede nuestras posibilidades, y además es innecesario para orientarse en la vida de modo eficaz:

“Nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones... tal empresa está más allá de la capacidad del entendimiento humano, y jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos... Me conformo con conocer perfectamente el modo en que los objetos afectan a mis sentidos, así como las conexiones que establecen entre sí, en tanto en cuanto que la experiencia informe de ello. Esto me basta para conducir mi vida; y esto me basta también para mi filosofía, que únicamente pretende explicar la naturaleza y causa de nuestras percepciones... La naturaleza real de esta posición de los cuerpos es desconocida. Sólo conocemos sus efectos sobre los sentidos”<sup>23</sup>

He aquí nítida y expresamente formulados el subjetivismo y el fenomenismo de Hume. La realidad de los cuerpos queda reducida a objetos de conocimiento, y con ello a fenómenos generados en nuestros sentidos. Por ello el único objeto de análisis posible y legítimo para la razón es el conjunto de los contenidos de la conciencia, esto es, las percepciones (impresiones e ideas).

Ahora bien, de acuerdo con la noción zubiriana de impresión de realidad, en el contenido de la impresión, el objeto se nos da como algo que no pertenece exclusivamente a mi propia afección sino que es de la propia cosa. Eso es el momento del ‘de suyo’, de la alteridad:

«La realidad, pues, es mero carácter de formalidad; un carácter que consiste en que esta cosa real que está presente a mi inteligencia me está presente como real, es decir, como algo que le incumbe a la cosa. Y esto, independientemente del acto de su presentación ante mí, porque esta independencia significa que la verdad incumbe a la cosa, es cosa de ella. Y este incumbirle a la cosa, independientemente de mí, es justamente lo que he llamado de suyo. Las cosas se nos presentan en una aprehensión directa de la realidad como algo que son de suyo.»<sup>24</sup>

De este modo, el objeto se entiende como cosa real, integrada por un contenido específico (p.e., las cualidades sensibles, etc.) y formalidad

<sup>22</sup> TNH, 125 (SB, 67-68). La cursiva es nuestra.

<sup>23</sup> TNH, 120 (SB, 64).

<sup>24</sup> X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 31. En adelante, HV.

(momento inespecífico de realidad), esto es, como la afección de algo que presenta su contenido como perteneciéndose a sí mismo o alterificado y no como meramente de mi afección.

(3) En cuanto a la noción de sujeto. Finalmente, puede señalarse una tercera reducción que afecta al plano del sujeto que interviene en la experiencia. Hume hace una crítica de la noción de sujeto pensante, de la noción del Yo, en la cual éste queda diluido en una colección de impresiones. En esta perspectiva, la razón humana no es capaz de generar una sola idea, no posee espontaneidad. Por ello, la actividad cognoscitiva queda limitada al mero suministro de información procedente de los sentidos. De tal manera que se concibe la experiencia como una especie de ‘sensibilidad pura’, descontaminada de todo elemento intelectual-racional.

Por su parte Zubiri coincidiría con Hume en el carácter no sustancial de la conciencia del sujeto. Pero no por ello acaba en una disolución de la subjetividad,<sup>25</sup> sino que reconstruye una versión sustantivista de la subjetualidad. Desde esta perspectiva, el sujeto no está completamente reducido en la sensibilidad. La alteridad de la cosa no se da en una impresión de realidad ‘pura’, independiente de las estructuras subjetivas. La alteridad se da en un acto de ‘mi’ intelección, así como en medio de un campo de realidad, todo un mundo de mediaciones lingüísticas, culturales, sociales, etc. La realidad no sólo está presente en la intelección poseyendo al hombre, sino que el propio hombre puede poseer la realidad y apropiarse de ella: hacer una reflexión crítica sobre ella, proyectar sobre ella, desfigurarla incluso, etc. Y todo eso se debe a que en la impresión de realidad hay ya elementos que permiten a ‘mi’ intelección intervenir en la aprehensión de la realidad.

A la vista de este análisis crítico, el planteamiento de Hume en su concepción de la experiencia es reduccionista tanto en lo referente al sujeto como en lo que afecta al objeto, e incluso en la noción misma de impresión. La reducción que Hume opera sobre la estructura unitaria de la impresión se revela como injustificable, porque ha minusvalorado el papel que aquella ‘causa desconocida’ de las impresiones juega en la subjetividad humana y no ha destacado suficientemente cómo está presente en la afección algo que no remite solamente al sujeto, sino que es alteridad.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cf. IRE, 158-163; HV, 106-117.

<sup>26</sup> Zubiri se ha referido en alguna ocasión a la cosa real aprehendida primordialmente como “nómeno en la aprehensión” (cf. X. Zubiri, “Dos sesiones”, *Escritos Menores*, Alianza, Madrid, p. 360).

## 4.2. Convergencias entre Hume y Zubiri en el análisis de la sensibilidad

Una vez reconocidas las diferencias con Hume, hay que resaltar algunas profundas convergencias en determinados aspectos del análisis humeano y del de Zubiri. De este modo, pueden revisarse las insuficiencias del análisis de Hume tomando como punto de partida hasta tres elementos en los que los caracteres incluidos en la noción humeana de impresión pueden ser reinterpretados a partir de la inclusión del momento de alteridad.

(a) El momento de fuerza de imposición y el carácter intensivo de la intelección. Zubiri entiende la intelección como un acto de carácter intensivo o noérgico. ‘Noergia’ es la expresión con la que se refiere a cómo la cosa real queda presente en la impresión de realidad remitiendo a sí misma, a su propia realidad,<sup>27</sup> con una fuerza de imposición, con un poder.

Hume también entiende la intelección de una manera intensiva. En efecto, ya desde el principio afirma que las percepciones son distinguidas en función de su grado de “fuerza y vivacidad”,<sup>28</sup> siendo las impresiones —en oposición a las ideas— aquellas que «entran con mayor fuerza y violencia»<sup>29</sup>. Las páginas del *Tratado de la Naturaleza Humana* abundan en expresiones de carácter intensivo para describir los diversos elementos de la estructura de la intelección: se habla de la imaginación como una “fuerza suave”,<sup>30</sup> de la conexión entre los principios del entendimiento como “atracción”,<sup>31</sup> de las ideas como “impresiones debilitadas” y “sin vigor”,<sup>32</sup> de la creencia como “vivacidad” de las percepciones que acompañan a una representación determinada<sup>33</sup>, de las ideas como algo que pueden ser “fuertes, firmes y vivaces”<sup>34</sup>, de la presencia inmediata del objeto como algo “vívido” a la mente<sup>35</sup>, o del acto de la mente como un “sentimiento” de “fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia”.<sup>36</sup> Pero en todos estos casos, la intelección se está concibiendo desde un

<sup>27</sup> Cf. IRE, 64.

<sup>28</sup> Cf. TNH, 43 (SB, 1).

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cf. TNH, 55 (SB, 10).

<sup>31</sup> Cf. TNH, 57 (SB, 12).

<sup>32</sup> Cf. TNH, 65 (SB, 19).

<sup>33</sup> Cf. TNH, 148-9 (SB, 86), 171 (SB, 103).

<sup>34</sup> Cf. TNH, 164 (SB, 97).

<sup>35</sup> Cf. TNH, 167 (SB, 100).

<sup>36</sup> Cf. TNH, 163 (SB, 97).

momento de impresión por el cual ésta es mera afección. Por tanto, estos ejemplos de fuerza de imposición en el esquema humeano sólo remiten a la intensidad de la afección, y no a la fuerza con que lo real se impone en ella. El carácter intensivo de la mente humana queda por tanto reducido a mera fuerza psicológica.

En cambio Zubiri concibe ese carácter intensivo como imposición de una alteridad, no ya de un mero contenido de conciencia. La fuerza entendida como noergía en Zubiri se refiere así a que la alteridad de la cosa se presenta por sí misma en la impresión y remite físicamente a sí misma y no solamente al hecho de que quede en esa 'mi' impresión.

(b) La sensibilidad comporta también sentimientos y voliciones. Supone una aportación muy significativa en Hume el haber incorporado dentro del ámbito general de las percepciones e impresiones las emociones, deseos y pasiones. Las impresiones son definidas al comienzo del *Tratado de la Naturaleza Humana* como «sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma.»<sup>37</sup> Cuando la mente reflexiona sobre las impresiones que le han llegado y se convierten en idea, se vuelven a producir en el seno de la conciencia nuevas impresiones al hilo de este proceso: son las impresiones de reflexión, las pasiones, deseos y emociones.<sup>38</sup> De este modo, la experiencia humana incluye no sólo datos que aportan conocimiento, sino también una dimensión sentimental y afectiva, y otra desiderativa o volitiva.

Por su parte, Zubiri mantiene al igual que Hume, pero a través de un análisis distinto de la sensibilidad, que el momento de impresión no sólo incorpora ingredientes meramente intelectivos, sino también sentimentales y volitivos. La sensibilidad posee una estructura unitaria por la cual consiste no solamente en el momento de impresión de realidad o de afección propiamente dicho. Lo cual sólo sería la simple suscitación que inicia el proceso sentiente. Pero hay también un momento de modificación tónica, en el que el sentiente ve alterado su tono vital ante una suscitación determinada, y uno de respuesta, en el que éste responde a la estimulación con una acción concreta en su entorno.<sup>39</sup> Cada uno de estos momentos da lugar en el ser humano, respectivamente, a la intelección sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. La estructura global de la intelección humana posee pues una dimensión que alberga los elementos fundamentales que luego puedan desarrollarse en una reflexión sobre la

---

<sup>37</sup> TNH, 43 (SB, 1).

<sup>38</sup> Cf. TNH, 51 (SB, 8).

<sup>39</sup> Cf. IRE, 28-30.

realidad como bella, examinar qué es un sentimiento desde la inteligencia sentiente, analizar desde sus fundamentos los principios de la moral. Es así que Zubiri escribe: «La Lógica, la Ética y el Arte son tres expresiones de la actualidad primaria de la realidad en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento temperante del hombre.»<sup>40</sup>

Sin embargo, ni Hume ni Zubiri pueden reconocer estas dimensiones sentimentales y volitivas como estando presentes en la impresión sin un coste. En Hume éste estriba en que las pasiones y deseos queden adscritos a ser impresiones de reflexión, producidos por el volver sobre sí de la consciencia. Esto significa que sentimientos y voliciones queden explicados desde la razón y sólo desde la razón, aunque ésta se conciba dentro de una interpretación empirista de la misma. De este modo, el paradigma para interpretar toda la dimensión del gusto, de la belleza, etc. y de la moral y la voluntad estriba en la razón, y dentro de ésta, en que ambas dimensiones se puedan reducir a la impresión correspondiente. Así, tenemos preparadas las bases para la concepción cognitivista y emotivista de los sentimientos y la moral, por las que estos elementos se excluyen de lo racional, puesto que no les corresponde ninguna impresión determinada.<sup>41</sup>

En cambio, el precio que paga Zubiri por la inclusión de estas dimensiones será hacerlas pasar por la intelección sentiente. Es la tesis inteleccionista zubiriana: «Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.»<sup>42</sup> Sin la intelección sentiente no habría ni sentimiento ni volición. Digamos que la mente humana para Zubiri es un sistema de notas, unas intelectivas, otras sentimentales y otras volitivas. Pues bien, en este sistema, unas notas adquieren predominancia sobre las demás y modifican el sistema entero en función de ello. La tesis de Zubiri es que el sistema entero de la intelección tiene que entenderse desde las notas propiamente intelectivas, si queremos concebir la mente humana como poseedora de formalidad de realidad.

(c) La proyección crítica de la sensibilidad y la experiencia de realidad del ser humano como criterio de legitimidad del saber. Tanto las argumentaciones de Hume como las de Zubiri a la hora de evaluar

---

<sup>40</sup> X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 351.

<sup>41</sup> Cf. por ejemplo A. J. Ayer, “Crítica de la ética y de la teología”, *Lenguaje, verdad y lógica*, cap. VI, Martínez Roca, Barcelona, 1986.

<sup>42</sup> IRE, 283.

determinados conceptos tradicionales de la metafísica suelen partir de una estrategia según la cual si estos no están basados en algo dado en la impresión, entonces dichas nociones carecen de legitimidad. En este sentido, el concepto de impresión posee en ambos un profundo significado crítico. ¿Cómo rehabilitar en la actualidad esa idea de una legitimación del saber a partir de la experiencia? Justamente, es con la incorporación del factor de la alteridad en la descripción zubiriana de la impresión como es posible revisar la manera de entender la función crítica de la experiencia respecto de la interpretación humeana.

Para Zubiri la experiencia se constituye en una dialéctica realidad-razón (+imaginación)-realidad. En esa interacción se configura el carácter crítico de experiencia, mediante las nociones de sistema de referencia y esbozo<sup>43</sup>. La impresión presente en la aprehensión primordial de realidad es el soporte y punto de la partida de la interacción metódica con la razón. El resultado es la experiencia, producto complejo de ese proceso: «La experiencia es el momento terminal del método... No es un mero sentir, sino que es ese mismo sentir pero en cuanto en él se lleva a cabo la probación del ‘podría ser’ libremente construido»<sup>44</sup>. De este modo la sensibilidad, transformada en su interacción con la razón, constituye para Zubiri la instancia crítica del saber, primero en cuanto punto de partida y posteriormente en cuanto instancia de referencia para poner a prueba lo esbozado por el logos en su distanciamiento hipotético-imaginativo de lo real.

En el caso de Hume, el alcance crítico de la sensibilidad se limita a la referencia directa (simple o compleja) a las ideas y viceversa. Esta mutua referencia biunívoca constituye para él el criterio de legitimidad del saber, junto con la estructura lógico-formal del pensamiento.

## 5. Los límites de mi experiencia son mis límites. La fundamentación del saber en una concepción ampliada de la experiencia humana

De este modo, la experiencia se convierte en una pieza clave para la concepción del ser humano. Para Hume la legitimación del saber se basa en un elemento de carácter experiencial que marca los límites del conocimiento válido. La tesis de que a toda idea deba corresponderle

<sup>43</sup> Cf. J.A. Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 36 (2009), 233-247.

<sup>44</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983, p. 242.

una impresión es erigida como criterio de legitimidad, a partir del cual desarrolla toda una crítica de la metafísica de su época, como se constata especialmente en su análisis de la causalidad.<sup>45</sup>

En el caso de Zubiri, la ‘naturaleza humana’ sobre la que se basarían los límites del conocimiento sería el sistema sustantivo humano como animal de realidades<sup>46</sup> o esencia abierta.<sup>47</sup> El ser humano no es una conciencia cerrada sobre sí misma que ve afectada su sensibilidad por una ‘causa desconocida’, sino que la concepción zubiriana piensa a éste en relación con la alteridad a la que ya siempre está abierto. Por ello mismo, para decidir acerca de la legitimidad del saber, no bastará sólo con preguntar qué es el ser humano, sino que a ello habrá que añadir un análisis noológico que describa la realidad incardinada en las estructuras humanas.

Dicho análisis noológico, que versa precisamente sobre la impresión de realidad entendida desde la alteridad, tiene consecuencias sobre el modo como la experiencia funda el conocimiento legítimo. Al igual que para Hume, Zubiri piensa que sólo lo que esté dado en la impresión de realidad puede ser fundamento legítimo de cualquier teoría válida. Por ejemplo, la causalidad —sostiene— no está dada en absoluto en la impresión de realidad. Sin embargo, por la inclusión del elemento de la alteridad en la estructura de la impresión queda destacado un momento que Hume no contempla: la funcionalidad. Si se atiende al momento inespecífico de formalidad de alteridad, se puede constatar que, aunque no haya impresión de la causalidad, sí que lo hay de la pertenencia ‘de suyo’ de que al tirón de la campana —en el ejemplo que pone Zubiri— le suceda un tañido. Si la primera cosa no está causando la segunda, al menos una se da ineludiblemente en función de la otra.<sup>48</sup>

De este modo, la atención al momento de alteridad o realidad en el análisis de la sensibilidad permite incluir en los dominios de la intelección elementos que el análisis humeano no integra. Se trata pues, de una legitimación del saber con base en la experiencia, pero con una concepción ‘ampliada’ de experiencia, que sintetiza el plano subjetivo de la conciencia con el de lo irreductiblemente ‘otro’ respecto a ella.

<sup>45</sup> Cf. TNH, 131-143 (SB, 73-82).

<sup>46</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 31-37 (en adelante, HD); *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 40 (en adelante, SH).

<sup>47</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 2008 (1962), pp. 500, 506.

<sup>48</sup> Cf. p.e. HD, 84-86; SR, 172-3; *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 41. Asimismo, J. A. Martínez ha analizado este tema en “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad”, en J. A. Nicolás, O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 353-362.

Dentro de los límites de la experiencia no es todo de carácter estrictamente cognoscitivo. La impresión de realidad, como se ha dicho anteriormente, posee también un momento sentimental y otro volitivo. Además, en la impresión están actualizadas las cosas reales en tanto que otras, y entre ellas, las demás personas. La realidad del otro ya está presente en su alteridad radical en mi intelección.<sup>49</sup> Asimismo, la impresión de realidad no tiene lugar en una inteligencia ‘desarraigada’, sino en el cuerpo, que es para Zubiri el principio de actualidad en el mundo,<sup>50</sup> y permite describir al ser humano como “lugar de la realidad”.<sup>51</sup> Aún más: en la impresión de realidad está dada también mi propia realidad, me enfrento conmigo mismo entre otras cosas reales: está dada mi propia dimensión personal.<sup>52</sup> Y por último, en la impresión las cosas me imponen tener que elegir posibilidades para hacerme persona, para fundamentarme: es la experiencia de la religación, en la que pueden arraigar la diversidad de las interpretaciones sobre la experiencia religiosa.<sup>53</sup>

Así pues, los límites del ser humano ya no son límites meramente cognoscitivos sino más amplios: sentientes, volitivos, sentimentales, corporales, etc. Entra así en juego todo lo ‘otro de la razón’ que las interpretaciones modernas de ésta, entre ellas la concepción reduccionista de Hume, habían relegado a un plano secundario. Con esta noción ampliada de sensibilidad y experiencia podemos rescatar para la intelección y por tanto para la concepción del ser humano ámbitos de realidad que desde determinadas interpretaciones de éstos quedaban como heterogéneas, irracionales o pseudo-significativas. Elementos como la libertad, la moral, los sentimientos, la alteridad del otro, la corporeidad, etc. pueden ser incorporados a la noción de ser humano mediante su incardinación en una concepción ampliada de experiencia entendida como impresión de realidad. En este sentido preciso, puede decirse que los límites de mi experiencia son mis límites, los límites de la experiencia son los límites de la naturaleza humana. De ahí que la noción de experiencia sea una pieza clave en la elaboración y transformación de una ‘ciencia del hombre’.

---

<sup>49</sup> Cf. SH, 233-240.

<sup>50</sup> Cf. HD, 40.

<sup>51</sup> Cf. SH, 79.

<sup>52</sup> Cf. SH, 112-123.

<sup>53</sup> Cf. HD, 92-99.