

## “¿POR QUÉ, HERR KOLLEGE, NO HA HABLADO USTED ANTES?” LA CRÍTICA DE ZUBIRI A “SEIN UND ZEIT”<sup>1</sup>

### 1. INTRODUCCIÓN

Si Parménides fue el que inició la reflexión en torno al ser y con ello dejó instalado a Occidente en un nuevo horizonte de comprensión (pensemos en el gran fragmento 3 DK de su poema)<sup>2</sup>, ha sido Heidegger quien ha culminado este tipo de horizonte. El filósofo alemán nos ha dejado una concepción, del hombre, de la

1 Tanto la obra de Zubiri como de Heidegger utilizadas para este artículo serán abreviadas a través de siglas. En cambio, toda las otras obras citadas o anotadas en este escrito serán nombradas solamente por el nombre del autor, el nombre de dicha obra y el número de página (o páginas) al que se hace referencia en el texto. Los detalles de las ediciones de estos libros estarán tratados al final de este escrito en la sección de Bibliografía.

2 El pensamiento de Parménides es en sí mismo una sentencia que pregunta, casi de manera reiterativa, por un tema específico, único y esencial: la mismidad (τὸ αὐτό). Aunque su famoso y célebre *Poema* (titulado con posterioridad (*Περὶ φύσεως*) no nos ha llegado en su totalidad y, por ende, constamos solamente con fragmentos, esto no nos impide dar con su unidad constituyente. Los fragmentos en sí mismos nos conducen por el laberinto de la experiencia griega del pensar la realidad. El *Poema* ha tenido múltiples interpretaciones y algunas de ellas muy contradictorias entre sí (basta recordar, como ejemplo, la interpretación de Gomperz, Th., *Pensadores griegos: una historia de la filosofía antigua*; Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*; Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*; Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Véase también, ‘*Moirá*’ en *Conferencias y Artículos*. El interesante *Was heisst Denken?* Los profundos *Grundbegriffe*. La excelente *Einführung in die Metaphysik*. Y el brillante curso que realizó entre 1942-43, titulado simplemente: *Parmenides*), pero nadie pone en duda lo fundamental del decir parmenideo en general; y sobre todo lo importante y decisivo del Fr. 3 DK en especial, a la hora de sintetizar todo el horizonte griego en una formidable sentencia. Este sintagma dice: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι”. Una sentencia primigenia, radical y originaria que mienta por primera vez en Occidente la unidad y diferencia que hay entre la intelección y la realidad.

verdad y de las cosas que ha sido bosquejada desde su peculiar visión del ser. Una visión que pretende ser originaria y retrotraerse al mismo Parménides y su pensamiento del ser, pero más que un re-pensar el poema parmenídeo lo que hay es una total innovación de lo que sea eso que los griegos llamaron “ser”. En Heidegger entra el tiempo como momento esencial para dar cuenta no solamente del ser sino de todo. Algo que no había sido pensado en el filosofar rudimentario de Parménides entra con una fuerza tal en el siglo XX, esto es, el carácter radical del tiempo no solamente en la vida humana sino como un “darse” de la realidad misma (Heidegger diría del ser mismo). De todo esto se infiere que el ser ha sido, y es, el horizonte en donde la cultura ha ido dando de sí los caracteres propios de su desarrollo. Por este motivo una crítica a esta concepción de más de dos milenios y medio es una crítica al desarrollo mismo de la cultura en sus pilares fundamentales. Por tanto, en Zubiri en su postura filosófica nos está proponiendo un nuevo horizonte de comprensión tanto del hombre, de la verdad y de las cosas mismas. Y en esta propuesta tiene que hacerse cargo de mostrar y criticar una concepción filosófica del ser que ha sido y está presente en todo el desarrollo postmoderno del pensar<sup>3</sup>: la filosofía heideggeriana del ser a la luz del horizonte del tiempo; una filosofía que fue propuesta en “*Sein und Zeit*”.

3 En la “*déconstruction*” derridiana se pretende llevar al límite lo mentado por Heidegger, pero a partir del mismo pensamiento heideggeriano y aplicándose a él. En este “llevar al límite” se pretende “deconstruir” el sujeto en lo que tiene de más sagrado, esto es, en el dar sentido metafórico por medio de la “voz del logos” (y también al “*Dasein*” en tanto el que escucha, de modo propio, la “voz del ser”), esto es, la historia misma de Occidente como pensamiento metafísico (y también ontológico). Y se “deconstruye” el pensamiento racional y también pensamiento que “corresponde” con el ser (“*Entsprechen des Seins*”) en favor de la “escritura”: “El sistema del ‘oírse-hablar’ a través de la sustancia fónica... ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo transcendental y lo empírico, etcétera”. Derrida, J., *De la gramatología*, p. 13. Todo el horizonte metafórico, que nace del dar sentido del lenguaje como institución del habla, cae ante la “*déconstruction*” del sujeto en lo que tenía de más propio: ser logos (logocentrismo): “Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se le entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido posthegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto... la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el ‘pensamiento’ como logos tiene relación con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo dice, lo ‘recoge’”. Derrida, J., *De la gramatología*, p. 17. Con esto se busca “paralizar y detener” el efecto del lenguaje como lógica anclada en el sujeto; y en el fondo se busca eliminar de raíz cualquier rasgo de la metafísica de la presencia.

Se ha dicho mucho a lo largo de estos años de la relación del pensamiento de Zubiri respecto del pensamiento de Heidegger. Por ejemplo, pensemos en estas palabras de doña Carmen Castro de Zubiri; palabras que, en cierta forma, serán nuestras guías por esta reflexión que pretender indagar la relación filosófica de Heidegger y Zubiri a través del libro *Sein und Zeit*: “X [Zubiri] formó parte de los heideggerianos a la hora de trabajar, y a la hora de los festejos universitarios: excursiones a la nieve y a la montaña, y por primera vez participó en lo que era casi un rito: ir a ver la llegada de la primavera en el mismo día de su aparición repentina —que esto acostumbraba a hacer la primavera en Centroeuropa... Heidegger presidía estas andanzas; X nunca practicó deporte alguno, sólo compartió con Heidegger en plenitud el entusiasmo por la filosofía, aunque Heidegger no se dio cuenta de ello, hasta que X se despidió de él”<sup>4</sup>. Por tanto, lo que en este artículo queremos es indagar en la crítica radical del filósofo español a la concepción del ser formulada por Heidegger en *Sein und Zeit* en 1927. Creemos que analizar esto es vital para comprender luego cómo Zubiri forjará no solamente su propia concepción del ser sino radicalmente su innovadora concepción de la realidad. Pero es muy importante dejar fijado cómo nuestro pensador recibe el pensamiento de *Sein und Zeit* y cómo éste hace impronta en él ya para bien ya para mal. Pues de allí en adelante el filósofo español siempre discutirá con tal visión del ser y será ésta la que para él refleja casi todo el horizonte filosófico que se ha movido en el ámbito del ser ya desde los mismos griegos ya en los contemporáneos. Creemos que Zubiri ve en la concepción heideggeriana del ser la cumbre de toda una época que ha constituido a Occidente: la logificación de la inteligencia y, en ello, la entificación de la realidad. Por esta razón, es tan importante para él marcar la distancia con el filósofo alemán y la historia de la filosofía, pues solamente así será posible bosquejar su propio pensamiento.

## 2. ZUBIRI COMO HEIDEGGERIANO

Zubiri era conocido en Freiburg im Breisgau como un heideggeriano cuando estuvo cuatro semestres estudiando filosofía (entre 1928 y 1930). Desde ese momento se movió en el horizonte que abrió la filosofía del ser ya para profundizar su pensamiento en un primer momento, ya para criticar sus supuestos más radicales en un momento posterior, ya para levantar su propio pensamiento finalmente. Su filosofía se construye absolutamente como una respuesta alternativa y radical a la filosofía heideggeriana. El filósofo español quiere enraizar el ser desde la realidad; pretende arraigar la “luz” desde el “brillo de la luminaria”. ¿Qué signi-

4 Castro de Zubiri, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, p. 85.

fica esta metáfora? Ya lo veremos más adelante. Pero por ahora debemos saber que Zubiri siempre pensó que la concepción heideggeriana del ser estaba en el “aire”, le faltaba fundamentación; incluso pudo tomar un tercer curso con Heidegger, pero prefirió marcharse desde ese enclave “puramente” filosófico. EL filósofo español estaba totalmente sumergido en el ámbito filosófico alemán que estaba instaurándose como un nuevo horizonte de pensamiento; comprendía muy bien la fenomenología inaugurada por Husserl y no podemos olvidar que sus dos primeros trabajos propiamente filosóficos de alto nivel están incardinados en la fenomenología. Para aprobar en 1921 la Licenciatura en Filosofía Superior en la Universidad Católica de Lovaina presentó la tesina: *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: La Logique pure*. Luego se doctoró en ese mismo año en Madrid con la tesis: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Esta tesis fue publicada en 1923 y es el primer libro sobre la fenomenología de Husserl publicado fuera de Alemania. Ambos textos se pueden encontrar en el volumen *Primeros escritos (1921-1926)*<sup>5</sup>. Además, Zubiri llegó a Freiburg en 1928 habiendo leído, gracias a Ortega, *Sein und Zeit*, libro recién publicado en 1927, y ya barruntaba la ontología propuesta por Heidegger como el gran contrafuerte a la fenomenología husserliana. Sin embargo, a ambos modos de filosofar los encontraba poco radicales para dar con las cosas mismas. El formidable lema de Husserl que estremecía a toda la filosofía, la cual estaba en las manos de la psicología y de la historia: “*zu den Sachen selbst*”, a las cosas mismas, Zubiri lo hizo completamente suyo, pero no lo vio reflejado del todo en este nuevo modo de pensar que había nacido desde la fenomenología. Por todo esto, nuestro pensador prefirió continuar sus estudios en Berlín. ¿Qué buscaba allí? En esta ciudad, Zubiri buscaba la solidez de la ciencia como modo más acabado para dar cuenta de las cosas, pretendía dar con la estructura de la materia; es decir, buscaba lo sustantivo de la realidad. Gracias a ello conoció a los grandes pensadores que crearon el actual paradigma científico y que le posibilitaron bosquejar el suyo: “El curso 1930-1931 trabajó X en Berlín. En la ciudad y en la Universidad, ciencias, artes, letras, cultura, de alto nivel florecían... En la famosa Sociedad Científica ‘Kaiser Wilhelm’ había casi más Premios Nobel consagrados que personas. Y X vivía en la Residencia para Profesores de aquella Sociedad, a la que todos acudían por razones muy variadas: ‘Harnack Haus’ estaba habitada por el saber, y expandía amistad entre sus habitantes y visitantes. De todo ello, sacó X saberes y amistades. Einstein, Schrödinger, Planck, y muchos más hombres de ciencia fueron su entorno durante muchas horas semanales... Estudiaba Física Teórica con Planck y Schrödinger. Y cosa que X tenía por tan magnífica como insólita fue el que Einstein le llevase a su casa — a su estudio — en más de una ocasión, y sobre su encerado

5 Véase la bibliografía.

le aclarase cuanto le quiso preguntar X”<sup>6</sup>. Zubiri pensaba que solamente desde ese rasgo sustantivo que le indicaba la ciencia se podría construir un nuevo saber filosófico que permitiría fundamentar el ser de la ontología heideggeriana que había sido desvelado desde la cosmovisión de la fenomenología.

Zubiri quiere fundamentar al mismo Heidegger, saltar de la ontología mostrada en *Sein und Zeit* a la metafísica propuesta en *Sobre la esencia* (que también sufrió un cambio profundo en el propio pensamiento zubiriano, pues esta metafísica dio un paso, un salto decisivo a la noología de *Inteligencia sentiente*), pues encontraba que el filósofo alemán no podía conceptuar con rigor eso que él llamaba *Sein*, y esto se debía, entre otras cosas, a que le faltaba el momento radical, constitutivo y primario que soporta al ser; esto es, la realidad. Por esto el filósofo español hace notar que Heidegger no puede dar “... expresiones positivas acerca del ser”<sup>7</sup>, que “... nunca llegó ni a conceptuar ni a definir”<sup>8</sup> el ser; esto, porque el filósofo alemán “... ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Para él las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son, por esto, entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad”<sup>9</sup>. La filosofía alemana cometió el desliz de no atender al momento sustantivo, material y estructural de las cosas por considerarlo algo secundario y accidental a ellas, pues “este rasgo” de la cosa no entraría como parte fundamental del despliegue de la vida humana y no entra porque la misma sensibilidad, que es la que se hace cargo de este momento, no tiene nada que hacer en este modo de pensar; estamos ante la dualidad de sentir e inteligir que ha atravesado toda la filosofía desde sus comienzos en Grecia. Con este nuevo modo de pensar por parte de Zubiri, se rompe radicalmente con toda la tradición filosófica. Y cuando decimos “tradición” filosófica no solamente estamos pensando en la filosofía clásica sino también en la moderna y sobre todo en la postmoderna. Su “inteligencia sentiente” da cuenta del dualismo entre sentir e inteligir que ha atravesado por siglos la reflexión filosófica de Occidente desde el mismo Parménides en adelante<sup>10</sup>.

6 C. Castro de Zubiri, *Biografía.*, p. 89.

7 SE, p. 438.

8 NHD, p. 16.

9 NHD, p. 16.

10 Es muy notable señalar que para Nietzsche, al igual que Zubiri, es Parménides el iniciador de este tipo de filosofar que conquistó y devoró el pensamiento frutivo de la unidad: “[Parménides]... escindió limpiamente los sentidos de la facultad del pensar y abstraer como si se tratara de dos actividades dispares; incluso destruyó el intelecto como tal y alentó la tan errónea distinción entre ‘cuerpo’ y ‘espíritu’ que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía”. Nietzsche F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 85. Este texto brillante de Nietzsche nos parece que fuera un texto de Zubiri; esto se debe, a que ambos pensadores están en una misma línea crítica ante la historia de la filosofía. El pensamiento zubiriano es, en cierta forma, una respuesta

Todo el dualismo metafísico, dualismo que ha forjado la tesis a lo largo de la historia del pensamiento de los dos mundos: el físico sensitivo y el eidético conceptual, está anclado, para nuestro pensador, en un análisis no del todo acertado del hecho mismo del acto de aprehensión de la realidad en cuanto acto<sup>11</sup>. Porque el lenguaje utilizado por los griegos, como una ficción lógica y necesaria de la 'estructuración' del indoeuropeo por parte del hombre, ha impuesto una separación radical de los momentos en los que consiste el todo mismo. El hombre ha escindido lo que es esencialmente algo uno. El todo se nos ha transformado en dos mundos. Uno verdadero y el otro falso. El primero el del concepto (lo eterno) y el segundo el de lo sentido (lo fugaz). Con esto, sentir y pensar han quedado escindidos por siempre en una dialéctica insalvable, la que ha sido generadora de la matriz del pensamiento occidental. La concepción irreductiblemente dualista entre sentir e inteligir nos lleva al horizonte metafísico de la dualidad de mundos que tantos males ha traído a la humanidad. Zubiri llama "inteligencia concipiente" a este modo de entender el acto de aprehensión humana, modo que realiza una escisión insalvable entre sentir e inteligir; y por el cual se entiende de forma radical pero absolutamente falsa que el sentir es mero "residuo".

Ese prejuicio de lo "residual" ya para lo material ya para la sensibilidad ha imposibilitado dar acabadamente con las cosas en tanto que reales<sup>12</sup>, esto es, el olvido en que ha caído la realidad por parte de la especulación que solamente atisbó al ser y al ente, y a la diferencia que los constituye: "Heidegger nos dice que hay una diferencia entre el ser y el ente (*Sein und Seiendes*) y se aduce que eso es lo que queremos decir cuando sentamos que una cosa es el ser y otra distinta el ente"<sup>13</sup>. Pero no se ha atendido a algo fundamental, a saber que esa diferencia ontológica es posible solamente en y por el carácter físico de realidad que la constituye. Ese rasgo meramente "residual" ha sido proclamado por Husserl en la filosofía de nuestros tiempos y lo han heredado todas las filosofías de corte fenomenológico: "¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo, sin más? Residuo ¿de qué?... resulta que la materia nunca desempeñó ningún papel en la

---

afirmativa a la gran crítica nietzscheana a la historia del pensamiento. Los puntos de contacto entre ambos modos de pensar son notables (no olvidemos que al parecer Zubiri siendo muy joven, según cuenta Diego Gracia, aprendió alemán traduciendo al propio Nietzsche; y esto lo hizo traduciendo el clásico texto de *Así habló Zaratustra*).

11 Nietzsche también, como producto de la escisión de la intelección, ve este nacimiento radical de la dualidad de los mundos en los mismos griegos: "El mundo 'aparente' es el único: el 'mundo verdadero' no es más que un añadido mentiroso". Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 46. Los textos de Nietzsche respecto de este tema son muy numerosos y se encuentran en toda su obra.

12 Respecto del problema que tiene la fenomenología para acusar adecuadamente la realidad, véase, Espinoza, R., "El logos nominal constructo en el pensamiento de Xavier Zubiri", en *The Xavier Zubiri Review*, 3, 2000 / 2001, pp. 29-57.

13 PFMO, p. 91.

fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención *única*, sobre la cual va a hacer incidir su reflexión filosófica. Porque ¿qué función desempeña la materia que no sea meramente residual? Y, si lo es, ¿por qué es ésta la función de los sentidos? ¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico, *die Sinnlichkeit ein phaenomenologisches residuum?*”<sup>14</sup>.

El gran discípulo de Husserl llevó los supuestos de su maestro al extremo de sus posibilidades; las cosas son lo más fundamental en donde se mueve el hombre, pero, a la vez, es lo menos sustantivo de todo, un mero “residuo”, un “hecho bruto”, una “cosa sentido” desde la cual la existencia humana se levanta para darse sentido a sí misma al darle sentido a ellas: “Unos años más tarde, un discípulo suyo [de Husserl], Martin Heidegger, describe la existencia del hombre en el mundo, el existir humano, como un encontrarse con las cosas, *das Dasein des Befindlichkeit*. Ahora bien —añade Heidegger inmediatamente— la facticidad, *Factizität*... es un carácter que la existencia absorbe en sí misma; por tanto, las cosas son aquello sobre lo cual se apoya la existencia para hacerse a sí misma trascender y estar en el mundo, etc.”<sup>15</sup>. Y dentro de estas filosofías obviamente no solamente se encuentran la heideggeriana sino también la sartreana: “De aquí que la sensibilidad no sea una especie de residuo ‘hylético’ de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma”<sup>16</sup>, pues la filosofía de Sartre, siguiendo la filosofía heideggeriana, también cree ver en el momento de realidad algo totalmente derivado y secundario al momento diferenciante entre ser (nada) y ente: “En el desarrollo del problema habla el pensador francés de lo que Heidegger ha llamado *existentes brutos*, traduciendo ahí el *factum brutum* por *existencia bruta*”<sup>17</sup>. Por eso Zubiri en su diálogo con el horizonte abierto por la fenomenología tiene que hacerse cargo de su discípulo más brillante: Heidegger. Porque en él se abrió un nuevo horizonte, una nueva metáfora para el pensamiento de Occidente que es la metáfora en la cual se ha levantado toda la postmodernidad ya como Hermenéutica ya como Deconstrucción: “Donde la filosofía de Heidegger ha jugado con los conceptos de ser y ente ha fallado, porque hay tres términos: ser, ente y realidad. Con la cual ha dejado el problema radical de lo que es la realidad”<sup>18</sup>. La metáfora del ser, que se entendió como luz que ilumina a los entes desde el *Da-sein* para constituir el mundo mismo, no estaba del todo fundamentada; le faltaba el momento de realidad para que diera todo lo que puede dar de sí: “¿Se puede llamar al punto de partida, sobre el cual se apoya el *Dasein* entero

14 SR, p. 14.

15 SR, p. 14.

16 IRE, p. 85.

17 SR, p. 15.

18 SH, p. 676.

del hombre, su acto transcendental —sea cualquiera la opinión que de ese acto se tenga— un mero *factum brutum*?”<sup>19</sup>. Si Heidegger se dio cuenta que estaba con un filósofo al conversar apasionadamente con Zubiri, en la cena de despedida que se realizó en su casa, fue porque éste le hizo ver que el ser debía ser fundamentado. Toda luz es luz porque le hacen ser luz, y, esto es la luminaria. Y esta misma crítica será la que está a la base de la misma *Kehre* heideggeriana desde 1930 en adelante.

En *Sein und Zeit* era imposible pensar el carácter mismo de realidad, esto es, el “de suyo”. Pero, ¿qué pasa después en el pensamiento del filósofo alemán? ¿Es posible entender este “de suyo” desde el pensamiento final de Heidegger? ¿Es posible pensar ese “de suyo” desde *Zeit und Sein*? Lo que se puede decir rotundamente es que ese “de suyo”, entendido como formalidad de realidad no tenía ninguna razón de ser en 1927, en *Sein und Zeit*. Pero ahora en 1962 y después de 35 años de pensamiento en torno al tema de la A)-Ih/queia y la *Lichtung*<sup>20</sup> sí es posible plantearse la cuestión por el “de suyo” en el interior del pensamiento heideggeriano<sup>21</sup>, pero en términos del carácter de “en propio”. Y por lo mismo tenemos que decir que sí es posible pensar el “de suyo” en Heidegger, pero desde el horizonte propuesto por lo *Ereignis*<sup>22</sup> que ya veremos. El mismo filósofo dice en una nota a la *Carta sobre el humanismo* que: “...‘Ereignis’ es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar”<sup>23</sup>. Es claro que el filósofo alemán pretende dar un giro, una vuelta (*Kehre*) radical a su pensamiento y en esto realiza algo sorprendente e inaudito en su visión del ser (en realidad, Heidegger pretender ver en su giro filosófico el Giro mismo del “Ser mismo”, *Sein selbst*); en esto, el ser queda

19 SR, p. 14.

20 La *Lichtung* es un nombre de lo *Ereignis* que mienta ese carácter de olvido o de quedar oculto cuando se da como ser. Es el nombre radical para la verdad en sentido originario después de la *Kehre*: “Lo desoculto se deja ver en el descubrir entendido como el clarear [*Lichten*]. Pero en tanto que advenimiento apropiador [*Ereignis*] el clarear mismo queda sin ser pensado desde todos los puntos de vista”. DAA, p. 122. UZS, p. 134. En los años finales de los 30, Heidegger ya pensaba radicalmente lo *Ereignis* y la *Lichtung* en unidad; su pensamiento desde la *Kehre* fue totalmente originario y el embargo fue total: “Das Offene der *Lichtung* ist keine unbestimmte Leere, in die herein etwas ‘erscheint’... Die *Lichtung* ist nach der Art des Ereignisses je gefugt und durch das ereignete Da-sein, das sie instandet, in Entwurfbereiche und Bahnen entfaltet. Dies alles bestimmt sich aus der Wahrheit des Seyns und diese Geschichte zur Entscheidung steht... *Lichtung* aus Ereignis”. DGS, p. 144. “Das Gesetz des Seyns: *Lichtung* der Verbergung”. DGS, p. 142.

21 Respecto de este tema tan importante en el desarrollo y contenido del pensamiento de Heidegger, véase: ZSD, pp. 85-91. En donde se puede ver claramente que este término alemán es un nombre radical para la verdad y en ello de lo *Ereignis*. Con este término asistimos a la *Kehre* del pensamiento heideggeriano.

22 Respecto de lo *Ereignis* es fundamental estudiar en detalle los *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938). Véase, por ejemplo la determinación de lo *Ereignis* en ocho “señas”. BZP, pp. 470-471.

23 HCSH, p. 261. W, p. 316.



no como lo originario, sino como lo ulterior. *Ereignis*: “... ni es ni se da. Decir tanto lo uno como lo otro significa una inversión de la índole de la cosa, igual que si quisiéramos hacer manar la fuente del torrente”<sup>24</sup>. Así como es imposible hacer manar, hacer derivar la fuente del torrente, así mismo es imposible hacer derivar *Ereignis* del ser (*Sein*). El ser es ulterior al *Ereignis*<sup>25</sup>. Este simple paso en el pensamiento heideggeriano, que es en verdad un “paso atrás” (*Schritt zuruck*) es un abismal paso en el orden de entender acabadamente el asunto mismo del pensar; con esto, el pensamiento heideggeriano se muestra un horizonte más cercano al de Zubiri.

### 3. LA LECTURA ZUBIRIANA DE SEIN UND ZEIT

Vayamos por partes. Para comprender cómo interpreta Zubiri este libro fundamental de la filosofía contemporánea tenemos un texto formidable en *Sobre la esencia*<sup>26</sup>; además, de la excelente lección meramente mostrativa del pensamiento de Heidegger en *Cinco lecciones de filosofía*<sup>27</sup>. Y no podemos olvidar todas las referencias tanto explícitas como implícitas al pensamiento heideggeriano que se pueden encontrar en la obra zubiriana a lo largo de muchos años; por ejemplo, en los textos recopilados en el volumen *Sobre el Hombre* y en el curso de 1966 llamado *Sobre la realidad*, recientemente publicado. Así mismo las referencias implícitas a Heidegger en *Inteligencia sentiente*, las cuales son variadas y fundamentales para comprender de modo pleno la noología propuesta allí. No es posible entender, por ejemplo, el gran concepto de actualidad que atraviesa toda esta obra sin pensar en el horizonte heideggeriano con el cual está dialogando nuestro pensador.

24 TS, p. 43. “Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhalts, gleich als wollten wie del Quell aus dem Strom herleiten”. ZSD, 24.

25 Heidegger, en una nota a pie de página, dice esto en 1959 de lo *Ereignis* y del ser: “Hoy, cuando lo apenas pensado o lo pensado a medias está propulsado de inmediato en una forma cualquiera de publicación, a muchos puede parecerles increíble el hecho de que el autor emplee en sus manuscritos desde hace veinticinco años la palabra *Ereignis* para la cuestión aquí pensada. Esta cuestión, aunque en sí misma sencilla, sigue, por ahora, como algo difícil de pensar porque el pensamiento debe comenzar por perder la costumbre de caer en la opinión de que aquí se piensa el ‘ser’ como advenimiento apropiador [*Ereignis*]. Pero el advenimiento apropiador [*Ereignis*] es algo esencialmente distinto porque es más rico que toda determinación metafísica del ser. En cambio, el ser, en cuanto a la procedencia de su esencia, se deja pensar a partir del advenimiento apropiador [*Ereignis*]”. CH, p. 235. UZS, p. 260.

26 SE, pp. 438-454.

27 CLF, pp. 261-271.

Zubiri es sumamente explícito respecto de su interpretación de *Sein und Zeit* en *Sobre la esencia*; indaguemos en su análisis someramente: “Para Heidegger, el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la ‘comprensión del ser’ de sí mismo y de lo que no es él. Pero, tanto tratándose de sí mismo como de cualquiera otra cosa, no puede confundirse el ser con el ente”<sup>28</sup>. En este pasaje sintético de la interpretación zubiriana de *Sein und Zeit* podemos ya ver de modo incoada su crítica fundamental a la tesis central de este libro. Esta idea está repetida varias veces en el pensamiento zubiriano: “La comprensión del ser es el único camino —nos dice Heidegger— para acceder realmente al ente en cuanto tal, al ente mismo (*Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seinden erfasst*). Por ser una vía acceso es a priori. Innegablemente”<sup>29</sup>. Podemos apreciar que en la ontología no aparecen para nada los términos realidad e inteligencia (ni menos el término sensibilidad ni materia, entendida ésta como cosa material). Pues Heidegger da por hecho que el modo que tiene el “ente” hombre, el *Da-sein*, de habérselas con el “ser”, *Sein*, es la “comprensión del ser”, *Seinsverständnis*, y solamente por tal comprensión el ser está requerido en su propio ser a “darse”: “... frente a la tesis del idealismo del ser cabe otra, según la cual la realidad sería ciertamente un tipo de ser entre otros; pero el ser mismo no sería una posición, sino todo lo contrario; sería el carácter con que se presenta todo lo real en un ‘dejar-que’ (un *sein-lassen-von*) lo presente esté mostrándose a sí mismo: esto sería el ser. Es la tesis de Heidegger”<sup>30</sup>. Porque solamente consiste el ser en un darse, que deja ser a los entes necesariamente en la apertura del hombre como comprensor del ser, éste queda totalmente constituido desde el *Da-sein*, pues se tiene que dar únicamente en él, en su apertura temporal, para ser formalmente.

Esa apertura, *Da*<sup>31</sup>, en la que consiste el *Da-sein* “ex-sistente” como comprensor del ser y, en ello, comprensor de la diferencia entre ser y ente es una apertura dinámicamente temporal: “... el ser es un transcendental, no simplemente porque todas las cosas coinciden en ser, sino porque el ser es el transcender mismo de todo ente. Es el decurso de la diferencia ontológica, que transcurre precisamente en la *Zeitlichkeit*, en la temporalidad constitutiva del *Dasein*. Gracias a que eso que llamábamos la existencia humana es estricta y formalmente tempórea, en

28 SE, p. 438.

29 SR, p. 88.

30 SE, p. 438.

31 Esta partícula es fundamental en todo el pensamiento de Heidegger. Y será fundamental en el Heidegger de la *Kehre*. En lo *Ereignis* como *Offene*, *Ortschaft*, *Freie*, *Gegend*, y *Gegnet* se da ser y tiempo. En el carácter de *ereignet* de lo *Ereignis* resuena, por tanto, un *Da*; un “ahí” desde el cual surge todo *geben*. En ese *geben* desde ese *Da* tenemos que pensar lo propiamente *Ereignis*. Heidegger en *Beitrag zur Philosophie* dice: “Das Offene:... als das *Freie* der *Kuhnheit* des *Schaffens*, als das *Ungeschützte* des *Austrag* der *Geworfenheit*; beides in sich *zusammengehörig* als die *Lichtung* des *Sichverbergens*. Das *Da* als *er-eignet* im *Ereignis*”. BZP, p. 328.

el sentido de una temporeidad primitiva, *Zeitlichkeit*, *acontece en ella la diferencia ontológica; es decir, llega a entenderse el ser y con él a entender las cosas que son*<sup>32</sup>; esto es así, pues el hombre “ex-siste” como horizonte temporal, en el que la comprensión va bosquejando posibilidades de sentido, cosa sentido en la terminología zubiriana, que constituyen su mundo de significación desde el cual le permite ir haciendo el día a día de su vivir cotidiano. De allí que el *Da-sein*, por ser tempóreo, sea radicalmente un estar-en-el-mundo, *in-der-Welt-sein*, un estar que se realiza en vistas de esbozos que están “por-venir” y que posibilitan el quehacer del hombre: “... la existencia se encuentra entre las cosas esbozando sus proyectos y sus posibilidades. Y el horizonte de este esbozo de posibilidades es justo lo que para existir Heidegger llama mundo... A la existencia humana compete, pues, esencialmente, el ser en un mundo”<sup>33</sup>. Este esbozar posibilidades en el mundo desde el horizonte de temporeidad del *Da-sein* se realiza porque éste se torna solamente presente para sí en el decurso, en el devenir del tiempo, en tanto que precursor<sup>34</sup> de tales posibilidades, de allí que se diga tan enfáticamente: “Para Heidegger... la autopresencia es precurrencia: *Vorlauf der Möglichkeiten*, *ich bin mein eigener Vorläufer*, soy el precursor de mí mismo. En esta precurrencia del hombre respecto de sí mismo está la futurición radical por la que existe tiempo: la precurrencia del tiempo como posibilidad”<sup>35</sup>. Por tanto, el *Da-sein* está en el mundo en el modo radical de un bosquejo, de un esbozo (proyecto), de posibilidades, *ein Entwurf der*<sup>36</sup>; la comprensión del ser se hace en vistas de lo que está por venir y en ello los entes van cobrando sentido para mi vida, los proyectos que realizamos en el futuro son los que mueven la existencia humana: “Para Heidegger el

32 SR, p. 88.

33 CLF, p. 265.

34 Zubiri en este análisis del carácter de *Vorlaufen in die Möglichkeit* está pensando en textos muy determinados de *Sein und Zeit*. Por ejemplo: “... el estar vuelto hacia la posibilidad en la forma del estar vuelto hacia la muerte debe comportarse respecto de ésta de un modo tal que ella se revele como posibilidad en y para ese estar. Semejante estar vuelto hacia la posibilidad lo llamaremos adelantarse hasta la posibilidad [*Vorlaufen in die Möglichkeit*]”. ST, p. 281. En rigor de los términos, Zubiri lee el *Vorlaufen* desde la traducción de Gaos. Y por eso lo lee desde la pre-currencia. Pero *Vorlaufen* significa “correr hacia adelante”, de ahí que se entienda mejor como “adelantarse”. Y esto es así porque el término mienta lo propio de la posibilidad y en eso se da un constructo entre muerte y futuro. El propio *Da-sein* consiste en *sein zum Tode* (estar vuelto hacia la muerte), ser mortalidad y en ello ya está presente el futuro (*Zukunft*) como horizonte que está “por-venir” a través de los mismos proyectos que el hombre va realizando. En cambio, el vocablo de “precurrencia” mienta algo que no es propio del futuro, de la posibilidad existencial de la muerte constitutiva del hombre, esto es, mienta un carácter de “pre”, de anterioridad, de pasado. Y Heidegger no está pensando en eso.

35 SH, pp. 632-633.

36 Es interesante señalar que la primera vez que aparece el término *Entwurf* (proyecto, esbozo, etc.) en *Ser y Tiempo* lo hace con una fuerza total. Pues es un término que mienta radicalmente al *Da-sein* como estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) pero ya dinámicamente, pues el tiempo hace su entrada. Esta estructura radical del *Da-sein* se vehicula en la comprensión en tanto que ella está

hombre no encuentra las cosas sino en el mundo, el cual es el horizonte del esbozo de posibilidades, es mi mundo, un mundo del cual no están excluidos los demás... se trata siempre de mi mundo; y mi mundo es aquello hacia lo que yo miro cuando tengo que establecer mi sistema de posibilidades, gracias al cual existo, desde el cual existo y en el que se despliega mi propia realidad... El mundo, pues, es el *Woraufhin des Entwurfs*, de un *Entwurf*, de un bosquejo; y desde luego, en ese bosquejo de posibilidades es donde yo me encuentro con las demás cosas<sup>37</sup>. Y por eso, en tal concepción, tal ámbito de proyección mundanal se nos constituye en el tiempo como temporeidad, *Zeitlichkeit*, de nuestra existencia como *Da-sein*. Es el carácter de horizonte (*Woraufhin*) de la temporeidad<sup>38</sup> en donde se realizan las posibilidades para el existir humano.

Los proyectos y esbozos de lo que está “por-venir”, *Zu-kunft*, nos instauran en el futuro, se está en el mundo en modo de futurición: “Heidegger entiende por futurición el carácter precurrente y precursor que tiene la propia existencia respecto de su propio contenido; yo soy el precursor de mí mismo: esto es la futurición<sup>39</sup>; y es esta futurición la que constituye la temporalidad del *Da-sein*, en la cual se reflejará el ser: “El futuro del hombre no consiste en lo que todavía no es, sino en lo que el hombre ha proyectado. Comiencese a poner en movimiento la realización de ese proyecto, y entonces los momentos de ese proyecto, que todavía no son, pero que son por-venir y están en cierto modo viniendo, son justamente el tiempo. El futuro no es simplemente lo que todavía no es, sino lo que está en vía de venir, es lo que ad-viene. Es justamente la idea del tiempo, que ha cano-nizado la filosofía de Heidegger: *Zeitlichkeit*, temporeidad<sup>40</sup>. Entonces con esta concepción de la comprensión del ser que nos sitúa en el mundo originariamente

---

abierta ya en el mundo, como un mundo de posibilidades, las cuales están proyectadas por el propio hombre: “... el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* [*Entwurf*]... El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser... El carácter proyectivo del comprender implica... que el comprender no capta lo que él proyecta —las posibilidades— en forma temática. Ese modo de captación priva a lo proyectado precisamente de su carácter de posibilidad... mientras que el proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hacer *ser* tal”. ST, p. 169.

37 SR, p. 134.

38 Heidegger mienta esencialmente el carácter de horizonte (*Woraufhin* literalmente el “hacia-que”) del proyecto de la comprensión del hombre como ámbito de temporeidad en tanto futuro. Y esto lo hace desde todo *Sein und Zeit*; desde el inicio del libro Heidegger ya está pensando la temporeidad desde el futuro: “*Sentido es el horizonte del proyecto [Woraufhin des Entwurfs] estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*”. ST, p. 175.

39 SH, p. 659.

40 HV, p. 85.

y, en esto, esbozando posibilidades, quedamos embargados en el ámbito de la apertura como temporeidad para dar cuenta de modo dinámico del ser mismo del hombre en su existir. Y, con esto, el ser queda a la luz del tiempo como temporeidad del *Da-sein* que está en el mundo, comprendiéndolo, al esbozar posibilidades de lo que está “por-venir” para los entes que construirán unidades de sentido como futurición, finalmente, para sí mismo.

El ser queda fundado, en cierto modo, desde la temporeidad del *Da-sein* que está en el mundo comprendiéndolo como un esbozar posibilidades ópticas desde el futuro, desde lo que está “por-venir” para la realización de sí. Pero esta temporeidad del *Da-sein* no es una entre otras versiones de lo que sea el tiempo; éste se nos modula radicalmente, en la concepción heideggeriana, como el tiempo mismo, por lo menos es eso lo que piensa Zubiri: “El tiempo no tiene fundamento, sino que es la única realidad... es la pura realidad del hombre. Con lo cual el hombre no sólo tiene un tiempo, y el tiempo es mi tiempo, no sólo soy yo el tiempo mismo, sino que lo que soy yo es tiempo. Es la tesis de Heidegger: yo soy el tiempo”<sup>41</sup>. Y, por esta razón, siempre Zubiri dice que para Heidegger el ser se funda en el tiempo<sup>42</sup>, pero el tiempo entendido de tal manera, centrado en la futurición y como lugar propio para los proyectos del *Da-sein*, o dicho con más rigor, siendo el *Da-sein* mismo: “... la esencia del tiempo estaría en la futurición, y lo que el sujeto hace debe verse como proyecto”<sup>43</sup>. Luego, con esto ya tenemos la clave misma para entender esencialmente *Sein und Zeit* desde su propio título; el nombre de tal libro mienta en sí ya el eje mismo de su interpretación. Pero debemos entender los términos adecuadamente. Pues será la luz del ser que acontece abriendo sentido al ente en el mundo, sentido en vistas de la propia realización del *Da-sein* que solamente es viable desde la diferencia entre ser y ente, la que está siendo comprendida desde la temporeidad, entendida ésta como futurición, en la que consiste formalmente la “ex-sistencia” humana: “El hombre, como ente, es *Dasein*, y el ser de este ente es temporeidad. A esta temporeidad es a la que pertenece, como momento intrínseco suyo, la comprensión del ser. Y por esto es la temporeidad el sentido del ser de nuestra existencia... Esto significa que la temporeidad, que es el sentido del ser de mi existencia, es, a la vez, el horizonte desde el que comprendo el ser de lo que no es la existencia: es el tiempo como

41 SH, p. 628.

42 Respecto de esta crítica zubiriana a la concepción misma de *Sein und Zeit* de Heidegger se puede mostrar en varios textos de esta obra que es realmente lo que piensa el filósofo alemán. Por ejemplo: “El esclarecimiento del origen del ‘tiempo’ ‘en el que’ comparece el ente intramundano, del tiempo como intratemporeidad, pone de manifiesto una esencial posibilidad de temporización de la temporeidad. Con esto se prepara la comprensión para una temporización aun más originaria de la temporeidad. En ella se funda la comprensión del ser que es constitutiva del ser del *Dasein*. La proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo en el horizonte del tiempo”. ST, p. 255.

43 SH, p. 624.

horizonte del ser”<sup>44</sup>. De allí que se señale rotundamente que el hombre es entendido como un ente muy especial y único en cuyo ser le va la comprensión del ser y en ello el ser mismo se da, se deja ver en y solamente en dicha comprensión temporéa; y, por esto, el hombre se nos vuelve en pastor del ser, su morada más propia, su refugio en donde se le cuida originariamente. El hombre es el único pastor del ser porque lo cuida originariamente en su casa abierta en temporeidad. El cuidado, *Sorge*, esto es el *Da* del *Da-sein* mirado desde su articulación con el ser, se nos vuelve en el eje mismo del esbozo de posibilidades que se dan desde la temporalidad abierta por la futurición: “Heidegger... pretendió que la unidad del tiempo viene de la *Sorge*, del cuidado de que mis posibilidades vayan realizándose”<sup>45</sup>. Y toda esta concepción del ser, que conlleva una interpretación del hombre y, por tanto, del mundo es realmente inaudita y un error formal para Zubiri: “... no es verdad que el ser —como pretendía Heidegger— sea un acontecer y que no se dé más que en eso que llamamos la existencia humana. Como si, de no haber *Dasein*, no hubiera ser. Esto de manera alguna”<sup>46</sup>. Y menos es verdad, lo cree Zubiri, que el tiempo sea el fundamento del ser, sino todo lo contrario<sup>47</sup>. Y no olvidando que a su vez el ser mismo está fundado en la realidad: “El ser... no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser”<sup>48</sup>.

Detengámonos en un breve análisis que el filósofo español hace de *Sein und Zeit* para que podamos atender a esta articulación esencial entre el ser como darse y el hombre entendido como comprensor del ser; articulación que solamente es posible desde el término alemán *Da-sein*; el cual mienta al ser en su darse y, a una, al hombre, en cuanto comprensor, como el lugar propio en donde se da el ser. Por tanto, tal vinculación, tal ligadura es absolutamente necesaria y no se puede romper; además, es una ligadura en que los dos términos: ser y comprensor del ser no entran por igual en este sistema, pues es el comprensor del ser el que nos abre al ser mismo. Esa ligadura entre ser y comprensión del ser surge a través de la apertura; es ella la que está articulando esencialmente tales momentos. De ahí que los términos ser, comprensor del ser y apertura estén en una unidad indisoluble y estructural: “Es de Heidegger la tesis que *das Dasein*, la existencia humana tiene

44 CLF, p. 268.

45 SH, p. 620.

46 SR, p. 151.

47 Esto será uno de los aspectos fundamentales que corregirá Heidegger de *Sein und Zeit*. Y nos dirá que eso que llamaba “tiempo” en verdad mentaba la “Verdad”. Es un tiempo originario que no es el tiempo del horizonte del “*Da-sein*”; sino que es el fundamento de ese tiempo y también del ser: “El tiempo es ya pensado en *Ser y tiempo* por referencia a la ἀλήθεια (desocultamiento) y desde la οὐσία griega”. PTS, p. 48.

48 ETM, p. 255.

una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinverständnis*, la comprensión del ser<sup>49</sup>. Toda esta estructura entre ser y comprensor del ser desde la apertura es lo que está mentando formalmente el vocablo *Da-sein*<sup>50</sup> y es vital entenderlo de esa manera: “... el análisis del pensamiento de Heidegger descubre en él tres pasos sucesivos:

- a) *El darse del ser* en la comprensión no es el mostrarse de algo que en sí mismo fuera ajeno a su mostrarse (es lo que sucede con los entes), sino que es un estricto ‘darse’; es, por así decirlo, un estar siendo lo que él, el ser, es. Darse el ser es *ser-Da*, es *Da-sein*, es el transcurso del ser en su pureza ontológica, a diferencia del ente.
- b) *El ser mismo* en esta su pureza se da y es sólo en el *Da-sein*, en la comprensión del ser. El ser sólo ‘es’ siendo *Da*, dándose en la comprensión.
- c) *La comprensión del ser*, en que el ser se da y está siendo, pertenece al ser mismo del *Da-sein*. De suerte que entonces el *Da-sein* es el ser del ser, es una primaria unidad óntico-ontológica; el *Da-sein* es en cierto modo el ente que consiste sólo en ser, una especie de sustantivación del ser<sup>51</sup>. Señalado esto, veamos cómo se entiende en la crítica zubiriana semejante interpretación de *Sein un Zeit*. El ser solamente es, en su fuero interno, un acontecer<sup>52</sup>, un “darse”, su “estar siendo” consiste en ello y por esto la diferencia ontológica respecto a cualquier ente. El ser como absoluta apertura consiste en ese darse que deja al ente en lo abierto, esto es, en el *Da* de sí mismo que se nos vuelve en el *Da* del *Da-sein*. Y lo deja así instalado al ente, en tal apertura, como lo otro respecto a sí

49 SR, p. 195.

50 La articulación estructural entre *Da-sein*, apertura y comprensión es esencial en el pensamiento heideggeriano y por la importancia que tiene en el propio pensamiento de Zubiri es necesario mostrar un texto en donde queda suficientemente claro semejante estructura (en realidad más que una estructura es un despliegue del mismo *Da-sein*): “*El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*”. ST, p. 168.

51 SE, p. 442.

52 Esto es otro de las grandes correcciones de Heidegger al pensamiento del ser. Y por esto nos dice que en *Ereignis* no debe entenderse un acontecer, sino el carácter de “propio” (*eigen*) que lo constituye: “Lo nombrado con el nombre alemán *das Ereignis* (el acaecimiento) no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues éste la entiende en el sentido de evento y suceso... Mas si en el contexto de una dilucidación del ser nos sale al paso la palabra ‘acaecimiento’ y se presta oídos a esta palabra sólo según la significación usual, entonces se impone formalmente hablar del acaecimiento del ser. Pues sin el ser no puede ser ningún ente como tal... Sólo que lo nombrado con las palabras ‘el acaecimiento’ dice enteramente otra cosa”. TS, p. 40.

mismo. Y es esta dialéctica tensional incardinada rotundamente en el *Da* del *Da-sein*, la célebre diferencia ontológica entre ser y ente. Luego, es obvio, que el ser en cuanto “mero darse” se da necesariamente y, por tanto, “debe” darse para ser acabadamente lo que es. Pero ¿dónde se da? Se da en el único ente en que consiste formalmente en ser un ser que se le va su ser esencialmente temporal, por ser mortal ontológicamente señalado, en acoger al ser mismo.

Si el hombre es temporeidad (por tanto, horizonte del ser como sentido) y, por tanto, eminentemente futurición, pues hace su vida, como precursor, en vistas de esbozos de posibilidades, es porque está en su ser volcado radicalmente hacia la muerte. La muerte se transforma en la posibilidad de todas las posibilidades, es la condición de posibilidad del *Da-sein*; es la única posibilidad ya ganada de antemano que mueve y articula al mismo horizonte de temporalidad que lo constituye como un comprensor del ser dando sentido al ente en el mundo: “Heidegger, al interpretar al hombre como *Sein zum Tode* hace de la muerte un ingrediente constitutivo de la vida”<sup>53</sup>. Ese carácter mortal indica, en cierto sentido, que el hombre es el único ser que muere formalmente, y, en esto, surge el futuro de la futurición que constituye el tiempo. Y desde allí se abre, se da la apertura como horizonte de temporeidad donde se deja estar al ser originariamente como si estuviera en su casa al dar sentido y al dejar al ente que sea simplemente lo que es. Entonces la propia mortalidad esencial que constituye el ser del *Da-sein* como temporalidad es la apertura en donde el ser está como en una especie de recipiente extático y dinámico en donde cabe muy a gusto; esa apertura es un refugio temporal que nos abre un sentido como horizonte posibilitador de proyectos para que se dé el ser plenamente iluminando, pero dando luz en la vida humana, en el mundo junto a los demás entes. Y toda esta compleja significación está mentando el hombre como *Da-sein*: “... el sentido del ser del *Da-sein*, es ‘temporeidad’ (*Zeitlichkeit*). La comprensión del ser, el *Da*, es una comprensión tempórea, esto es, el *Da* mismo es tempóreo. El *Da-sein* es tempóreo no porque está ‘en’ el tiempo, sino porque es el tiempo originario mismo, es decir, no el tiempo como algo que transcurre en un antes (fue), en un ahora (es), y en un después (será), sino como algo que consiste en no ser sino ‘apertura’ extática según tres dimensiones articuladas en la unidad precisa y propia del ‘instante’. Por la temporeidad somos ‘como somos’ y estamos, por tanto, en el ente, pero ‘allende’ todo ente. Sólo en este allende extático comprendemos el ente ‘en su ser’, porque este éxtasis consiste positivamente en ‘dejar’ al ente como ente, es decir, en dejar al ente ‘siendo’; por tanto, en este éxtasis comprendemos en una u otra forma el ‘ser’. La tempo-



reidad es ‘a una’ el sentido del *Da-sein* y el ser mismo como sentido”<sup>54</sup>. Con esto el ser como está requerido formalmente a darse se nos vuelve en la impronta misma del hombre como *Da-sein*<sup>55</sup>. O mejor dicho es el *Da-sein* quien da su impronta al ser mismo. Por esta razón si se entiende al *Da-sein* como comprensor del ser vemos de inmediato que es en dicha comprensión del carácter de temporeidad donde el ser juega su propio y más íntimo sentido.

Ser, por tanto, comprensor del ser no es algo meramente formal y propio del hombre como *Da-sein*, sino que es la apertura misma del ser como darse, en ese horizonte temporal de sentido abierto por su propia mortalidad. El ser es en la comprensión tempórea del ser de ese ente especial que es el *Da-sein*. Por ello se nos señala tajantemente que este ente, el *Da-sein*, es el espejo mismo donde el ser puede y debe ser para ser el que es como un darse que acontece dejando ser al ente. El ser queda, por esta razón, sustantivado en el ente *Da-sein* y su articulación con él es eminentemente necesaria, pero, a la una, cobrada y secundaria. El ser “es” en la medida que se da en la comprensión propia y radical del ente absolutamente tempóreo que es el *Da-sein*: “... el hombre es el ente que consiste en que le es presente (Da) el ser mismo (Sein). Por esto el ente humano es lo que Heidegger llama *Da-sein*. El hombre es, pues, aquel ente cuyo ser consiste en la presencia del ser”<sup>56</sup>. Y esto es lo que no puede aceptar por ningún motivo Zubiri.

Entender el ser como mero “darse”, luz, (más adelante, después de 1927, será la *Lichtung*<sup>57</sup>), allí ya radica todo el problema para el pensador español (en cierto sentido, estamos ante el problema de la verdad<sup>58</sup>), pues allí el hombre se nos

54 SE, p. 440.

55 Esto es otro de los puntos fundamentales de la corrección del pensamiento heideggeriano. Véase, por ejemplo, *Zeit und Sein*. Allí el tiempo originario ya no se piensa en respectividad al hombre, sino a lo *Ereignis*.

56 CLF, p. 264.

57 Para entender esta fundamental categoría heideggeriana presente en buena parte de su obra y que mienta un nombre muy fuerte para el ser en su filosofía ya desde *Sein und Zeit*, pues en realidad *Lichtung* mienta la verdad como no-ocultamiento (ἀλήθεια); ya en la primera mitad de la década de 1930 cuando Heidegger se dedicó a estudiar la verdad fue adquiriendo cada vez más importancia esta categoría, véase lo que se dice en: FFTP, pp. 77-93. En este texto se piensa y se critica el mismo Ser y Tiempo desde la categoría de *Lichtung*. Por ejemplo, allí se dice que: “La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente... Hemos de pensar la ἀλήθεια, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su ser”. FFTP, pp. 86-89. Por esto la *Lichtung* es un nombre radical para el Ser, pues mienta la verdad misma en esa apertura radical que posibilita toda otra apertura. En realidad, la *Lichtung* mienta el fundamento mismo del ser propuesto en 1927.

58 Zubiri vio desde muy temprano en su filosofía que el pensamiento heideggeriano versaba esencialmente sobre la verdad. Ese es el gran tema del filósofo alemán. El problema del ser y del hombre se articulan en torno a la verdad entendida como ἀλήθεια (des-ocultamiento, des-velamiento,

vuelve formalmente en *Da-sein* y en ello en ser su comprensor originario que lo cuida, que lo acoge, que le da sentido, que lo instaura en el horizonte de la temporeidad para que de este modo el propio *Da-sein* esté-en-el-mundo dando luz a los entes. El ser se nos muestra, entonces, en un piélagos, esto es, algo evanescente, atmosférico y ambital que busca sustantivarse en el ente que lo comprende, que lo “cuida como su pastor”: en el *Da-sein*. Y esto es absolutamente imposible para Zubiri y ya lo venía diciendo desde hace mucho tiempo, desde su vuelta a Alemania en la década del 30 ya sabía que el ser se estaba entendiendo de modo vago: “La idea del ser, precisamente por su carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos”<sup>59</sup>. El ser, entonces, en *Sein und Zeit*, solamente puede ser en otro que lo soporte como el asiento mismo de él, esto es, su morada, su pastor: el *Da-sein* mismo. Heidegger, fiel a Husserl, ha eliminado la realidad (y la sensibilidad), como algo meramente residual, no tiene donde anclar al ser mismo y, por este motivo, lo incardina en el hombre como *Da-sein*, pero esta concepción trae también la radical consecuencia que las cosas mismas, lo real sustantivo se nos disuelva en su carácter físico mismo y se nos transforme en sentido para la vida humana, en posibilidades ópticas para la realización del hombre; luego las cosas también quedan sujetas en el *Da-sein*, las cosas son en esta filosofía “cosa-sentido”<sup>60</sup>. Zubiri encuentra insuficiente la fenomenología para expresar verdadera-

---

des-cubrimiento). En *Sobre el problema de la filosofía* (texto del año 1933) Zubiri así lo señala: “De este sentido de la verdad como descubrimiento ha hecho Heidegger el centro de toda su ontología, tal como se halla ya desarrollada (en forma muy amplia, bien que aun incompleta), en *Sein und zeit*, 1927, pp. 212-230. Su pensamiento puede resumirse así: La verdad ‘existe’”. SPF, p. 29. Zubiri se refiere con esa cita, al famoso párrafo 44 de *Sein und Zeit*. Este párrafo es el dedicado a la verdad en su articulación con el hombre (*Dasein*) y con el ser (*Erschlossenheit*). Y desde este carácter de verdad, el pensamiento heideggeriano va, cada vez más, avanzando en profundidad y le permite su interno viraje (*Kehre*) que lo llevará hasta la *Lichtung* y el *Ereignis* en su etapa más madura.

59 NHD, p. 388.

60 Respecto de este tema se puede y debe decir algunas cosas para evitar confusiones. La ya clásica distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido es una distinción que debe ser entendida desde un renovada mirada noológica. Pues como el tema es propuesto en *Sobre la esencia* a veces puede parecer algo de realismo ingenuo. Pues no se trata de contraponer las cosas en cuanto sentido para mi vida y lo que las cosas sean en y por sí mismas. Como si realmente esto fuera posible saberlo. Lo único que se sabe es algo que nos dice las ciencias de las cosas, pero siempre se está construyendo un sentido sobre lo que podría ser la cosa, pero que ella sea tal cosa allende el sentido no lo sabe nadie. No puede querer decir Zubiri que la cosa real sea lo que propone la ciencia pues sería muy ingenuo pensarlo. Es tan sentido lo uno como lo otro. Pero desde un punto de vista noológico, la cuestión cambia radicalmente; la cosa se nos impone como real, “de suyo”, formalmente anterior a su carácter de sentido. Se siente algo real en un sentido. Se aprehende una cosa “de suyo” siendo mesa en mi vida. Creemos que incluso la distinción zubiriana entre cosa-real y cosa-sentido fue tomada de Heidegger. El filósofo alemán hablaba en esos términos antes de *Sein und Zeit*. Y podemos conjeturar que Zubiri tuvo acceso a estos textos y quedó prendido por estas ideas. Heidegger hablaba de cosa-natural y cosa-valor, por ejemplo, en 1923. Y siempre sabía que tal distinción era ulterior

mente la realidad y no se cansa de exponerlo a lo largo de su obra. Y es insuficiente porque formalmente nunca alcanza la realidad (de allí el problema del “sentido”); su mismo presupuesto que la constituye, la intencionalidad, es la que dificulta radicalmente que la fenomenología dé cuenta de modo pleno de la realidad. Y no solamente no puede alcanzar, tocar la realidad, sino que la deforma, pues ésta queda atrapada en las redes de la conciencia intencional y por esto la realidad queda manifestada como un todo escindido entre la materia y la conciencia (sigue perdurando a lo largo del tiempo, pese a los profundos cambios de Husserl, el mundo escindido por Descartes entre *res extensa* y *res cogitans*), la primera entendida como simple residuo y la segunda entendida como intencional: “... Husserl dice... que si vamos quitando las intenciones, nos quedamos en la percepción con algo que no es intención y que él llama *materia*, *ὕλη*, el elemento hilético de la percepción”<sup>61</sup>; en este mundo escindido vemos que lo material funciona como mero apoyo, residuo desde el cual la conciencia busca saber, dar sentido, a la realidad y ésta se nos torna en una “cáscara” de sí, pues no tiene nada sustantivo que la constituya (lo material ha sido disuelto como mero lugar desde el cual la conciencia se apoya para saber intencionalmente) y en esto la esencia intencional se nos transforma en una esencia de sentido para mi propia vida, es una esencia des-sustantivada que reposa sobre sí misma: “Fiel si no a la letra, sí al espíritu cartesiano, Husserl siguiendo a un escolástico, a Brentano, afirmará que las esencias nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo<sup>62</sup>”. La realidad con esto queda, entonces, descrita y asumida desde el carácter mismo del saber del yo; aquélla solamente es la impronta de éste, es la realidad como sentido intencional para constituir la vivencia del yo, pero no es la realidad en y por sí misma que se impone físicamente: “Husserl no va directamente a las cosas, porque lo que quiere en primera línea es evidencias apodícticas, absolutas, esto es, un saber, que por su propia índole en cuanto forma de saber, garantizara esas evidencias y fuera, por tanto, un saber absoluto en y por sí mismo, a diferencia de todo saber empírico. La diferencia radical de que Husserl parte en toda su filoso-

---

a la cosa misma. Veamos un ejemplo de Heidegger que parece escrito por Zubiri: “La existencia determinada de la cosa proporciona la posibilidad de deducir algo acerca del sentido de ser y ser-real de tales objetos. Tales objetos son verdaderamente las piedras y demás cosas de la naturaleza. Vista más de cerca, sin embargo, la mesa es algo provista también de determinados predicados de valor: está bien hecha, es funcional; es una aparato, un mueble, una pieza de mobiliario. El dominio universal de lo real se puede dividir, por lo tanto, en dos reinos: *cosas naturales* y *cosas de valor*, teniendo siempre las cosas de valor, a manera de substrato de su ser, el ser una cosa natural. El verdadero ser de la mesa es: cosa-espacial material”. O, p. 114.

61 SR, p. 13.

62 SE, pp. 4-5.

fía, es la contraposición entre saber absoluto y saber empírico; no es la diferencia de dos modos de ser —‘lo’ absoluto y ‘lo’ relativo—, sino de dos modos de saber. Subsume, pues, el concepto de esencia bajo el concepto de absoluto, y a su vez, hace de lo absoluto un modo de saber. Con lo cual en lugar de buscar lo absoluto de las cosas, lo que hace es acotar dentro de éstas aquella zona a la que alcanza ese saber, absoluto por sí mismo. En su virtud, Husserl ha lanzado el problema de la esencia por vía del saber, es decir, por la vía del acto de conciencia en que la aprehendo. Pero con ello la esencia de las cosas queda irremediabilmente perdida de antemano y jamás podrá volver a recuperarse”<sup>63</sup>. Zubiri es muy tajante, el camino fenomenológico es irreversible, cuando la realidad es perdida y abandonada en su rasgo sustantivo y solamente queda asumida como sentido para mi vida, como lo “intencional” para la vivencia<sup>64</sup>, entonces “jamás podrá volver a recuperarse”. La suerte está echada para la fenomenología y los fenomenólogos; su logos no solamente pierde la realidad en lo que tiene de más propio, ser sustantiva, un constructo físico de “notas” que se nos impone, sino que radicalmente queda el hombre mismo perdido, pues éste se entiende a sí mismo de manera insustantivo y escindido esencialmente. El yo, lo más propio del hombre, es lo evanescente por excelencia y funciona vivencialmente como apoyándose en ese residuo material que sería nuestro propio cuerpo. Pero esto es insostenible.

Por esta razón, nuestro pensador nos dice que: “La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo [el subrayado es nuestro], sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. Con sus célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia; y este ‘qué’ es al que llamará sin más esencia”<sup>65</sup>. La fenomenología solamente nos señala lo que se nos da, no lo que se impone; y lo que se da solamente se da en un modo preciso de conciencia; luego, con este artificio, las cosas mismas quedan comprendidas como significaciones originarias, como sentidos para mis distintos modos de conciencia. En definitiva, es la conciencia en cuanto conciencia la que nos abre sentidos para vivir y realizarnos; los cuales están

63 SE, pp. 27-28.

64 Vemos muy acertado el análisis de este tema por parte de Mercedes Torreveano cuando señala que: “La crítica de Zubiri a esta filosofía de la conciencia, bien que reducida al *minimum* de su **intencionalidad**, se traduce asimismo en la crítica de una realidad reducida a **sentido**. Pues Zubiri razona que la mera constatación de propiedades que efectivamente poseen una clase de actos que el ser humano ejecuta, y el objeto de esos actos, no puede confundirse o identificarse con lo que acto u objeto sean formalmente. De una parte, la índole ‘física’ del acto no deja que éste se reduzca a ser-intencion-de; así como tampoco el carácter íntimo y estructurante de la esencia en las cosas deja que éstas se reduzcan a sentido”. Torreveano, M., “En torno al sentido epistemológico de la filosofía de Zubiri”, en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, pp. 141-142.

65 SE, pp. 27-28.

apoyados “sobre” el residuo material: “La conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área de sentido; es, como dice Husserl, un *sinngebender Akt*”<sup>66</sup>.

Zubiri se enfrenta a todo este horizonte de la fenomenología, un horizonte del sentido, en su crítica a Heidegger. Por esto, nos entrega una muy clara explicación del pensamiento heideggeriano con todo lo que esto conlleva en *Sobre la realidad* y en esta explicación resuena brillantemente su crítica, la falta de luminaria. No es posible la eliminación de la realidad por considerarla “residual” para la vida humana. Esto es un error inadmisibile: “... lo que llamamos el ser es justamente el acontecer de las cosas a la luz estática de la temporeidad de mi existencia, de mi existir —es la tesis de Heidegger—, y entonces lo que llamamos realidad no es más que uno de los muchos posibles modos de ser, que además no es nunca el primario. Esto no es una ocurrencia mía, sino que lo dice temáticamente en su libro [*Sein und Zeit*]. Merece la pena citar la frase: *Realität ist nicht allein eine Seinsart unter andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit*, la realidad no solamente es un modo de ser entre otros, sondern, sino que se encuentra fundado —es decir, que ni tan siquiera es el primario— en otros modos de ser, que son la existencia, el existir humano, el mundo y el *Zuhandenheit*... Así pues, Heidegger piensa dos cosas. Primera, que la realidad no es la forma primera del ser sino una forma de ser entre otras. Segunda, que ni tan siquiera es la radical. Solamente porque me falla mi pretensión de hacer zapatos con un determinado trozo de cuero y un martillo, me pongo a pensar qué es esto, cómo pasa esto, y entonces me encuentro con la realidad. La realidad como encuentro en el mundo estaría fundada en un fracaso, en una dificultad del ser como *Zuhandenheit*”<sup>67</sup>. El texto citado por Zubiri de *Sein und Zeit*<sup>68</sup> es clave para entender luego su crítica a la concepción del ser. Heidegger entiende la realidad como un modo de ser de segundo nivel. En verdad, ve la realidad como el carácter de sustancia y de res extensa de la filosofía tradicional (realismo e idealismo). Sin embargo, como tiene muy claro Zubiri esto es inadmisibile en sus supuestos mismos: la realidad no es nada residual de segundo orden. A lo mejor se debería decir que la crítica heideggeriana a la concepción de la “realidad” no es una crítica a la concepción de la realidad propuesta por Zubiri. La realidad que crítica no es la “realidad”, la formalidad de realidad sino una determinación clásica y sobre todo moderna de la realidad (en

66 CLF, p. 230.

67 SR, pp. 153-154.

68 El texto citado por Zubiri es en su totalidad: “... no sólo la analítica del Dasein, sino también la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general, deben ser arrancadas de su unilateral orientación por el ser en el sentido de realidad. Es necesario demostrar que la realidad no sólo es un modo *entre* otros, sino que ontológicamente se halla en una determinada conexión de fundamentación con el Dasein, el mundo y el estar a la mano”. ST, p. 222.

verdad esta dialogando en esa crítica con la filosofía de Descartes y con todas las consecuencias que de ella se sigue<sup>69</sup>. Criticar que el ser no es “realidad” (*Realität*) significa, entre otras cosas, que el ser no es “sustancia” y que no es “res”<sup>70</sup>. Y esto Zubiri también lo piensa, no solamente para el ser sino para su propia concepción de la realidad o reidad (para evitar confusiones, por este motivo es mejor pensar la idea de realidad propuesta por Zubiri desde la idea de realidad como formalidad. El término realidad como formalidad nos puede llevar a una confusión si no se precisa<sup>71</sup>. Y podemos creer que lo que señala Zubiri por realidad es lo mismo que decían los medievales respecto de la formalidad. Pero la concepción de la formalidad de realidad está completamente apartada de esa célebre, pero ya muy antigua determinación: “No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo”<sup>72</sup>. Este texto es muy significativo porque de inmediato nos señala lo que se mienta por formalidad de modo extrínseco, pero muy verdadero: “un momento sentiente de carácter descriptivo”. Y esto no tiene nada que ver con lo que se entiende usualmente. Más adelante volveremos sobre esto.

El ser como acontecer<sup>73</sup>, darse, luz, no puede estar fundamentado solamente en y por sí mismo, sino que está enraizado en la realidad. Entonces, con esta sutil, pero fundamental precisión, el hombre pierde de inmediato su papel absoluta-

69 Heidegger muestra claramente lo que está discutiendo con esta determinación del ser por “realidad” en *Sein und Zeit*. Y podemos ver que lo que critica es una determinada visión del ser que desde la categoría griega de “sustancia” hasta la categoría moderna de “res” produce un grave desliz en torno a lo que sea el hombre y en ello mismo el ser como horizonte desde el cual se está viviendo con los entes que están ahí ante nosotros: “El ser de lo inmediatamente a la mano se pasa por alto, y el ente es concebido primero como un conjunto de cosas (*res*) que están-ahí. El ser cobra el sentido de *realidad*. La sustancialidad se convierte en la determinación fundamental del ser. Correspondiendo a este desplazamiento de la comprensión del ser, también la comprensión ontológica del Dasein entra en el horizonte de este concepto de ser”. ST, p. 222.

70 En todo caso, en honor a la verdad hay que decir, por una parte, que lo que Zubiri entiende por realidad no es lo criticado por Heidegger desde *Sein und Zeit*. Y, por otra parte, lo que Heidegger finalmente entiende por ser no es lo criticado por Zubiri desde *Sobre la esencia*.

71 A lo mejor para dar una mayor claridad a lo que Zubiri entiende por realidad, sería bueno decir que realidad no es algo “allende” la intelección humana. Diego Gracia lo señala así: “Realidad... no designa las cosas del mundo tal como existen “allende” mi aprehensión e independientemente de ella”. Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. 133.

72 IRE, p. 35.

73 Zubiri ya desde *Naturaleza, Historia, Dios* entendía el ser como “acontecer”, esto es, lo entendía heideggerianamente. Esto se debe a la influencia que ejerció el filósofo alemán sobre Zubiri: “El ‘es’ no es una simple cópula, ni ‘ser’, un simple nombre verbal. Trátase estrictamente de un *verbo activo*. Pudiera ponerse en su lugar ‘acontecer’, en el sentido de ser algo que tiene realidad”. NHD, p. 213. Incluso el rasgo de “acontecer” perdura en el último Heidegger y lo podemos ver en la determinación del ser como *Ereignis*, pero perdura de una manera muy distinta, como ya hemos señalado.

mente radical y esencial de ser el que sustente al ser mismo y a las cosas mimas, pues tanto el ser como las cosas quedan arraigadas en la realidad: el ser comprendido como sentido y la cosa comprendida como sentido están siendo desde la realidad. Por una parte, las cosas ya no son lo que pensaban los fenomenólogos y existencialistas: “La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas de existencialismos, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, ‘vemos’ son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso”<sup>74</sup>. Las cosas no pueden ser primariamente sentidos, si lo son lo son de modo cobrado y derivado; son sentidos porque son reales<sup>75</sup>. No podría ser de otra forma; por eso los hermeneutas, existencialistas y fenomenólogos (he aquí la raíz fenomenológica de Heidegger) necesitan incadinar las cosas entendidas como sentidos en la propia existencia humana, pues ellas carecen de cualquier rasgo que en y por sí mismo las sustantive. El momento de realidad es la “condición” sustantiva para que algo pueda ser un sentido para la vida, pensar lo contrario sería un absurdo: “Si atiendo... no al momento constituyente del sentido (es decir, el hombre) sino a lo constituido como sentido, pronto observo que no toda realidad tiene la misma capacidad para estar constituida en sentido. Yo no podría hacer una puerta de agua, o un cuchillo de manteca, o morar en una caverna demasiado pequeña, etc. Pues bien... esto es lo que formalmente constituye la condición: condición es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido. Sin hombre no habría sentido; pero tampoco lo habría sin la condición de la realidad. La cosa-sentido se funda... en la cosa-realidad; y este fundamento es justo la condición”<sup>76</sup>. Y, por otra parte, en lo referente al ser, éste queda, por estar sujeto a la realidad, en respectividad a todo lo real y en ello también es respectivo al hombre como una posibilidad más entre otras de ser respectivo: “De aquí resulta que el ser no es algo que sólo ‘es’ en el *Da de la comprensión*, en el *Da* del darse, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni *Da*”<sup>77</sup>. Con esta observación Zubiri realizará dos

74 SSV, p. 230.

75 Respecto del problema entre realidad y sentido (que en verdad es el mismo problema de la realidad y el ser, pero ahora visto desde la hermenéutica) se puede leer el excelente estudio de Pintor-Ramos: “El ‘sentido’ en Zubiri” en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, pp. 89-128. Texto que, en cierto sentido, es una síntesis de su gran libro: *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*. En su artículo señala rotundamente que: “... la realidad de una cosa permanece al margen de que esa cosa pueda convertirse o no ulteriormente en posibilidad mediante la referencia a la vida, referencia que parece totalmente extrínseca e incluso ajena a su realidad; al fin, para la realidad que de suyo es una piedra resulta indiferente que permanezca como guijarro en el sendero y que sea la clave de bóveda de una catedral”. Pintor-Ramos, A., “El ‘sentido’ en Zubiri” en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, p. 91.

76 SSV, p. 231.

77 SE, p. 449.

acciones muy importantes para el desarrollo de su propio pensamiento. Por una parte, nos da su interpretación del pensamiento de Heidegger desde su lectura de *Sein und Zeit*, interpretación que permanecerá fiel a lo largo de los años. Pues nunca cambiará de postura e incluso parece obviar los más de cincuenta años de especulación que Heidegger realizó después de su célebre libro, la cual fue un radical viraje, *Kehre*, respecto de su pensamiento del “darse” del ser en el *Da-sein*<sup>78</sup>. Y, por otra parte, Zubiri nos entrega su propia concepción del ser en contraste con la realidad. Tal pensamiento del ser también será casi el mismo que perdura a lo largo del tiempo, pero en su sorprendente obra “noológica” *Inteligencia sentiente* se produce una renovada interpretación del ser. Al parecer, en esta época su crítica a Heidegger ya no tiene mucha importancia para él mismo y esto le permite pensar con mayor libertad lo que sea eso que desde los griegos se ha llamado ser. Y, en esta determinación final de su reflexión, el ser queda arraigado en la realidad sin ser entendido como algo meramente extrínseco de ella. Ni la realidad ni el ser tienen que ser tratados de modo residual. El ser, aunque es “ulterior” a la realidad, la recubre por refluencia. La luz que es radicalmente “de” la luminaria, también la recubre a ésta en un momento derivado, permitiendo su visibilidad en el mundo.

Es interesante señalar que Zubiri hace su interpretación del ser como ese “darse” indicado en *Sein und Zeit* desde la famosa metáfora de la luz propuesta allí (que nosotros analizaremos en el próximo acápite), metáfora esencial en el pensamiento heideggeriano que surge con el libro mismo (1927): “...Heidegger nos dirá que la presencia del ser en el *Da-sein* es como la luz. En la verdad que es el ser del *Da-sein*, el ser no está presente como una cosa —sería hacer del ser un ente—, sino que ‘el ser es la luminosidad misma’. El ser es la luminosidad de todo ente y lo que constituye la esencia misma del hombre”<sup>79</sup>. En esta metáfora no solamente el ser

78 Heidegger, como todos sabemos, se cansó de decir que su filosofía se había tornado sobre sí misma y en esto había realizado un viraje (*Kehre*), un giro esencial respecto de lo fundamental. Cualquier crítica de “resto” de idealismo al interior de *Sein und Zeit* es totalmente asumida (ya que esto fue la imposibilidad radical de seguir con el proyecto propuesto en este libro) no solamente de modo implícito sino de manera radicalmente explícita a lo largo de tanto años de reflexión filosófica que siguieron a su gran libro. Los textos sobre esto son muchos, por ejemplo la famosa *Nota* añadida en 1943 a la conferencia *De la esencia de la verdad* dictada en 1930: “La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia... La pregunta por la verdad de la esencia entiende ‘esencia’ verbalmente, y permaneciendo aun dentro del representar de la metafísica, piensa en esta palabra *Ser* [*Seyn*] como la diferencia imperante entre ser y ente. Verdad significa un cobijar que despeja [*lichtendes Bergen*], como rasgo fundamental del Ser. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la proposición: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*”. Heidegger, M., “De la esencia de la verdad”, en QM, p. 130. Incluso encontramos textos de Heidegger en que es más explícito todavía respecto de su posición final: El hombre se determina desde la verdad y la verdad es verdad del ser mismo, por ejemplo: “La esencia del hombre se determina a partir de la esencia (en sentido verbal) de la verdad del ser por parte del ser mismo”. N, p. 159.

79 SE, p. 441.



mismo se nos muestra como luz que instaura a los entes en el mundo como posibilidades para que el *Da-sein* se proyecte, sino que el *Da-sein* mismo como comprensor del ser es el claro o despejamiento, *Lichtung*, la apertura, la plasmación, la amplificación de esa luz en los entes. Por esto, esta metáfora constantemente está saliendo en la obra zubiriana como contrapunto implícito al horizonte filosófico de Heidegger. Y se podría decir que de allí nació en algún respecto el tema de la realidad propuesto explícitamente en el pensamiento zubiriano. Pues es inevitable que la luz necesite una luminaria que la soporte, la constituya y le dé su propio ser iluminador. La luz por ser luz nunca puede ni podrá reposar en y por sí misma para iluminar, ni intentando que se soporte en un ente muy especial como lo es el hombre entendido como *Da-sein*.

Es muy importante ver cómo esta famosa metáfora de Heidegger para designar el ser es pensada de modo tan crítico una y otra vez a lo largo de la vida de Zubiri. Desde esta metáfora se puede ver qué es lo que une a ambos pensadores y qué es lo que los diferencia absolutamente. Por medio de esta metáfora, Zubiri piensa su propio pensamiento. Se siente incómodo el español en Freiburg en los semestres del 28 y 29. Hay algo que no encaja en el pensamiento de *Sein und Zeit*. Pero para entender de modo más pleno esta metáfora tan criticada por Zubiri<sup>80</sup> (y siempre pensada desde *Sein und Zeit* de 1927), es menester tratar de atisbar el periplo mismo de este pensador a lo largo de su decurso intelectual. Solamente así nos daremos cuenta en toda su magnitud en qué consiste tal crítica.

El pensador español siempre vio a Heidegger como un fenomenólogo, a pesar de las profundas transformaciones que éste realizó a la fenomenología: “Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico”<sup>81</sup>. Y por ser fenomenólogo se le puede acusar de un tipo de idealismo en que verdaderamente nunca se puede alcanzar a las cosas mismas por quedarse atrapado en las redes del yo, de la conciencia, del sujeto, del *Da-sein*

80 Para que comprendamos bien a Zubiri, veamos cómo Heidegger señala tal metáfora en su célebre libro: “La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológica-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de su ser Ahí. Que el Dasein está ‘iluminado’ [‘erleuchtet’] significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácilmente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su apertura [Erschlossenheit]*”. ST, p. 157. Este texto es el famoso pasaje que atraviesa el pensar de Zubiri. En él ya se puede ver lo que los une, y, a una, lo que los diferencia. El filósofo español discute con este pensamiento en distintos pasajes de su obra a lo largo de muchos años.

81 SE, p. 452.

(para lo que se está diciendo, el vocablo da lo mismo). El gran lema de la fenomenología: “*zu den Sachen selbst*” cae en la estructura metodológica misma que la soporta; esto es, ese dualismo entre sentir e inteligir que conlleva a una infravaloración y eliminación del elemento propio de la sensibilidad y en esto a no atender temáticamente al momento de impresión en lo que tiene de real, porque no podemos olvidar que es el momento mismo del sentir el que es intelectual. Bueno, esta crítica a Heidegger se le puede aplicar a él mismo por partida doble. Primero, porque él fue un fenomenólogo explícitamente la primera etapa intelectual de su vida; no olvidemos que tanto la tesina de Lovaina como la del doctorado de filosofía de Madrid versan sobre la fenomenología. Zubiri nos cuenta explícitamente en el prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, que data de 1980, que: “La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica... Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal... Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas”<sup>82</sup>. Esta es la inspiración que fue formando a Zubiri (y a toda una época: Heidegger, Stein, Sartre, Scheler, Levinas, Ricoeur, etc. y hasta el mismo Derrida) y que nunca pudo dejar de lado por completo. Toda su filosofía se mueve por lo general en el ámbito del describir lo que se nos impone; incluso la trilogía de la intelección, su gran obra final, es una gigantesca descripción y la rigurosidad de su trabajo recuerda a la de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*.

Segundo, porque Zubiri se movió en la ontología abierta por Heidegger en su crítica a la fenomenología. Ontología que nace de modo explícito en *Sein und Zeit*. “Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y 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*. En esta etapa de mi primera reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una influencia —por lo demás, inevitable—, de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito de carácter ontológico o metafísico. Una inspiración, aunque no sea sino superficial, de los estudios recogidos en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* hará percibir al menos avisado que es esta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la feno-

82 NHD, pp. 13-14.

menología”<sup>83</sup>. Zubiri nos cuenta (este texto del *Prólogo* a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* es el único en que habla de sí mismo) de que fue dejando atrás a la fenomenología, por su insuficiencia en la aprehensión radical de las cosas y así empezó su nueva reflexión filosófica (siempre influenciado por la fenomenología, lo que es inevitable) desde el horizonte ontológico de Heidegger, un horizonte un poco ambiguo porque todavía se mueve en la fenomenología y porque también se entiende como metafísica. Los textos que aparecen en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* están inspirados en la ontología heideggeriana de modo sumamente claro. Pero, creemos que toda su obra posterior también se mueve en esta inspiración, la cual está implícitamente como horizonte en donde se dialoga y, a una, como horizonte que se quiere superar (por encontrarlo insuficiente en su trato con las cosas).

Zubiri nos señala su nueva etapa filosófica, etapa plenamente metafísica, que surge en 1944 como una etapa que nace de un preguntarse radical por la diferencia entre ontología y metafísica, es decir, su nueva etapa florece, como era obvio, de su diálogo con el horizonte heideggeriano. Es conocido que el filósofo español cuando decidió viajar a Berlín para continuar allí sus estudios, fue despedido con una cena en la casa de Heidegger. Después de la cena conversaron, a solas, por algún tiempo; en dicha oportunidad Zubiri hizo manifiesto, al parecer, a su “maestro-colega” su crítica a la ontología (esto es, a la idea misma de ser)<sup>84</sup>; Heidegger quedó muy sorprendido por las palabras de su “alumno-colega” y no entendía por qué éste no había hablado antes: “Era la hora de la despedida de Heidegger, dura, importante para ambos, aunque en muy diverso sentido. Tuvo lugar en casa de los Heidegger. Tras la cena, los colegas se encerraron a solas en el estudio del Profesor. Y su conversación —alta filosofía— fue tremendamente larga, y tremendamente grave. (D. Martín despidió por dos veces a Frau Professor que pretendía recordarle a X que el Herr Professor, tenía que acostarse temprano porque debía madrugar)... llegó el adiós. Don Martín con tono que X nunca olvidó, le dijo: ‘¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?’. Para X había sido fuerte cosa hablar como habló. Heidegger era una bella persona, y sin duda aquella noche confirió a X el título auténtico de ‘Kollege’”<sup>85</sup>. Luego de esto, Zubiri viajó a Berlín convencido de que Heidegger no escribiría la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* (lo cual sucedió) y esto porque tal parte era inviable en

83 NHD, p. 14.

84 Esta conjetura también la cree Diego Gracia: “El sentido no tiene consistencia por sí solo, se halla fundado en la realidad de la cosa. Si se quiere seguir utilizando la metáfora de la luz, habrá que decir que si el *Dasein* es luz de las cosas, lo es porque tiene una realidad... Así parece que se lo hizo saber Zubiri a Heidegger al despedirse de él en 1930”. Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. 82.

85 Castro de Zubiri, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, p. 86.

sus supuestos mismos. Le faltaba el momento de realidad a ese pensamiento expresado en dicho libro: “Aquella conversación, decía X, tuvo consecuencias en la obra de ambos. Y aún me añadió al referírmela en 1931, que Heidegger, él lo pensaba, no publicaría nunca la segunda parte de SEIN UND ZEIT. Y así ha sido”<sup>86</sup>. Zubiri, mientras estudiaba con Heidegger, había empezado a bosquejar su camino propio, el camino metafísico, camino de la realidad; pero caminado en suelo ontológico y fenomenológico. “A esta etapa (ontológica) ha seguido, pues, una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. 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”<sup>87</sup>. Etapa que busca por todos los medios describir a las cosas mismas desde esa luminaria que las constituye: su momento físico de realidad.

#### 4. LA CRÍTICA A LA METÁFORA DE LA LUZ

Desde 1944 su camino propio es asumido como tal, pero nació estando ya con Heidegger, esto se puede rastrear en una conferencia de 1931 que aparece en *Naturaleza, Historia, Dios* titulada: “*Hegel y el problema metafísico*”. Al final de la conferencia se presenta a la filosofía de Heidegger (sin nombrarlo) como una nueva cosmovisión filosófica del hombre y del mundo, cosmovisión que es una “feliz tiranía”; esta tiranía es la que estaría reinando en nuestra época de posmodernidad, pero han existido otras en la historia del pensamiento: “En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente la metáfora griega; el hombre es un trozo del Universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese carácter de estar ahí se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien, Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; mens sive animus, decía... En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto es... tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuanto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como

<sup>86</sup> Op. cit., p. 86.

<sup>87</sup> NHD, pp. 14-15.

un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que ‘ellas son’, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se ‘constituye’ en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del ‘yo’, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que ‘sean’... Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino simplemente dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega. ¿Qué es el ser?, sino algo, como Platón decía que está más allá del ser”<sup>88</sup>. Este texto es sorprendente, puesto que Zubiri ya en 1931 comprendía la importancia de la filosofía de Heidegger, importancia tal que la constituiría como una tercera metáfora de la humanidad. Metáfora que estaría a la altura de la griega o la moderna. El filósofo español en esto fue un hombre muy visionario, descubrió la radicalidad del pensamiento heideggeriano para el mundo contemporáneo y, además, se percató que dicho pensamiento es, en definitiva, “la” cosmovisión de toda una época, esto es, el horizonte de la luz del ser que es amplificada en el hombre mismo dando sentido al mundo y a sí mismo. Y, por esto, no puede dejar de hablar de ella en esta conferencia dada en Madrid sobre el pensamiento de Hegel en el centenario de su fallecimiento. Zubiri viene de Alemania muy afectado por lo que ha descubierto y sabe que se está gestando algo nuevo, una nueva tiranía: la tiranía de la luz. Con esto nacía la filosofía del sentido, de la diferencia, del poder, de la de-construcción, etc. Es la filosofía “post-moderna” la que hace entrada con toda su maquinaria desde la metáfora de la luz.

Sin embargo, junto con su gran visión futurista, Zubiri tiene la brillantez enorme para atisbar “ya” una cuarta metáfora (que esperemos que no se transforme en una tiranía), su propia metáfora: la tiranía de la “luminaria”. Heidegger siempre entendió, para Zubiri, el ser como luz<sup>89</sup> (la luz como apertura, *Erschlossenheit*, la

88 NHD, pp. 284-287.

89 Antes de referirnos a la crítica zubiriana a la metáfora de la luz, no está demás realizar, en honor a la verdad, una breve exégesis de lo dicho por el mismo Heidegger. El filósofo añadió tres notas marginales a este texto, que se pueden ver en la *Hüttenexemplar* que aparece en la edición del tomo II de la *Gesamtausgabe*. Estas notas habrían sido del gusto de Zubiri, porque son aclaraciones que buscan dar con el sustento del ser como darse, como acontecer, como apertura; es lo que se llamó en el pensamiento heideggeriano después de su giro como *Seyn* (vocablo arcaizante que

luz como sentido, *Sinn*, pero ¿se puede decir que la luz es verdad, *Wahrheit*, es abandono, *Gelassenheit*, es destinación, *Geschick*, es apropiación, *Ereignis*, es espacio, *Raum*, etc.? Creemos que no) y allí mismo, el filósofo ancla su crítica. Es imposible que la apertura repose sobre sí misma sin nada que la fundamente, la luz no puede iluminar si no hay una luminaria. En este texto deja planteada la cuestión del fundamento de la luz; toda luz requiere de una luminaria. El filósofo español está muy seguro de su afirmación. Y esto es la realidad. En estas palabras, creemos que podemos reconstruir la conversación entre ambos filósofos en la cena de despedida. Desde la misma metáfora de la luz, Zubiri muestra a Heidegger la “luminaria”; lo que es para Platón la idea del Bien sería la realidad y, por tanto, la filosofía es esencialmente metafísica. Zubiri ya en 1931 sabe que hay “algo” que fundamenta al ser, hay algo que hace que el ser “esté siendo” radicalmente, que “sea” plenamente. Y esta visión de la luminaria como dadora esencial de luz está absolutamente en el pensamiento de Zubiri a lo largo del tiempo; reaparece en los años 50 y 60 en diferentes momentos y se puede encontrar finalmente hasta en los escritos noológicos de *Inteligencia sentiente*. Zubiri en 1962 en su *Sobre la esencia* ya no se contenta con dejar planteada someramente la cuestión del

---

busca distinguirse del vocablo *Sein*) o *Ereignis*. Primero, en el texto donde dice “él está aclarado en sí mismo”, Heidegger añade la siguiente nota explicativa: “*Ἀλήθεια*-apertura-claridad [Lichtung], luz, iluminar”. Lo que se aclara aquí es que el *Da-sein* está en la luz, en su apertura, en su verdad, está en el claro luminoso; esto es, él está “ahí”, porque ese “ahí” es radicalmente lo originario al *Da-sein* y lo constituye como tal. Entonces ese “ahí” está mentando algo anterior a lo mentado por *Sein* en *Sein und Zeit*. Segundo, en el texto que dice: “sino porque el mismo es la claridad” se añade la explicación fundamental: “pero no la produce”. Este texto es de vital importancia porque da la corrección que Zubiri le pide a Heidegger, salir del hombre y volver a la realidad. El *Da-sein* no puede producir la luz, la claridad. No está en él esa capacidad para hacerlo; aquí se está saliendo totalmente de cualquier rasgo idealista del pensamiento heideggeriano. El *Da-sein* es lo que es solamente porque está constituido desde fuera de sí, desde algo que le acontece (esto es el *Sein* de *Sein und Zeit* de 1927), pero que le “acontece apropiándose” constitutivamente de él. Esto es lo nuevo del pensamiento heideggeriano (esto es el *Seyn* entendido como *Ereignis* en *Zeit und Sein* de 1962). Ya lo veremos cuando analicemos la crítica de Zubiri a esta metáfora en *Sobre la esencia*; libro que también es de 1962, año en el cual Heidegger intentaba asumir explícitamente su giro intelectual y con esto volver a fundamentar a *Sein und Zeit* desde algo absolutamente “Otro”. Y tercero, en el pasaje que dice: “El *Dasein* es su aperturidad” se añade que “El *Dasein* existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia”. Con el siguiente texto Heidegger realiza el giro del *Da-sein* al “ahí”, al *Da*, es decir, al ser, es el ser plenario, *Seyn* (que acontece apropiándose, en “apropiación”, *Ereignis*), el que abre el ser, *Sein* (que se da como un acontecer en apertura), del *Da-sein*. Sin embargo, no podemos entrar en esta cuestión, pues nos llevaría al difícil tema del pensamiento de la *Ereignis* de Heidegger; lo que nos sacaría de nuestro tema. Lo que debemos tener claro es que lo que siempre le exigió Zubiri al filósofo alemán, esto es, fundamentar el ser (volver de la luz a la luminaria), Heidegger, a su modo, lo llevó a cabo bastante bien (desde 1930 se puso en ello a pensar; desde su trabajo *De la esencia de la verdad*, en *W*, se puede vislumbrar el intento heideggeriano de tal torsión de la luz sobre la luminaria).

fundamento de la luz como lo hizo en el año 31; allí da su respuesta de manera acabada y muy clara. En dicho libro, se toma la metáfora de la luz y se desarrolla, magistralmente, su crítica a Heidegger. Crítica que está a lo largo de toda su obra y perdura hasta en los últimos escritos, como en *Inteligencia y Logos* de 1982, pero de manera renovada. La postura de Zubiri está presente en todos los cursos que dictó desde 1945 hasta 1976 y con frecuencia se hace cargo del problema de la luz y su tiranía de querer gobernarlo todo produciendo la esclavitud de la realidad (y la sensibilidad) reduciéndola a mero residuo “hylético”.

Recordemos el pasaje magnífico de *Sobre la esencia* en su totalidad para que podamos definitivamente ver cómo Zubiri interpreta a Heidegger y, a una, el ser de la realidad: “Heidegger apela en este punto a la luz:  $\delta\iota\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \phi\acute{\omega}\varsigma$ . ¿Qué es este  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ ? Es simplemente ‘claridad’ o, como Heidegger nos dice, la ‘luminidad’ misma. Y esta luminidad es lo que sería el ‘ser’; el ‘dejar’ sería un dejar a la luz, esto es, el dejar nos mostraría el ser de cada cosa; porque, en el fondo, cada cosa sólo ‘es’ a la luz del ser. Pues bien, no abandonemos la metáfora, sino mantengámonos en ella, y nos mostrará que el ser no es lo que Heidegger pretende. En efecto, volvamos a preguntarnos qué es ese  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ . Es la *lux*, es decir, la claridad. Pero ¿qué es la claridad? Es algo que se funda en una luminaria, en un *lumen*,  $\phi\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omicron\varsigma$ . Esta luminaria tiene una cualidad intrínseca, que los latinos llamaron *splendor*, *fulgor*, etc., si se quiere, brillo. El griego, como es sabido, carece de vocablo riguroso para expresar esta cualidad. Pues bien, este *splendor* es algo que tiene la luminaria ‘de suyo’; es un momento de su realidad propia y nada más. Pero extiende a su ‘alrededor’ eso que llamamos claridad, la *lux*. Considerando este ‘entorno’, y sólo considerándolo, es como el brillo cobra carácter de luz, de claridad. Es decir: 1.º La luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un *lumen*; la luz es originariamente un momento de la luminaria. 2.º La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso. 3.º Toda cosa tiene así una doble actualidad ‘lumínica’ (por así decirlo): una, la actualidad como brillante ‘de suyo’, y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a ‘la claridad de la luz’. Y como esta claridad procede de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una reactualización de la primera: es el brillo visto a la luz que de él dimana”<sup>90</sup>. Con esta brillante determinación sobre la luz y la luminaria<sup>91</sup>

90 SE, pp. 447-448.

91 Independiente de entender claramente la posición de Zubiri respecto de Heidegger y su determinación del ser en *Sein und Zeit* (según lo lee Zubiri), tenemos que señalar que, en honor a la verdad, Zubiri se confunde en el uso de sus etimologías. Y el filósofo español trastoca e invierte las significaciones de estos términos latinos. Esto ha sido estudiado brillantemente por Antonio Ferraz. Lo que Zubiri entiende por *lumen* es *lux* y lo que entiende por *lux* es *lumen*. *Lumen* es la claridad que se difunde desde la *lux*. *Lux* es el brillo radical e intrínseco de algo luminoso. La palabra *lumen* es una contracción de “*luci-men*”, de “*lucēs*”, que viene de *lux*. Y respecto del término griego

(y su brillo) Zubiri cierra el capítulo entero de la idea propuesta en *Sein und Zeit* respecto al ser y, en ello, la concepción del hombre como *Da-sein* siendo formalmente el comprensor del ser por ser esencialmente nada más que horizonte de temporalidad. Además, nos percatamos que en este análisis la concepción de la realidad cobra todo la radicalidad propuesta en su cuarta metáfora.

En un pasaje de *Sobre la realidad*, Zubiri hace un análisis semejante al de *Sobre la esencia*, pero se puede percibir un tono mucho más enfático y enérgico de esta fundamental cuestión. Parece como si le dijera a Heidegger, en la cena de despedida, ¡cómo no se dio cuenta de esto que es tan evidente y que comparece en cualquier descripción que se atenga a los hechos sin querer trastocarlos!: "... la luz no existe sin una luminaria. Incluso lingüísticamente es así. *Lux* viene de *lumen*: antes de una luz hay una luminaria, la cual tiene un brillo intrínseco que, como tal, no tiene nada que ver con la claridad. Ciertamente, las cosas brillantes, por el brillo que tienen, difunden luz a su alrededor y me permiten ver otras; e incluso la claridad me permite en cierto modo ver el propio brillo que ella produce. Pero ¡qué duda cabe que la claridad se funda intrínseca y constitutivamente en el brillo que tiene la luminaria! Lo primario no es nunca la luz sino la luminaria. Si la luz tiene claridad, es porque la cosa tiene un brillo, el cual, en función respectiva con las demás cosas, es justo lo que llamamos claridad. Si esto no es así, ¿de dónde se iba a mantener la claridad montada sobre sí misma?"<sup>92</sup>. Y esto es lo que le reprocha enérgicamente a Heidegger. ¡Cómo no pudo ver algo que era tan obvio! La claridad nunca puede reposar sobre sí misma. Ésta reposa en el brillo de la luminaria. La cosa brilla en y por sí misma y es este brillo en función con las demás cosas, esto es la respectividad en actualidad, la que se da como claridad. La cosa "de suyo" brilla, se actualiza en y por sí misma como tal. Y tal actualización es la que permite la segunda actualidad, la del ser. La cosa que "de suyo" se actualiza queda en lo abierto de sí misma con todas las demás cosas, queda en el carácter de mera realidad, de mundo, y esta actualidad de lo real en el mundo es justamente la claridad, el ser. Y es por este motivo por lo que tal claridad luego recubre a la misma cosa que brilla, es el mismo mundo el que está recubriendo a la cosa que lo constituyó como tal por el mero hecho de ser real: "La realidad es 'de suyo' clarificante, es 'de suyo' respectiva: tal es la unidad de los dos momentos de realidad y de ser. Es ocioso añadir que esta idea de la luz es simple metáfora; pero era necesario fijar su sentido preciso frente al uso que de ella hace

---

φῆγγος, su sentido originario es claridad y secundariamente es luminaria (*lux*), por eso se equipara a *lumen*. Para un análisis detallado de esto, se puede ver el libro de Ferraz, A., *Teorías sobre la naturaleza de la luz: de Pitágoras a Newton*, p. 193. Incluso el mismo Descartes ya sabía toda esta distinción entre *lux* y *lumen*, lo luminoso y su claridad; por ejemplo, véase el libro *El mundo. Tratado de la luz*, pp. 215-217.

92 SR, p. 148.



Heidegger. Mas el ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda claridad: la actualidad en respectividad”<sup>93</sup>.

La metáfora de la luz nos permitió entrar en el asunto de la realidad en su diferencia con el ser. Toda luz reposa en el brillo de la luminaria, es el brillo lo que da de sí la claridad. Tal diferencia reposa en la figura del brillo que nos señala a la actualidad primariamente. Ésta nos mienta tanto a la realidad como al ser, pero lo hace de un modo distinto en ambos casos. Pues el ser como actualidad de lo real en el mundo solamente es posible por el carácter físico mismo de actual de cualquier cosa real por ser real, luego la actualidad del ser es ulterior y secundaria respecto a la actualidad originaria de lo real por ser real. Y aunque nos parezca que la claridad que nos produce la luz es la radical porque refluye sobre el brillo mismo de la luminaria, esto es así, porque tal luz es dada por el brillo de la luminaria. Ya lo dice brillantemente en el curso de 1968 titulado *Estructura dinámica de la realidad*: “El brillo comienza por ser algo en sí mismo. Y derrama luz alrededor. Y únicamente en la medida en que esa luz que derrama en derredor puede refluir sobre la propia luminaria brillante, que como brillo tiene una propiedad física y no meramente lumínica, en esa medida, únicamente puede hablarse de ser sustantivo”<sup>94</sup>. La cosa nos abre mundo y desde el mundo la cosa queda recubierta, pero es la cosa la que abre desde sí misma el propio carácter mundanal que luego la recubre por entero y la ilumina en el mundo por ella abierta: “Es decir, tenemos primero la luminaria, la realidad, tenemos después la luz, ser, y tenemos la luz en tanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revertiendo sobre la realidad. Esta reversión es puramente lo que constituye el ser de lo sustantivo”<sup>95</sup>. En esta explicitación ha quedado sumamente clara la posición de Zubiri respecto a la metáfora de la luz. Primero tenemos la luminaria que es la realidad. Segundo nos encontramos con la luz que mienta el ser. Y tercero, finalmente, damos con la propia iluminación de la luz sobre la luminaria que la ha generado, esto es, la reversión, la vuelta, la refluencia de la luz sobre la luminaria, sobre su propio fundamento. Este esquema es enriquecido con el matiz del brillo de la luminaria que vendría a ser el garante o la condición de posibilidad de la luz, en donde, este brillo nos indica el término de actualidad. El brillo sería un momento físico de lo real mismo que posibilitaría con ulterioridad la luz del ser.

Solamente hay luz desde y por el brillo de la luminaria. En donde nos podemos percatar que tal brillo mienta, a una, el momento físico de la realidad que es meramente actual (mundanal) y el modo de ser de dicha realidad que es actual en el mundo. Y así tenemos que hay un doble momento de actualidad a la hora de

93 SE, p. 449.

94 EDR, pp. 26-27.

95 EDR, p. 27.

entender adecuadamente el problema de la articulación entre realidad y ser: “La luz es un momento de las luminarias y tiene, sin embargo, en algún modo, una unidad distinta del brillo de éstas; pero no por eso es una especie de magna luminaria más ni, por tanto, el ser, como actualidad de lo real en la respectividad, es una nota real más. Pero no por esto es el ser algo que sólo es dándose en un *Da*. Lo que sucede es que en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa ‘cosa’ inteligente que es el  $\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$ ; y por esto, la actualidad en esta respectividad es también ‘ser’. Pero como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que aprehender su realidad aprehendemos *eo ipso* su ser. Entonces el ser interviene dos veces: una como momento aprehendido *qua* realidad; otra, como momento de lo aprehendido *qua* aprehendido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es justo el ser no *simpliciter*, sino ‘en cuanto ser’. Lo que se constituye en el *Da* y lo que no habría sin el *Da* no es el ser, sino el ‘en tanto que’ del ser... El *Da* no es sino un respecto entre *N* respectos de la cosa. La diferencia entre realidad y ser... Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un ‘de suyo’, y la actualidad como momento de la respectividad”<sup>96</sup>. Ese *Da* originario que configuraría al *Da-sein* en comprensor del ser lo sería solamente si el ser fuera solamente un darse y nada más que eso. Pues se daría solamente en ese *Da*, como elemento constitutivo de él. Pero esto no es así, porque como Zubiri ve claramente el *Da* es un mero respecto posible entre otros del ser, aunque sea absolutamente fundamental para el hombre mismo. El ser como es una actualidad respectiva mundanal de toda cosa real, volviendo en esto a lo real en ente, puede ser respectiva a la intelección propiamente tal, pero eso no quiere decir que esté únicamente siendo actual en ella. La cosa real “es” en el mundo y por eso mismo es por lo que puede ser “en” la intelección. Pero el problema radica en que, como la sensibilidad se le volvió residual para Heidegger, el hombre se torna en comprensor del ser, pues tanto el momento de sentir como el de realidad se han olvidado del todo. No es como piensa Heidegger en *Sein und Zeit* que el problema fundamental de la filosofía es el “olvidó del ser”, sino que es la realidad misma la que está olvidada y eliminada en la filosofía desde sus orígenes en Grecia.

Zubiri vea que el problema fundamental de tal identidad recae en entender de modo fundamental que sea eso del “ser”. Y aquí nos vemos con que ya está en forma velada su gran crítica a la sustantivación del ser que reposa en definitiva en el “problema” griego del decir indoeuropeo. El verbo ser tenía una función totalmente activa que apuntaba a un instaurar a la cosa en sí misma, la ratificaba: “El ‘es’ no es una simple cópula, ni ‘ser’, un simple nombre verbal. Trátase estrictamente de un *verbo activo*. Pudiera ponerse en su lugar ‘acontecer’, en el sentido

96 SE, pp. 449-450.

de ser algo que tiene realidad”<sup>97</sup>. Pues es así como lo entendía en su sentido originario Zubiri el ser (si nos fijamos lo entiende como lo entendía Heidegger en una primera instancia, esto es, como “acontecer”), pero luego este sentido decayó abruptamente. Y lo hizo por los mismos que lo desvelaron, esto es, los griegos. En el acto mismo que se des-velaba ese rasgo “que es” de las cosas se encubría a favor de una sustantivación. Pero ¿qué es la sustantivación? En el fondo esta sustantivación es lo que quiere señalar la metáfora de la luz. No es necesario ir a los textos finales de la obra zubiriana para averiguarlo, ya en *Naturaleza, Historia, Dios* lo decía de modo muy explícito. Y estos textos tienen una ventaja comparativa con los posteriores, en ellos aparecen el problema del decir indoeuropeo como causa de la sustantivación en el problema del ser: “... para Parménides y Heráclito, este vocablo [ser] poseía aún un sentido activo oriundo del *phyein* y del *gignomai*, nacer. Sin embargo, ahora gracias a la obra de aquellos dos titanes del pensamiento, el ‘es’ adquiere una sustantividad propia, se independiza del ‘nacer’, y cobra un uso y un sentido cada vez más alejado de este último verbo”<sup>98</sup>. El ser con Parménides y Heráclito se independizó de ese lastre jónico, pues ya no se le entiende en primera instancia con ninguna determinación de tipo “física”. El ser ha sido liberado de las “cadenas naturales” que lo tenían sujeto inicialmente la especulación griega. Tel ser se nos torna en libertad, es por esto que de aquí nazca propiamente la filosofía y en esto la cultura occidental; solamente cuando el ser ha sido liberado del pensamiento físico puede mostrarse en su esencia, esto es, como el acontecer que fundamenta a todo de modo libre y gratuito.

Tenemos un texto brillante en el pensamiento primero de Zubiri que viene a reafirmar lo que dirá posteriormente no solamente de Parménides sino de la filosofía entera, especialmente en el pensamiento de Heidegger: “Por un lado, tanto Parménides como Heráclito, al especular sobre la Naturaleza de los jónicos, la entendieron... como ‘lo que está siendo’, lo que es la fuerza misma de ser... Si nos fijamos... sobre todo en lo que Parménides nos dice ‘acerca de lo que es’, nos encontramos con que este ‘es’, que aún tiene en el filósofo de Elea un sentido activo, va a traer la atención de sus sucesores en forma tal, que perderá su sentido activo para significar tan sólo el conjunto de caracteres de ‘lo que’ es: algo sólido, compacto, continuo, uno, entero, etc. El ‘es’ se refiere entonces tan sólo al resultado, y no a la fuerza activa que conduce a él. Así ‘des-naturalizado’, es decir, con entera independencia de la Naturaleza y del nacer, el ‘es’ conduce a la *idea de cosa*. Es sabido que ya en indoeuropeo, el proceso primario que condujo a la formación de los nombres abstractos no fue una ‘abstracción’ de propiedades, sino antes bien la sustantivación de ciertas acciones de la naturaleza o del cuerpo y de

97 NHD, p. 213.

98 NHD, p. 223.

la psique humanos: el 'viento' es primitivamente el acto sustantivo de 'estar venteadando'... Y al sustantivarse, el mundo mismo queda, en cierto modo, escindido entre 'cosas' de un lado, y de otro 'sucesos' que acaecen a las cosas, o acciones que ellas ejecutan. Con lo cual las cosas pierden incluso semánticamente el sentido activo de acción que empezaron por sustantivar, y el nombre que sirvió para designar el viento es entonces una cosa. Pues bien; yo creo que, desde un punto de vista meramente semántico, este proceso culmina en la idea misma de ser que introducen Parménides y Heráclito. Las cosas nacen y mueren; entre tanto 'están siendo'. La sustantivación de este acto es la primera vaga intuición de la idea del ser: *to eon* es el 'estar siendo' de un impersonal. Pero esta acción al sustantivarse produce una grave escisión. De un lado el 'estar siendo' se convierte en 'lo que es', el ente; de otro, hay la vicisitud ontológica de 'llegar a, perdurar en, o dejar de' ser de eso que es. El ser pierde su carácter activo; es la idea de cosa; y los procesos físicos son simples vicisitudes adventicias de las cosas"<sup>99</sup>. Con este texto magistral entendemos todo el pensamiento posterior de Zubiri.

En esta interpretación debemos entender todos los posteriores análisis zubirianos respecto a la filosofía como entificación de la realidad y logificación de la intelección. Y estos análisis se centran una vez más desde el problema del indoeuropeo, de allí que nos detuviéramos detalladamente en su estudio para acceder de modo acabado al pensamiento zubiriano. "Lo que es" ha sido sustantivado por un problema estructural del indoeuropeo mismo. No es por mala fe, ni por descuido, ni por ser una equivoocada filosofía, ni nada por el estilo; es lo que tenía que ser por ser dicho de tal manera. Con posterioridad ya en *Sobre la esencia* no se tiene tal indulgencia con Parménides y se nos indica que es el mismo el que sustantiva: "Es imposible sustantificar lo uno... porque no existe eso que Parménides y Platón llamaron 'el' ser, sólo existen 'los' entes; y, por tanto, tampoco puede existir 'el' uno sino sólo 'las' unidades"<sup>100</sup>. Esta posición estará presente hasta el final de su vida: "Como la cosa real es sustantiva, la cuestión enunciada es idéntica a la de preguntar si lo que es término de aprehensión primordial y de su verdad es la cosa como ser sustantivo. Fue la idea de toda la filosofía a partir de Parménides: la afirmación enunciaría lo que es lo real como ser sustantivo. Pero esto me parece insostenible... Pensar que realidad sea un modo más de ser sustantivo es... una ingente *entificación de la realidad*"<sup>101</sup>. Parménides tendría una doble culpa. Por una parte, radica el acto propio del hombre en el enunciar que juzga y olvida a la aprehensión primordial. Y, por otra parte, cree que el objeto formal de dicho acto es el ser sustantivo y no la realidad. Todo esto es inaceptable para Zubiri. Y una

99 NHD, pp. 223-224.

100 SE, p. 326.

101 IL, p. 348.

especulación que elimina lo fundamental de su especulación (como de la griega a la heideggeriana), esto es, la realidad, es un pensamiento que en el fondo es inercial, pues no se ha hecho cargo de lo que articula cualquier cuestión filosófica. No es posible hablar del mundo, el hombre y lo divino sino se ha pensado radicalmente el fundamento que los constituye. Al sustantivar el ser, se olvida la realidad; esta se retira. La luz toma el poder y la luminaria queda en segundo lugar.

La metáfora de la luz es una excelente metáfora explicativa de la filosofía misma, pues ella ha expresado, a lo largo de la historia del pensamiento, sus ideas por medio de estas categorías “lumínicas”. En nuestro caso, esta metáfora no solamente mienta, como se podría haber entendido en una primera instancia solamente el pensamiento de Heidegger, sino, lo que nos interesa es que en verdad mienta esencialmente el pensamiento de Zubiri. Incluso se ha dicho que la filosofía de Zubiri es una filosofía “lumínica”<sup>102</sup>. A través del tema de la luz podemos entender la realidad como luminaria que brilla y, en esto, dadora de claridad luminosa. Es la realidad en su doble actualidad; una la actualidad es la propiamente “de suyo” como brillo y la otra es la actualidad que desde ese brillo se vuelve en “claridad”. Esta segunda actualidad es el ser y por eso se le ha llamado re-actualidad<sup>103</sup>. En estos términos ya vemos la articulación misma de la realidad como “de suyo” y su propio ser.

## 5. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DEL SER EN “SEIN UND ZEIT”

Zubiri intenta salir del horizonte del ser propuesto por Heidegger en *Sein und Zeit* saliendo de la idea misma de comprensión; se da cuenta que es ella la responsable del “olvido de la realidad”. En la idea de comprensión comienza a gestarse un nuevo paradigma que marcará el decurso de la filosofía del siglo XX. Y en *Sein und Zeit* están los pilares fundacionales de este nuevo horizonte que levanta la cultura moderna y postmoderna. Para Zubiri, la idea de comprensión estaría

102 El Profesor Ferraz que ha investigado bastante sobre el asunto de la luz, y por ello sabe mucho respecto de esta metáfora, ha llamado a la filosofía zubiriana como: “... una muy determinada filosofía ‘lumínica’... La luz nos da la clave inmediata y talitativa de la estructura metafísica de la realidad, de la estructura de la realidad como realidad”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 158.

103 De allí que el Profesor Ferraz, en relación a la metáfora de la luz como metáfora de la articulación entre realidad y ser, señale en forma rotunda y muy acertadamente que: “La claridad sólo es posible fundada en el brillo de una luminaria... La claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora... Toda cosa tiene una doble actualidad ‘lumínica’: una, la actualidad como brillante ‘de suyo’; y, sin perder esa actualidad tiene la de ser visible ‘a la claridad de la luz’”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 157.

viciada en su raíz porque siempre es derivada del momento radical de la impresión sentiente, pero como ésta ha sido entendida como un mero “residuo material” (ya por los fenomenólogos ya hermeneutas) el rasgo mismo de impresión se ha perdido de la reflexión filosófica y lo que es más grave de un describir que pretende atenerse a lo dado; lo cual es inaceptable. Y se pierde la impresión en favor de la llegada del sentido, del noema, etc. y con esto la realidad se des-realiza, su carácter físico se pierde. Al perderse la impresión, se pierde lo físico mismo de lo sentido que se impone “de suyo” al aprehensor. Y se pierde en virtud de la comprensión ya del sentido ya del noema ya de la vida ya del otro, etc. Si nos damos cuenta, aquí estamos en los dominios de la inteligencia concipiente que siempre está logificando la inteligencia y en ello entificando la realidad.

La comprensión es la versión contemporánea del decir predicativo tanto del realismo como del idealismo. En la comprensión estamos en el horizonte abierto por la hermenéutica desde los tiempos de Schleiermacher y Dilthey (también habría que pensar en Lutero) y que está a la base del decir de *Sein und Zeit*. Y tal horizonte pretendió acusar la realidad de un modo no predicativo para acceder a ella en modo pleno, para esto era necesario entender la realidad desde la cotidianidad del propio hombre, desde el mundo en el que se mueve el hombre en su diario vivir. En cierto sentido, es como suponer que la realidad será lo que haga el hombre con ella; por esto la importancia fundamental del pensamiento de Nietzsche para entender acabadamente el pensamiento heideggeriano. Pero para Zubiri este intento de esta nueva filosofía al igual que la fenomenología está condenada al fracaso porque en el fondo es un nuevo tipo de idealismo. Este nuevo horizonte de comprensión es la experiencia propia del hombre en su hacerse cargo de la situación en la que está lanzado y este propio lanzamiento del hombre en el mundo construido por él el que indicará lo que son las cosas. Las cosas son sentidos para la vida humana. Con esto, por tanto, las cosas son posiciones de la vida humana, son sentidos que le permiten construir su propio mundo en donde poder proyectarse en su hacerse vital del día a día mirando al futuro. Pero esto no es posible, según el pensamiento zubiriano, porque el ser humano queda encerrado en un mundo construido por él mismo. Y se encierra a la luz de “otro” mundo que le permite tal encierro. Tal otro mundo queda como una “x”, como un fondo subjetual en donde construir mi realidad, mi propio mundo. Al eliminar la impresión por la comprensión estamos en un dualismo metafísico en donde un mundo funciona como accidente del otro que es su sujeto.

De allí que Zubiri sea tan claro en precisar su postura pues está mucho en juego; en esto no solamente está discutiendo con Heidegger sino también con la fenomenología, la hermenéutica, la analítica del lenguaje, la lógica, el existencialismo, la antropología, la sociología, la psicología, la teología, la lingüística, la ciencia, etc. No puede aceptar que se entienda el ser como el objeto formal propio de

la filosofía, ni de la vida humana en general. El hombre no vive por y en el ser, no vive comprendiendo el ser sino que vive inexorablemente sumergido en la realidad que lo embarga. La realidad es el objeto primario de la vida humana, es ella la que se impone físicamente al aprehensor humano y lo lanza a realizarse. Por esto se dice: “El *primum cognitum*... no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades. El hombre no es ‘comprensor del ser’, no es morada y pastor del ser, sino que es ‘animal de realidades’... En el fondo, toda la filosofía de Heidegger [continúa Zubiri] es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a los hondos, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea de darse de las cosas mediante la idea de φαίνεσθαι, del aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como ‘siendo’. ‘Ser’ es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre se torne en comprensión del ser. Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es ‘respectivamente’; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad la que tiene sustantividad”<sup>104</sup>.

Zubiri quiere salir de la comprensión del ser de Heidegger, salir del λόγος heredado de los griegos, e ir al originario sentir intelectual, en el cual el momento de impresión es lo totalmente radical y fundamental. No se puede comprender nada, sino es desde el rasgo mismo de impresión que “de suyo” se abre intelectivamente como real al sentir las cosas mismas y se abre campalmente hacia su propio ser: “Pues bien, lo que constituye la apertura de esta esencia intelectual que es el hombre, no es primariamente comprensión, sino el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia al sentir; esto es, la apertura es impresión. Y, como ya dije, no me refiero con ello a que el hombre ejercita su intelección en algo ya sentido previamente a la intelección misma, sino que talitativamente la inteligencia humana, no sólo en el ejercicio de su acto de intelección, sino en la estructura misma de la inteligencia en cuanto tal, está vertida al sentir; de suerte que

104 SE, pp. 452-453.

inteligencia y sentir forman una sola estructura, la inteligencia sentiente, gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad. La apertura humana es concreta, formal y primariamente sentiente, una apertura intelectual de carácter impresivo”<sup>105</sup>. El filósofo español dialoga con exclusividad con Heidegger e intenta por todos lados fundamentar el pensamiento del filósofo alemán; quiere salir del *lóγος* e ir a la inteligencia, salir de la “presencia” e ir al “estar presente” de lo real mismo, salir del mundo griego (una Grecia vista desde Parménides y de un Parménides heideggeriano) e ir a Europa (y en especial a la vivencia española), salir de una interpretación de la experiencia religiosa griega e ir a la experiencia cristiana, salir del ser e ir a la realidad, salir del temple de la angustia e ir al de la esperanza. Por esto es tan importante entender la importancia del momento de impresión en la inteligencia sentiente a la hora de entender la crítica de Zubiri.

La sensibilidad se nos abre intelectivamente desde la materia misma, desde lo físico mismo que nos impresiona. Y por esto que la formalidad de realidad sea un momento *sentiente* nos manifiesta de entrada algo esencial y fundamental: Zubiri no está pensando en nada conceptual ni intencional al hablarnos de la realidad: “No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima de universalidad. Cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad”<sup>106</sup>. Para el filósofo español la realidad no es algo de tipo conceptual, sea esto lo que fuere; incluso duda que pueda haber alguna lengua en especial que pueda expresar algo así como un concepto absolutamente universal que exprese a la realidad. En esta postura Zubiri se coloca en el antípoda de toda una tradición filosófica que ha perforado la filosofía occidental por siglos con el tema de entender lo más radical de la realidad por medio del rasgo conceptual de la universalidad. Para él la realidad es todo lo contrario a un concepto, la formalidad está sentida en el acto mismo de aprehensión impresiva de las cosas, esto es, en el sentir mismo humano. De allí que diga, para diferenciarse absolutamente de la filosofía europea, que la formalidad es algo, en cierto modo, “físico”. ¿Qué quiere decir el vocablo “físico” para el pensamiento de nuestro filósofo? Es un vocablo que debe ser entendido de un modo originario, al modo como lo entendieron los mismos griegos. Real y físico mientan lo mismo en la filosofía zubiriana: “Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos”<sup>107</sup>. Por esta razón, Zubiri en sus dos obras fundamentales (*Sobre la esencia e Inteligencia sentiente*) comienza primeramente su análisis diciéndonos que la realidad debe ser entendida desde el vocablo “físico” y en esto debe contraponerse radicalmente con cualquier interpretación conceptual de ella. En *Sobre la esencia* se inicia el escrito realizan-

105 SE, pp. 506-507.

106 IRE, p. 123.

107 SE, p. 12.



do una aclaración fundamental. Por medio de una *Nota General*<sup>108</sup>, que ya es célebre, se explica en lo que consiste lo físico y cómo este vocablo mienta lo mismo que el vocablo realidad. El término físico permite mostrar fundamentalmente que la realidad no tiene nada que ver con lo conceptual ya entendido en la filosofía clásica (realismo e idealismo) ya en la filosofía fenomenológica. Por este motivo el término físico atraviesa la obra zubiriana esencialmente.

La sensibilidad y se nos abre como real, es decir, como “de suyo”: “Intelección es siempre la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esta intelección es precisamente la aprehensión de lo real en y por sí mismo”<sup>109</sup>. Pero, es una actualización de tipo impresiva: “Es un simple ‘quedar’ de lo aprehendido en impresión de realidad, y un ‘quedar’ de la intelección sentiente en lo impresivamente inteligido”<sup>110</sup>. Es decir, Zubiri entiende inteligir como un aprehender impresivo en que se nos imponen las cosas físicamente como sustantivas, cosas que “en” la misma aprehensión quedan como siendo un “prius” en ella: “¿Qué es inteligir? Suele decirse que es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, ‘según son de suyo’; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma, son caracteres que la cosa tiene ‘de suyo’. Esta es la esencia formal de la intelección... Concebir y juzgar (logos) y dar razón no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo ‘de suyo’”<sup>111</sup>. El sentir humano sería en sí mismo intelectivo y esto implicaría que las impresiones sentidas le quedarían como de ellas mismas, quedarían siendo “en propio” lo que son. El hombre aprehendería las cosas como meras cosas, con sus caracteres y propiedades constitutivas propias, las cosas no le “signarían”, las cosas “de suyo” no lo estimularían; es decir, las cosas le quedan en la inespecificidad de sus propios caracteres.

En el “residuo hylético” (*Factum brutum*) desechado por la fenomenología ya estaba todo dado, y debemos entender el residuo tanto en su vertiente sentiente como lo sentido mismo propiamente tal en la impresión. Y es este residuo el que es portador de la condición de alojar posibles sentidos para la vida humana. Y por eso querer aniquilar la realidad nos lleva al absurdo total de creer que hay una luz, una apertura que reposa en y por sí misma en el hombre y que desde tal luz se iluminaría todo cuanto hay, esto es, el ser como el acontecer de los entes en el horizonte temporal del hombre que posibilita que éste pueda esbozar posibilidades

108 SE, pp. 11-13.

109 IRE, p. 275.

110 IRE, p. 168.

111 IRE, p. 169.

para su vida, pero totalmente parado desde el vacío: “A él [Heidegger] he oído decir muchas veces la frase —no creo que hoy [1966] la suscribiese— de que la existencia humana es el empuje de un puente que carece de pilares, los cuales serían algo así como el precipitado del empuje del puente. Ahora bien, esto es quimérico, pues ¿de dónde ese empuje va a sacar sus posibilidades, con qué va a hacerse y hacer su propia naturaleza, si no tuviese una determinada naturaleza previa, si no tuviese un en sí previo?”<sup>112</sup>. Ahora bien, más que de naturaleza o en sí se trata de realidad, es ella la que condiciona al hombre y lo posibilita para que éste se las pueda haber con su mundo.

## 6. UNA NUEVA VERSIÓN DE LA METÁFORA DE LA LUZ

Es muy interesante indicar, para finalizar con esta investigación, que el filósofo español realiza en *Inteligencia y Logos* un sutil cambio en una idea que venía desde muy temprano en su pensamiento, esto es, la idea de campo. Y este cambio lo realiza desde la célebre metáfora de la luz. Metáfora que siempre estuvo pensada para esquematizar el ser (la luz) en contraste con la realidad (la luminaria) y en ello dejar bastante claro su posición respecto de la filosofía del ser de Heidegger (filosofía de la “luz” que necesita ser fundamentada desde una filosofía de la “luminaria”). Ahora bien, esta metáfora en *Inteligencia y Logos* ya no está pensada de forma pedagógica y, a su vez, negativa en contra del ser y su falta de sustantividad, sino que la metáfora se señala positivamente para mostrar el doble momento de lo aprehendido en y por sí mismo: el momento individual y el momento campal. La luz ahora no es el ser sino el campo y la luminaria es el momento individual del “de suyo”: “Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es luminosa, es lo que la constituye en luminaria... La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa... En esta comparación la luz es el campo. Por estar determinado por cada cosa, al aprehender una cosa la aprehendo en aprehensión primordial no sólo en su momento de formalidad individual, sino también en el momento de su formalidad campal tanto en su aspecto de ser una nota de la luminaria como en su aspecto de ser iluminante del ámbito de realidad. Es unidad compacta de los dos aspectos”<sup>113</sup>. Si nos damos cuenta, en esta reinterpretación de la metáfora de la luz ha cambiado bastante la cuestión. Ya no es el ser la luz sino el campo<sup>114</sup>, pero

112 SR, p. 199.

113 IL, pp. 19-20.

114 Creemos que esta corrección del propio pensamiento zubiriano (a través de la metáfora de la luz) en la cual el “de suyo” es, a la vez, individual y campal (es un constructo individual-campal), aprehendido en aprehensión primordial, en donde se da una única simetría que permite todo el ulte-

no solamente esto, sino que en aprehensión primordial la cosa en su simpleza es bastante compleja. Pues lo real “de suyo” en y por sí mismo se aprehende individual y campalmente, esto es, de manera compacta. Sin embargo, esto no es todo, porque esa compacción de los dos momentos es algo más complicada de lo que parece.

Por tanto, no solamente tenemos el momento individual, que sería en la metáfora de la luz la luminaria, sino que el momento campal, a su vez, puede ser entendido de dos maneras; las cuales también están siendo sentidas compactamente en dicha aprehensión primordial. Por una parte, es un momento campal como una nota de lo en y por sí mismo, es como la luz de la luminaria o, si se quiere, es el momento de mero campo de lo real. Y, por otra parte, también, este momento campal se puede entender como lo que abre ámbito de luz, es el campo no ya como nota de lo real de la luminaria, sino que es el campo en su carácter de iluminante, esto es, dador de luz (la *Lichtung* heideggeriana posterior a 1927). Entonces tenemos una doble consideración del campo, de la luz de la luminaria,

---

rior devenir categorial del pensamiento zubiriano que busca expresar lo que son las cosas, puede ser entendido con lo más propio del pensamiento de Heidegger; de lo señalado por el filósofo alemán después de *Ser y Tiempo* (es un campo en términos de *Lichtung*). Es una corrección del pensamiento de Zubiri pensada desde el Heidegger final. En la idea de “campo” de *Inteligencia y Logos* (no olvidemos que Zubiri toma primariamente la idea de campo desde la ciencia, es cosa de pensar en Faraday y Maxwell y la teoría electromagnética), como momento físico que mienta la realidad “de suyo” aprehendida en aprehensión primordial, tenemos la idea heideggeriana de ese ser que no puede nombrar de forma acabada a lo largo de su obra posterior a 1927. Y de allí que se den distintas descripciones que pretenden de algún modo poder indicar en qué consiste eso que fundamenta a lo propuesto por *Sein und Zeit*. El mismo Heidegger llama a ese Ser con mayúscula (que a veces lo escribe con una tachadura y otras lo escribe con una “y”, *Seyn*, para distinguirlo del *Sein* de *Sein und Zeit*) en términos de campo. Por ejemplo, en su obra *Serenidad* dice de ese Ser que es como un horizonte que nos envuelve en su apertura y que se nos impone como *Anderes* (lo Otro); el cual se comporta, dicho en un lenguaje arcaizante, como *Gegnet* (lo Contrario, la contrada), y que se muestra en su esencia como *Gegend* (región, comarca) que es, a una, *Weite* (ámbito, amplitud) y *Weile* (morada, casa): “Aquello que tiene carácter de horizonte es... solamente el lado vuelto hacia nosotros de un algo abierto que nos rodea... el horizonte es, además de ser horizonte, algo que es Otro... es algo que me viene a las mientes como una comarca... ‘una’ comarca en la que todo retorna a sí. Una comarca para toda cosa no es... una comarca entre otras, sino la comarca de todas las comarcas... el encanto de esta comarca es el imperar de su esencia; es lo que viene a la contra... La comarca, tal como si nada adviniera, lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo... la comarca es ella misma, a la vez, amplitud y Morada... La contra da es la amplitud que hace demorar, la que reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar...”. S, pp. 44-47. Todas estas “categorías” del Ser de Heidegger están describiendo lo que es el campo físico que se nos impone como una unidad de respectividad en que todo tiene su asiento en el que permanece siendo; todo está en su propia casa estando en lo abierto del campo.

puede ser considerado como nota de la luminaria y como mera luz que ilumina<sup>115</sup>. Y no olvidemos que todo esto está siendo sentido en aprehensión primordial de realidad. Lo compacto no solamente es el doble momento de lo individual y campal sino también el doble aspecto del momento campal: el campo como nota y el campo como ámbito. De allí que esta metáfora de la luz sea ahora algo positivo, pues nos muestra lo complejo de lo “de suyo” en aprehensión primordial. Respecto de esto dos cosas; una cuestión es que podemos ver la tensión radical que constituye el “de suyo” sentido, aunque sea inmediato, directo y unitario es complejo formalmente. Y una segunda cuestión es que podríamos hacer la hipótesis de leer el vocablo “ser” (en el sentido del pensamiento de Heidegger posterior a *Sein und Zeit*, esto es, desde lo *Ereignis* en cuanto totalidad: *Ortschaft, Raum, Gegend, Gegnet, Weile, Weite*, etc.) donde dice “campo”, por lo que se refiere a la metáfora de la luz, y allí mismo podemos ver que Zubiri en este libro está introduciendo nuevas ideas. El ser, como actualidad mundanal (el ser como presencia, *Anwesenheit*, en Heidegger), estaría, constituyéndose en esa segunda consideración del campo. En el campo como ámbito, esto es, el mundo, en donde lo real se hace actual. Si la luz es el campo, en esta nueva versión de la metáfora<sup>116</sup>, entonces, el ser, la actualidad mundanal (la presencia), es la actualidad misma en que lo real se luce en esta luz. Es como el baño de luz de la propia realidad luminaria en su campo luminoso. La luminaria da luz y estar a la luz de esta luz es el ser, la actualidad mundanal. Por todo lo señalado anteriormente, enfatizamos que antes de *Inteligencia y Logos*, tanto la idea de la compacción de los momentos individual y campal-mundanal (y, también, de los dos aspectos del momento campal) como la idea de que el ser ya está sentido en aprehensión primordial, no eran ideas que se habían señalado, de este radical y renovado modo, por parte de nues-

115 A raíz de esto, se ha dicho con mucho acierto que la noción de campo define esencialmente la filosofía de Zubiri. El Profesor Ferraz señala que: “La filosofía de Zubiri es una filosofía campal”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 54.

116 Creemos que Zubiri en esta nueva versión de la metáfora está pensando originariamente y adecuadamente los términos de *lux* y *lumen*; los piensa en sentido correcto; y, por esto, la metáfora de la luz (*lux*) se torna positiva y ya no mienta una crítica al pensamiento de Heidegger de *Sein und Zeit* (en este pensamiento el ser, para Zubiri, es actualidad mundanal), sino que mienta lo propio de su pensamiento final (el pensamiento de *Inteligencia sentiente*); y, por ende, es un ajuste de cuentas de su propia filosofía a la luz del pensamiento final de Heidegger. Y, en este sentido, la concepción final del ser de Heidegger (esto es, *Lichtung* o *Ereignis* o *Raum*), que ya no mienta el ser primariamente, como actualidad mundanal, queda asumida en la concepción final de la realidad en Zubiri. Y esto sería el campo aprehendido en aprehensión primordial. El “de suyo” no se contrapone al pensamiento heideggeriano de la *Lichtung* (sino que se contrapone al pensamiento heideggeriano del ser como actualidad mundanal, pensamiento propuesto en *Sein und Zeit* de 1927). El “de suyo” incorpora la *Lichtung* en términos de campo. Si la noción da campo define radicalmente la filosofía zubiriana, entonces podemos ver una gran articulación de este pensamiento zubiriano con el pensamiento maduro de Heidegger.

tro pensador; y, además, estas ideas no estaban inferidas implícitamente como él piensa. En *Inteligencia y Logos* sí tiene Zubiri que re-pensar todo lo referente al ser y, en esto, al “de suyo” mismo en su compacción, pues el ser cumple una función fundamental en la aprehensión primordial de realidad desde el inicio mismo del proceso sentiente.

## 7. CONCLUSIÓN

Creemos que es posible pensar a Zubiri y a Heidegger desde un centro común que les permita dialogar en lo esencial, pero esto es solamente posible después de *Sein und Zeit*. La lectura que el filósofo español hizo de este célebre libro fue absolutamente radical y no le permitió poder atisbar un pensamiento más profundo que podía nacer de allí mismo por Heidegger para poder superar esa crisis que lo constituía internamente y que lo había llevado a un callejón sin salida. Zubiri desazonado repensó su propio camino filosófico desde ese horizonte de la “tiranía feliz de la luz”. Pero Heidegger también entró en su interna crisis de pensamiento que lo condujo por otro sendero desde su libro fundamental y ese camino terminó en *Zeit und Sein*. Heidegger enmudece después de *Sein und Zeit* algo que Zubiri preveía, y su decir se vuelve silencioso, mientras el filósofo español propone una cuarta metáfora alternativa a la que estaba reinando desde el libro célebre del filósofo alemán. Esa metáfora es la que inaugura el pensamiento propio del filósofo español, el pensamiento de la realidad que dialoga a lo largo de muchos años con la metáfora de la luz. Es posible que Heidegger también llegará, en un cierto sentido, a una luminaria a través del pensamiento de la *Lichtung*<sup>117</sup> que lo llevó final-

117 Heidegger comenzó, como ya hemos dicho, desde después de *Sein und Zeit* a re-pensar su propio pensamiento, su propia concepción del ser. Buscaba pensar el ser en cuanto ser. En verdad, lo que buscaba era el supuesto mismo que posibilita lo dicho del ser y del tiempo en *Sein und Zeit*. Buscaba al “Ser mismo” (*Sein selbst*) y lo hizo al comienzo desde el pensamiento radical de la verdad; la verdad como no-ocultamiento (la ἀ-λήθεια griega). Ya en su conferencia *De la esencia de la verdad* lo deja bastante claro, se trata ir desde el *Da-sein* al Ser mismo que lo soporta. Esto es, volviendo a la metáfora de la luz, se trata de ir de la luz a la luminaria. Y Heidegger lo hizo explícitamente. Según él, como hemos visto, esto ya estaba presente en *Sein und Zeit* a través del término *Lichtung*. Pero lo que es la verdad es que desde 1930 es la categoría de *Lichtung* por lo que el pensador alemán sale de la luz. Al igual como lo hace Zubiri con la distinción del brillo, del esplendor de la realidad que da luz, da claridad (la realidad que da ser). El ser como *Lichtung* no es la luz. Nunca lo ha sido, es la fuente de toda luz, la luminaria de toda luz. En este sentido *Lichtung* es un nombre radical del “Ser mismo” que se diferencia del ser en cuanto luz (que llamará presencia). Y Heidegger lo deja suficientemente claro para evitar cualquier confusión en su filosofía: “La palabra alemana, *die Lichtung* es, del punto de vista de la historia del lenguaje, una traducción de la francesa *clairier*... Sabemos lo que es el claro del bosque [*Waldlichtung*] por contraposición a la espesura

mente al *Ereignis*. Pero entrar en eso nos llevaría por otros senderos que se alejan de lo propuesto en esta pobre meditación. Lo que tenemos claro es que si sonó realmente de buena fe el término “*Kollege*” por parte de Heidegger hacia Zubiri, en la charla posterior a la cena de despedida en el despacho del filósofo alemán, cuando vio la envergadura que tenía éste como filósofo, fue porque el pensamiento zubiriano le hizo totalmente patente la necesidad radical de buscar con la luz del ser mismo la luminaria que lo había posibilitado e instaurado como tal luz, aunque fuera una búsqueda en la noche silenciosa de la meditación, la noche después de la *Kehre*... Desde muy lejos todavía resuenan cercanas las palabras de Heidegger a Zubiri: “¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?”.

Todo el horizonte de la existencia humana que está reposando, en cierta medida, en la temporeidad, esto es, en el modo en que el hombre está presente en el mundo no puede sustentarse desde ese mismo modo de estar en el mundo, desde su ser, sería un total absurdo, sino que es la realidad humana la que por ser más de lo que es se abre transcendentemente a la realidad sin más y en esto queda en lo libre de tal transcendentalidad para hacerse cargo del modo que quiera no solamente de su realidad sino de la realidad misma. Por esto creemos que se debe pensar nuevamente el tema del “ser” y del “tiempo” y en ello veremos que lo que está sustentando tal vinculación es la realidad misma (Heidegger diría lo *Ereignis*), pues es ésta la que está constituyendo mundo y en ello presentándose en él de modo temporal y por tanto la necesidad de la ligazón reposa en la excedencia

---

del bosque, que en alemán más antiguo se llama *Dickung* [espesura]. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* [ligero]. *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de arboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo *licht*, que significa *hell* [Claro]. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht* [esto sería lo que entiende Zubiri por ser, pero no Heidegger]. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung* [esta es la refluencia del ser sobre la realidad, en términos zubirianos], en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero *la luz nunca crea* [el subrayado es nuestro] la *Lichtung* [si se quiere, el ser como luz nunca crea la realidad como luminaria o espesura], sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente... Lo que nombra la palabra, en la conexión pensada ahora —lo abierto libre [esto es un bello nombre para el “Ser mismo” que sirve para pensar la realidad como “de suyo”, un “de suyo individual-campal”]—, es, para emplear una palabra de Goethe, un *Urphänomen*. Tendríamos que decir: una *Ur-sache*”. FFTP, pp. 85-86. Al parecer Zubiri no supo de este cambio radical de posición o si lo supo guardó silencio y siguió pensando y dialogando y criticando a un Heidegger de *Sein und Zeit*, un Heidegger que de inmediato dejó esa posición y se sumergió en algo mucho más radical, que termino en su pensamiento de lo *Ereignis* (que estudiaremos al final de este escrito en una nota explicativa, a pie de página, respecto de la concepción última de Heidegger en torno al ser y sobre todo al tiempo).

misma de la realidad que se abre no solamente a su estructura trascendental sino hacia su propio ser, esto es, a su actualidad mundanal. Y en ello tal realidad se nos vuelve no solamente en lo que es sino esencialmente tempórea.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE ZUBIRI

- NHD = *Naturaleza, Historia, Dios*, 9.ª ed., Madrid, Alianza, 1987.  
SE = *Sobre la esencia*, 5.ª ed., Madrid, Alianza, 1985.  
CLF = *Cinco lecciones de filosofía*, 6.ª ed., Madrid, Alianza, 1988.  
IRE = *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, 3.ª ed., Madrid, Alianza, 1984.  
IL = *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza, 1982.  
SH = *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza, 1986.  
EDR = *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.  
SSV = *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992.  
PFMO = *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994.  
ETM = *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza, 1996.  
HV = *El hombre y la Verdad*, Madrid, Alianza, 1999.  
PE = *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999.  
SR = *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza, 2001.  
SPF = *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza, 2002.

### OBRAS DE OTROS AUTORES:

- Castro de Zubiri, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga, EDINFORD, 1992.  
Descartes, R., *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos, 1989.  
Derrida, J., *De la gramatología*, México, Siglo Veintiuno, 1978.  
Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, Weidemann, 1989.  
Espinosa, R., “El logos nominal constructo en el pensamiento de Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, 3, 2000 / 2001, pp. 29-57.  
Ferraz, A., *Teorías sobre la naturaleza de la luz: de Pitágoras a Newton*, Madrid, Dossat, 1974.

- Zubiri, *El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Gomperz, Th., *Pensadores griegos: una historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Herder, 2000.
- Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor; Barcelona; 1986.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
- *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954.
- *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969 (se cita con la sigla ZSD).
- *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1975 (se cita con la sigla UZS).
- *Wegmarken*, Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe vol. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (se cita con la letra W).
- *Grundbegriffe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981.
- *Parmenides*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982.
- *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
- “De un diálogo acerca del alma”, en *De camino al habla* (se cita con la sigla DAA).
- “El camino al habla”, en *De camino al habla* (se cita con la sigla CH).
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe vol. 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989 (se cita con la sigla BZP).
- *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1994 (se cita con la letra S).
- *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.
- *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1996 (se cita con la sigla QM).
- *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 (se cita con la sigla ST).
- *Die Geschichte des Seyns*, Ed. Peter Trawny, Gesamtausgabe vol. 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998 (se cita con la sigla DGS).
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999 (se cita con la letra O).
- *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999 (se cita con la sigla TS).
- “Protocolo de un seminario sobre ‘Tiempo y ser’”, en *Tiempo y ser* (se cita con la sigla PTS).
- “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser* (se cita con la sigla FFTP).
- *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000 (se cita con la letra N).
- *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- “De la esencia de la verdad”, en *Hitos* (se cita con la sigla EV).
- “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en *Hitos* (se cita con la sigla HCSH).
- Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999.



— *El crepúsculo de los idolos*, Madrid, Alianza, 1988.

Pintor-Ramos, A., “El sentido en Zubiri”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, pp. 89-128.

Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 3ª ed. Frankfurt am Main, 1977.

Torrevejano, M., “El torno al sentido epistemológico de la filosofía de Zubiri”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, pp. 129-165.

RICARDO A. ESPINOZA LOLAS