

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Ver: *Ereignis y realidad / Diferencia ontológica / Ser y realidad / Ontología y metafísica / Existencia / Luz y luminaria*

«Tenía yo entonces graves preocupaciones. Porque la fenomenología, que nos había habituado a la filosofía de la objetividad y a hablar del *eidos* de las cosas, planteaba inmediatamente este problema: ¿Y de qué cosas se trata? ¿Se trata de las cosas que están inmediatamente en la conciencia? ¿O se trata de las cosas en su propia estructura metafísica y ontológica? Esto último era a lo que aspiraba y a ello responde ese libro [*Inteligencia sentiente*]. Pero esto no era suficiente. Porque, ya dentro de la filosofía de entonces, algún joven discípulo de Husserl –innominado por el momento, luego ha sido el gran Heidegger– encontraba que había algo más que la conciencia de la objetividad; pensaba que había la conciencia del ser, y que solamente entendiendo lo que es “ser”, podíamos tener acceso a lo que es la realidad y a lo que son las cosas. Dicho en términos clásicos, en Heidegger había una disociación entre la metafísica y la ontología, en beneficio de la ontología. Ahora bien, esto me pareció siempre más o menos problemático y poco aceptable. Yo emprendí una vía estrictamente opuesta: pensé que la realidad es anterior al ser y que toda ontología se halla fundada en la metafísica. Ciertamente, las cosas reales *son*, pero no *consisten* en ser. Tienen una estructura propia de realidad en virtud de la cual podemos decir qué son las cosas, y explico de alguna manera en este libro en qué consiste este decir.

Ahora bien, para hacer esto era menester reflexionar, en primer lugar, sobre lo que es inteligir las cosas de las que decimos que son reales antes de ser.»

[Zubiri, Xavier: “Presentación de *Inteligencia sentiente*” (1980), en Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 295]

•

«Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptualizar ni a definir) 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.»

[Zubiri, Xavier: Prólogo a la edición inglesa de NHD]



«El entusiasmo no es un sentimentalismo que transita sobre la existencia del hombre, sino que en él acontece algo más fundamental. Atraído el hombre por las cosas, al ir a ellas va porque él mismo existe. El hombre es el ser más triste del universo: no le basta con existir, necesita ir a las cosas que son porque su ser está condicionado por ellas. Se siente arrastrado por ellas hacia ellas. En el entusiasmo fuerza el hombre su propio ser, es nada menos que la pasión de ser. Se quiere interpretar esta pasión como la necesidad de la existencia de un pueblo en un universo, pero esto es idiota.»
(1)

[Zubiri, Xavier: "Categorías filosóficas" (1933), en *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 341]

(1) Posiblemente Zubiri alude al texto de Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*.



«La Filosofía primera no es una teoría del ente, como Aristóteles pretendió; no es propiamente una teoría de la verdad, como desde Descartes se ha venido pretendiendo; ni una teoría de la conciencia, como pretendía Kant y todo el siglo XIX; ni es una teoría del ser, como lo ha pretendido Heidegger. El ente, la verdad y la conciencia penden constitutivamente del ser, y el ser pende constitutivamente de la realidad. Lo que hay es anterior *kata physin*, por su naturaleza, a lo que es. La Filosofía primera es, por tanto, una teoría de la realidad. 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 lo cual ha dejado de lado el problema radical de lo que es la realidad. La Filosofía primera es una teoría de la realidad, que obligará siempre a revertir a la forma de nuda inteligencia; es decir, a ese estar en la realidad que no es acción, sino actualidad, en que se actualiza la realidad en tanto que realidad.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 674-76]



«Pero la metafísica no es, en última instancia, ni cuestión de conceptos, ni de largos razonamientos. Es justamente al revés. Bergson lo reconocía para otra idea de la metafísica que la que aquí puedo sostener, pero lo que decía es verdad: Se trata de hacer conceptos a la medida. ¡Esto es lo difícil! Ampliar la conceptualización del orden transcendental, ver el enorme problematismo que todo esto tiene y que el hombre, lanzado por la inquietud de ser en el orden transcendental, en una o en otra forma va en

un cierto momento a pensar conceptualmente en eso que es el orden transcendental.

Sería un error –a mi modo de ver– creer que la justificación de la metafísica está, como dice Heidegger, en ser una tematización de algo que *naturalmente* es el hombre. ¡Esto no! El hombre podría perfectamente no haber hecho metafísica jamás. La metafísica es una ocupación intelectual que el hombre puede tener o no; pero, si el hombre se decide a tenerla, entonces ha de hacerse cargo de la dimensión transcendental de la realidad en cuanto tal. Cosa que se dice muy pronto y parece muy huera, pero no lo es, ya que es el piélago en el que se pierde la inteligencia humana, cuando quiere hacer conceptos a la medida a propósito de la realidad en cuanto tal.»

[X. Zubiri: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 238]



«Frente al puro animal, que es un animal de vida enclavada, el hombre es desde luego el animal abierto a toda forma de realidad. Pero como animal de realidades, el hombre no sólo es un animal cuya vida es abierta, sino que es antes que nada el animal intelectivamente actualizante de la apertura misma de lo real como real. Sólo por eso es abierta su vida. La inteligencia sentiente, esa modesta facultad de impresión de realidad, actualiza así en el animal humano el todo abierto de lo real como real. La inteligencia actualiza la apertura de lo real. A su vez al surgir de una inteligencia sentiente, lo real mismo está abierto, pero es otro tipo de realidad en cuanto realidad.

¿Qué es esta apertura a lo real? Podría pensarse que es la apertura al ser. Si así fuera, el hombre sería el comprensor del ser. No es así. El hombre es el aprehensor sentiente de lo real. La verdad no es verdad ni del ser, ni de lo real en cuanto que es, sino que es verdad de lo real como real. Por tanto, se nos plantea ahora el problema no sólo de “verdad y realidad” sino el grave problema de “verdad” “realidad y ser”.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 336]



«Veamos antes lo que esto significa; a saber, que la realidad sea una dimensión de lo que hemos llamado *sentido*. La nuda realidad, incluso en el caso de la realidad en cuanto tal, es el presupuesto metafísico inexorable para que la realidad en cuanto tal se constituye en sentido, es decir, sea condición. No significa, por consiguiente, que la realidad en cuanto tal esté descubierta, fundada en esa condición y a través de esa condición. Esto sería falso, porque la percepción no se funda en esa condición sino en la impresión de realidad que me da la nuda realidad. Volvemos a lo mismo. No vayamos a pensar que la versión de la inteligencia a lo que llamo nuda realidad está fundada en la forma que se quiera, como decía Heidegger. Para Heidegger cuando fracasan los *Zuhandenes*, cuando fracasa el martillo o fracasa el cuero, entonces yo puedo preguntar ¿qué es esto?, y considero ese martillo y ese cuero como una nuda realidad. Esto no es verdad. No es

verdad más que en ese contexto en que Heidegger lo dice. Pero la verdad es que, cuando yo vea una cartera, veo una cosa que es cartera, pero no veo la cartera. No hay prioridad del *Zuhandenes*. La prioridad va sobre la impresión de realidad de lo que realmente tengo ante mí en un acto perceptivo. En manera alguna, por consiguiente, puede pretenderse que, por su propia razón y su propio modo de presentación, la nuda realidad esté montada sobre la cosa-sentido, es decir, sobre la realidad en cuanto tal en tanto que sentido mío. No significa, pues, eso. La realidad, incluso en cuanto tal, es el presupuesto del carácter mismo de condición.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 227]



«No está dicho en ninguna parte que una cosa-sentido sea artificial. Por ejemplo, que la caverna sea morada del hombre es hacer de una estructura geológica una cosa-sentido, que es la morada. Sin embargo, el hombre no es forzosamente quien ha fabricado esa caverna, que puede ser perfectamente una estructura geológica natural.

No se trata, pues, de una identidad entre cosas naturales y cosas artificiales, por un lado, y cosa-realidad y cosa-sentido, por el otro. La diferencia es de un orden completamente distinto. Es la diferencia que existe entre la nuda realidad y la realidad en tanto que tiene respectividad a la vida del hombre. En este sentido, en esta acepción, si toda realidad se nos presenta como un constructo físico y metafísico a un tiempo, a saber, si la realidad, por lo menos la finita, es una realidad que es constructa – desde el punto de vista último de una función transcendental y de una talidad, y, dentro de la talidad, entre las notas y la unidad que componen su esencia–, debe decirse que en este problema que aquí nos ocupa hay también un constructo, pero distinto: es el constructo en virtud del cual la vida tiene que hacerse con las cosas y éstas, en una u otra dimensión, son de y para la vida. De este constructo es del que pende la existencia de la cosa-sentido. Es un constructo no de realidad sino de vida.

Naturalmente, uno podría pensar –fue la idea de Heidegger– que esto que llamamos nuda realidad es un sentido más que hay en las cosas que se dan en la vida, cosas que en mi vida tienen el sentido de ser nudas realidades. Pero esto es absolutamente falso por lo que afecta tanto a la realidad como al ser. Por lo que afecta a la realidad, dado que toda cosa-sentido se apoya sobre la condición de una cosa que sea nuda realidad. Porque, si no, ¿cómo iba a haber un martillo, si no hay hierro ni madera? Ahora bien, la recíproca no es cierta ni por razón de su presentación ni por razón de la propia realidad.

No es cierta por razón de su presentación. ¿Dónde está dicho –y lo he cuestionado ya repetidas veces– que la primera aprehensión que tengamos de las cosas sea de las parece, las mesas, etc., es decir, de las cosas-sentido? En manera alguna. Ver como ver, yo no vea una botella ni un martillo; veo unas cosas que, luego, resulta que en mi vida funcionan como botella y como martillo, que es otra historia. Pero mi acto perceptivo en cuanto tal, formalmente, y, en tanto que ejecutado por mi potencia visual,

no recae sobre la botella en cuanto tal sino sobre la cosa que es botella, que es asunto distinto. Καθ'αἴσθησιν, en su modo mismo de presentación, la cosa-realidad es primaria, con una prioridad no cronológica, bien entendido, pero sí con una prioridad en el orden de los momentos de presentación, la prioridad de la nuda realidad, es decir, la impresión de realidad. La impresión de realidad no se tiene del martillo en cuanto martillo, se tiene justa y solamente de la cosa que es martillo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 221-223]



«Y es que Heidegger parte del supuesto de que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser; de suerte que el hombre sería entonces la morada y el pastor del ser. Pero es no es sostenible. Ciertamente, el hombre se mueve siempre en el ser, pero el "elemento" en que primaria y constitutivamente se mueve el hombre no es el ser, sino la realidad. El hombre se mueve en el ser, pero porque el ser es un momento, un acto, de lo ya real, no porque el ser sea aquello que primariamente y formalmente caracteriza a la intelección humana. La actualidad del ser en el *Da* de la comprensión se funda en la previa actualidad del ser en la realidad. Por consiguiente, lo que formalmente caracteriza al hombre no es la comprensión del ser, sino el modo de aprehensión de las cosas. Y con ello no me estoy refiriendo a la aprehensión como acto de una "facultad", es decir, no estoy incardinando una vez más, como diría Heidegger, el problema del ser en la "subjetividad", porque aquí tomo "aprehensión" no κατά δύναμιν [katá dýnamin], sino καθ'ἐνέργειαν [kath'énérgēian].

Pues bien, si el hombre no tuviera más que una aprehensión estimúlica no podría hablarse de ser. Solo puede hablarse de ser en la medida en que hay aprehensión y presentación de cosas como reales. Por tanto, lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es "comprensión del ser", sino "aprehensión de realidad". ¿Cuál es la índole de esta aprehensión? EN el puro sentir, las cosas están aprehendidas y se hallan presentes tan solo como estímulos; y este puro sentir es lo que constituye formalmente la animalidad. Pero la intelección pura consiste en aprehender y en que está presentes las cosas como realidad.

El hombre no intelige puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de la realidad) es intelectual, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente; ambas expresiones dicen lo mismo. Por consiguiente, lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente.

El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea *Da-sein*, sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales, como

reales, "ya" son de por sí. El *primum cognitum*, el primer inteligible no es el ser sino la 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", sino es morada y pastor del ser, sino que es "animal de realidades". Y, repito, tomo aquí esta expresión καθ'ἐνέργειαν [kath'énérgeian].

En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es comprensor del ser. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y solo la conciencia, como ente en el cual y solo 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 del φαίνεσθαι [phaínesthai], 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 las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión el 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 solo es "respectivamente"; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y solo la realidad lo que tiene sustantividad. [...]

Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque realidad sea un tipo de ser, como Kant y Heidegger pretenden, sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad "ulterior" de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 451-453]



«Y, efectivamente, por el mero hecho de estar aprehendiendo las cosas en tanto que realidad el hombre se encuentra, en primer lugar, atenido a la realidad. No se encuentra solamente en cosas –verdes, rojas o amarillas, blancas, pesadas, grandes o chicas– sino se encuentra *en la realidad*. Podrán pasar todas esas cosas, pero el hombre se encuentra ya inexorablemente, de por vida, atenido a la realidad.

Atenido a la realidad, pero, además, en segundo lugar, henchido de realidad. Tan henchido, que nada, ni tan siquiera lo irreal, se inscribe fuera de lo real.

Atenido a y henchido de realidad, pero además arrastrado por lo real, y arrastrado físicamente.

Ahora, ninguno de estos tres caracteres constituye formalmente la distinción misma entre el carácter de realidad y sus contenidos. Si me escuchara Heidegger, a él no le parecería bien lo que digo, pero, a última hora, diría que es un poco lo que ha dicho en *Sein und Zeit*, que en la trascendencia del existir humano acontece la diferencia entre el ser y los entes.

Pero yo digo justamente al revés: que eso acontece, precisamente porque el hombre está primariamente aprehendiendo la realidad en un acto intelectual. El fundamento del hombre consiste en estar atendido a la realidad, henchido de ella y arrastrado por ella. Es un fundamento que está anclado justamente en la realidad en cuanto tal; lo cual de alguna manera –aunque *in re* sea idéntico a sus contenidos–, por su variedad, da pie forzosamente a que la inteligencia pueda y tenga que hacer lo que acabamos de describir.

El resultado es entonces que se crea una especie de gran ámbito de realidad –si atiendo a la pura realidad en cuanto tal– que abarca todo lo real y que abarca también todo lo irreal. De forma que esto irreal se inscribe, exactamente como lo real, dentro del ámbito de realidad.

La mera distinción entre el carácter de realidad y su contenido se torna justamente en el acto intelectual en algo distinto, en la creación del ámbito, el ámbito de la realidad, donde el hombre va a incardinar no solamente las cosas que realmente percibe, sino justamente las cosas que el hombre crea. Es el ámbito real de la irrealización.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 65-66]



«Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser (*SuZ*, § 18 y § 31, pp. 85 y 147) –dejemos de lado el término *ser*, del que ya hablamos con anterioridad–. Pero ¿es verdad que el hombre está abierto a las cosas primariamente por comprensión? Toda comprensión es un acto de inteligencia –Heidegger no emplea este vocabulario, pero no importa para el caso–. De esto no hay duda ninguna. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es inteligencia intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente. Ahora bien, lo propio de la inteligencia sentiente, como de todo sentir, es aprehender la cosa en impresión, en este caso en impresión de realidad. La unidad de esos dos momentos, la impresión y la realidad, constituye la inteligencia sentiente: inteligencia, porque es realidad; sentiente, porque es impresión. Siente el hombre la realidad en su intelección sentiente bajo la forma de impresión de realidad.

Por impresión, pues, y no por comprensión, es como el hombre está primariamente abierto a sí mismo y al resto de las cosas. Esta es la diferencia que hay entre una esencia cerrada y una esencia abierta, entre una esencia que no es más que en sí y una esencia que es apertura.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 195-196]



«El tiempo es algo más radical que la línea temporal. Porque el tiempo es línea temporal por ser línea procesual. Ahora bien, lo radical no está en el transcurso procesual de lo real, sino en que el transcurso mismo lo sea de una realidad, la cual por tanto es procesual *como realidad*. Entonces lo real como real es algo que *está realizándose*. Esta expresión no significa que las cosas son formalmente *procesos de realidad*, sino que son *realidad en proceso*. El gerundio no tiene entonces sentido cursivo, esto es, de transcurrencia, sino que cobra su sentido posiblemente etimológico de participio presente. Con lo cual la línea de su transcurso *temporal* está fundada en que la cosa misma es de índole *temporal*. Sólo porque las cosas son tempóreas transcurren temporalmente. Es la diferencia esencial entre temporalidad de un transcurso y temporeidad de lo real. Entonces, el tiempo no es *línea de transcurso*, sino *modo de las cosas*. Pero ¿qué modo? Esta es la cuestión. Es el problema del *concepto modal del tiempo*.

Ciertamente no es un modo de realidad. Lo real en proceso es procesualmente en cada fase suya lo que es y como es, y nada más. Pero en virtud de su realidad, toda cosa real lo es en respectividad a todo lo real en cuanto real. Y esta respectividad es lo que he llamado Mundo. Lo real, por ser actualmente real, tiene entonces una *ulterior* actualidad, la actualidad en el Mundo. Y esta actualidad ulterior es justo lo que llamamos *ser*. Y como lo real está realizándose, resulta que su actualidad mundanal, su *ser*, *está siendo*. Y esto es la temporeidad del ser. La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el Mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser. El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurrencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo. Frente a la filosofía clásica, tanto antigua como moderna, hay que afirmar que el ser en cuanto tal y formalmente considerado tiene estructura; no es *huero* ser. Y esta estructura es temporeidad.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 254-255]



«¿Qué significa ahí *ser*?

La palabra *ser* es a la vez afortunada y desdichada: Afortunada, porque puso en conmoción y movimiento a toda la especulación filosófica **griega**,

y algo, muy poco, a la especulación **india**. Pero desafortunada, porque uno llega a creer que las formas conceptuales objetivas de la mente por lo menos se traslucen todas ellas en el lenguaje. Entonces hay alguna observación que hacer. La primera: ¿es verdad que todas las lenguas poseen el verbo ser? A lo que se ha de contestar, como saben los lingüistas, que no.

Hay lenguas, muy elementales, por cierto, que expresan distintos aspectos de lo que nosotros llamamos ser con verbos completamente distintos, a los que yo llamaría *verbos de realidad*. Los lingüistas observan que no se trata de que tengan un concepto de ser que lo expresan con muchos verbos, sino sencillamente que no tienen concepto del ser. Será un defecto del orden que se quiera, pero no es un defecto para entenderse con las realidades, que es lo que esas lenguas pretenden. Es más que problemática esa forma de pensar de las lenguas indoeuropeas. Ya las lenguas semíticas son un problema en este respecto, al menos el hebreo y el arameo. Las lenguas indoeuropeas se han incrustado en nuestra mente, pero no hasta el extremo de que no haya formas sintácticas que expresen la nuda realidad sin alusión al ser. Así sucede con la frase nominal. Por ejemplo, cuando se dice «para verdades, el tiempo», ¿dónde está ahí el verbo ser? En ninguna parte. La frase nominal no es una frase donde hay una elipsis del ser. Puede haber frases con verbo ser que luego constituyen una elipsis, sobre todo cuando la lengua está desarrollada, por ejemplo, en cierta época del griego clásico, en el griego ya formado o en el sánscrito clásico. Pero primariamente hay muchísimas frases nominales en que no hay un verbo ser sobreentendido. No se sobreentiende, por ejemplo, cuando se dice «esto, blanco». Ahí se expresa la realidad, la nuda realidad, sin verbo ser. Y un ejemplo tenaz y grave de esa forma no elíptica es precisamente la forma de la institución de la Eucaristía por parte de Cristo. Decimos: esto es mi cuerpo, *toúto mon estín tó sóma*. Naturalmente, Cristo no lo dijo con el verbo ser sino con la frase nominal en arameo: *da gufí*, «esto, mi carne». Expresó la realidad de su presencia con más fuerza que con cualquier forma del verbo ser del planeta, aunque Suárez diga en algún sitio, comentando a los protestantes de su tiempo, que, si hubiera querido con toda claridad, cómo lo hubiera dicho mejor que empleando el verbo ser. Evidentemente. Hay, pues, la frase nominal, que expresa la realidad, la nuda realidad, con una fuerza directa, sin pasar por el rodeo del ser. La **Escolástica**, heredera en este punto y sistematizadora de **Aristóteles**, llevó el problema del ser por tres dimensiones distintas. Por un lado, el ser que aparece en las frases predicativas es el que llamaríamos **copulativo**. Decimos que A es B. Pero asimismo pensó siempre la Escolástica que decir que A es B supone de una y otra manera el ser de la A y el de la B. Lo cual retrotrae el problema del ser copulativo a un ser anterior que, sin compromiso mayor, puede llamarse y se ha llamado el ser **sustantivo**: aquello que es la A y aquello que es la B. En «este papel es blanco», afirmamos que este papel y su blancura son seres. La afirmación consistiría en decir que esto, que es papel, tiene, además de su ser, el ser de lo blanco.

Ahora bien, esta explicación es lo bastante compleja para que uno se pregunte si es eso realmente lo que tengo en la cabeza cuando digo que este papel es blanco. Ahí el ser copulativo es un útil gramatical que, sin duda ninguna, tiene un sentido – esto es lo que hay que decir a los lingüistas, que se saltan generalmente esta consideración – que habrá que averiguar, pero que, ciertamente, es un sentido derivado de aquello que entendemos por el ser, si de ser se quiere hablar, de la A y de la B. [...]

Ahora bien, decía que no es claro que el ser copulativo exprese la *symploké* o conexión de dos seres en un ser, el ser de la A y el ser de la B y la complejidad en un sólo ser, que es AB. Esto es asaz complicado.

Lo menos que hay que decir es que el ser copulativo se funda en el ser sustantivo. Sí, es cierto, pero con tal que nos entendamos sobre qué es eso del ser sustantivo. Reaparece aquí una tesis de **Heidegger** que, en definitiva, ha tomado de la **Escolástica** y de los **griegos**: pensar que el ser es la condición misma para la aprehensión de las cosas sustantivas, y que, por consiguiente, si lo comparamos – como los griegos hacían desde los tiempos de Parménides – con la luz, el *phós*, habría que decir que sólo vemos las cosas a la claridad de la luz, es decir, a la claridad del ser (Cf. *SuZ*, §7, p. 28). Sí, a menos que uno piense un poco más detenidamente en las cosas. En primer lugar, 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 fuera así, ¿de dónde se iba a mantener la claridad montada sobre sí misma?

Así, pues, cuando yo conozco una cosa y digo de ella que es un ser sustantivo, que tiene una realidad sustantiva, ¿qué es lo que quiero decir?, ¿llamo ser sustantivo – un trozo de hierro, por ejemplo – a tener determinado peso, estructura química, resistencia, dureza, conductividad eléctrica, etc.? ¿Eso es el ser del hierro? No, eso es el hierro a secas, emplee o no el verbo ser, según los idiomas que yo maneje. Eso no es ser. El ser se parece mucho más a lo que pudiera expresarse objetivamente cuando digo: lo que es esto es hierro. Por tanto, ¿cabe alguna duda sobre que **el ser** aparece como una especie de reactualización de lo que la cosa sustantivamente es en sí misma como realidad respecto de las demás cosas que hay en el mundo? Entonces digo: esto es hierro, tiene el ser del hierro. Ese es **el ser sustantivo**. Al decir que el hierro es, este verbo sustantivo no significa ni esencia ni existencia, sino una *acción* – *sit venia verbo* – que consiste en **afirmar la realidad como siendo**. Pero el ser sustantivo es

un acto segundo; por lo menos, un acto ulterior respecto de la sustantividad entendida como nuda realidad. Es, justamente, la función del brillo como claridad.

Por eso me parece desde hace bastante tiempo, y no he logrado cambiar demasiado de opinión, que no se puede hablar de **esse reale**, sino de **realitas in essendo**, la realidad en ser, que no es lo mismo que la realidad sin más. Cuando Aristóteles dice que el *ón* no añade nada al *ánthropos*, hace del *áinei* un concepto que, por no añadir nada al *ánthropos*, Kant podría llamar con razón un concepto vacío. Pero esa vaciedad es la oquedad en que se inscribe la respectividad del hombre a las demás cosas, es decir, el ser como actualidad en la respectividad. No es lo mismo realidad y ser ni aun tratándose de **Dios**, que, por ser irrespectivo, **no tendría ser**. Es, sin embargo, realidad esencial. Por eso los primeros teólogos platónicos llamaban a Dios el *pró ón*, lo anterior al ser. No decían que fuera el ser en sí mismo.

Pero no sólo eso, sino que además hay en la realidad conexiones. Pongamos por caso la conexión causal de las cosas entre sí, que en función transcendental tiene carácter de ser, ser que, sin embargo, no se identifica sin más con la conexión causal en que existen. Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del cambio o la mutación: es una cosa obvia que las cosas existen las unas antes y después de las otras por razón del desarrollo, del despliegue de un acto causal. Ahora bien, ese mismo cambio en tanto que modo de ser, justamente como actualidad en el mundo, es una cosa notoriamente distinta de la conexión causal: es justo lo que llamamos **tiempo**.

Como lo reconocían ya los escolásticos, el tiempo no es el decurso de un antes y un después, sino que es el modo de ser de aquello que, por sus razones causales y sus conexiones intrínsecas y físicas, está incurso y es en el modo de esa conexión. El tiempo no consiste en que las cosas pasen y dejen de ser, sino en que unas cosas dejan de ser para ser otras. [...] Naturalmente, la Escolástica no tiene la idea del ser que yo he expuesto aquí. Manteniendo esa idea, digo que **el tiempo** es justamente un modo de ser entendido como una actualidad de las cosas en el mundo. No me parece que la experiencia contradiga esta concepción. El que las cosas estén en conexión causal en un cosmos es un problema. El que su venir y estar en el mundo, que es lo que llamamos el ser, tenga esta **condición de entidad ontológica fluente**, eso se juntamente **el tiempo**: es el modo de la actualidad de la cosa en el mundo.

Por eso no sólo debe distinguirse, como tantas veces ha hecho **Heidegger**, y en eso consiste una de las fuerzas de su pensamiento, el ser y el ente, sino que – a mi modo de ver – hay que distinguir **el ser, el ente y la realidad**. La realidad no es idéntica sin más con el ser pero tampoco con el ente. Porque el ente es la realidad en tanto en cuanto se la considera desde el punto de vista del ser, mas allí donde todavía no hubiera ser, o se prescindiera de él, la realidad no sería ni *ente*. Ahora bien, ¿esto es un

factum brutum? No. Es justamente **la realidad primera y radical** sin la cual no habría cuestión. Es la realidad sustantiva misma. El **ser** es un acto ulterior a lo real en tanto que real, como es ulterior la actualidad en el mundo respecto de la nuda realidad que en él es actual. En mi impresión de realidad coinciden *in re* ambas cosas, si se quiere, materialmente, pero en manera alguna coinciden formalmente. Por eso no es verdad que el ser – como pretende 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 en manera alguna. Las cosas tienen un ser independientemente de todo *Dasein*, si bien no habría una **inteligencia** capaz de hacer la distinción entre los dos aspectos de la actualidad de lo real. Pero lo que existiría entonces no es el ser sino el ser *en tanto que ser*. Este momento reduplicativo es lo que la **inteligencia** añade; y lo añade porque mi inteligencia forma parte del mundo, porque está respectivamente vertida a las demás cosas en la nuda realidad de mi acto intelectual y de mi facultad intelectual. En esa versión, por ser en una u otra forma actualizadora de toda otra realidad, en tanto en cuanto esta otra realidad se actualiza forma y expresivamente en su respectividad respecto de mí, surge en mi inteligencia eso que he llamado **el ser copulativo**, el cual tiene con el ser sustantivo una cierta unidad, porque el ser copulativo es la actualidad de la realidad en mi inteligencia, respectivamente a ella, y el ser sustantivo es – si se me permite expresarlo así – esa especie de refluencia auto-afirmativa que la realidad sustantiva tiene respecto de las cosas en el mundo, anteriormente a toda afirmación, en su respectividad mundanal. Refluye en cierto modo la actualidad del mundo sobre la cosa que es actual en él. Es esta especie de reflujo o reflexión a lo que llamamos **el ser sustantivo**. Así pues, el ser sustantivo y el ser copulativo tienen una interna, una intrínseca unidad que merecía estudiarse metafísicamente. Pero esa unidad les viene de que no son sino dos aspectos de algo que es unitario: **la actualidad en la respectividad mundanal en cuanto tal**.

Por esto puede y debe detenerse nuestra atención sobre **lo que ha pasado con la realidad y el ser en la historia de la filosofía**.

Dicho así, un poco dialécticamente, uno puede tomar la postura de que es lo mismo el ser y la realidad. Si así fuera, nos encontraríamos con la idea del **esse reale**. Ya he expuesto por qué razón no me parece aceptable: es **realitas in essendo** en un acto ulterior, pero en sí mismo y formalmente el **esse** no es **reale**, ni la **realitas** es sin más **esse** – veremos enseguida la grave consecuencia a que nos llevaría esto -. Puedo pensar, desde luego, que la identidad de la realidad y el ser se expresa en forma similar a como la realidad es delante del hombre. El **idealismo empírico** nos diría **esse est percipi**, el ser consiste en ser percibido. Pero que la realidad no tenga tal vez realidad ulterior a la que tiene en el momento de mi percepción, no autoriza a decir que su ser consista en ser percibido, sino que habría que decir que es la función trascendental que *tiene* la realidad percibida de la cosa, lo cual es otra historia.

Puede pensarse que la presencia de la realidad idéntica al ser no es la percepción, sino que es la razón. Es la tesis del **racionalismo**. Entonces **esse es concipi**, el ser consiste en ser percibido. **Mente concipio**: concibiendo con la mente es como sé lo que las cosas son, no simplemente ateniéndome a lo que la fugaz percepción me presenta a los sentidos. Porque se podría pensar que **el ser y la realidad son distintos**. Sí, pero según se entienda esta distinción. Por ejemplo, pensando que la realidad pertenece a un orden de cosas en sí que queda al margen, o por lo menos incontrolada, del mundo de la objetividad – fue la tesis de **Kant** -, y en ese caso **esse es poni**, el ser consiste en ser posición. Ciertamente, Kant no pretende, como pretenderá **Hegel**, que la inteligencia produzca en una u otra forma las cosas. En manera alguna. Pero sí que pone a las cosas como objeto, y el ser es para **Kant** lo que las cosas tienen de objeto. La diferencia que hay entre el **ser** y la **realidad** es la diferencia que hay entre **objeto** y **cosa en sí**, en definitiva, entre **fenómeno** y **númeno**. Ahora bien, podría pensarse asimismo que son distintos pero en otra forma: lo que llamamos el ser es justamente el acontecer de las cosas a la luz estática de la temporalidad 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 primero. Esto no es una ocurrencia mía, sino que lo dice temáticamente en su libro. 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* (SuZ, § 43m p. 201), la realidad no solamente es un modo de ser entre otros, 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* – me parece que Gaos lo ha traducido por *amanual* [no, Gaos tradujo el “ser a la mano”]-. Así pues, **Heidegger** piensa dos cosas. Primera, que la realidad no es la forma radical 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*. Ahora bien, esto es – a mi modo ver y después de lo dicho – temáticamente inadmisibles.

En primer lugar, porque **la realidad no es un modo de ser, sino que, justamente al revés, el ser es un acto ulterior de lo real**. Y en segundo lugar, como modo de ser, **el ser sustantivo es primario** respecto d todos los demás modos.

Sucede que **Heidegger**, de una manera inconsiderada, toma la vía de los **fenomenólogos**, que creen que lo que veo y las cosas con que me encuentro primariamente en un edificio son las paredes, las puertas, las habitaciones, los tubos de la calefacción, etc. Todo eso es verdad desde cierto punto de vista, pero lo que llamamos **mi función perceptiva**, mi visión, mi audición y mi tacto, ¿me hacen presente eso que llamamos una puerta

o una mesa? Lo que hacen presentes son cosas. Más tarde, sé o no sé – o me han enseñado – que son una puerta o una mesa. Eso es distinto. Pero ver como ver, ¿yo veo una mesa? No, veo la cosa que es mesa.

La realidad, como quiera que sea, no sólo no es un modo de ser, sino que está allende el ser en cuanto tal, como fundamento de éste, precisamente porque **el ser es un acto ulterior de lo real en tanto que real**. Ahora bien, este ser, es decir, la actualidad de la cosa en el mundo, es el fundamento de la complejidad de los **transcendentales complejos**. Y por ser cada cosa en el mundo, es por lo que se halla vertida transcendentamente a las demás. El *verum*, el *bonum* y el *aliquid* no sólo no son momentos directos de la realidad, sino que son momentos del ser de la realidad, es decir, de la actualidad de la realidad sustantiva en esa respectividad que llamamos **mundo**.

Por eso habría que decir que el **orden transcendental** está compuesto o integrado, en primer lugar, por un transcendental, si se me permite la expresión, llamado **simple**, que es la *res* en su nuda realidad sustantiva, constitucionada y dimensionada, y, en segundo lugar, por un **sistema de transcendentales complejos**, fundados en –dejemos el transcendental disyunto para no complicar la cuestión– ese transcendental complejo que llamamos **mundo**. La actualidad de la *res*, de la nuda realidad en ese mundo es lo que llamamos *ser* y, precisamente porque **el ser es una actualidad en una respectividad, cada realidad es como ser, constitutivamente**, un *aliquid*, un *verum*, y un *bonum*.

El ente en cuanto tal y como nuda realidad, sin más, no está vertido directamente a una inteligencia y a una voluntad. Mas sucede que, si hay una inteligencia y una voluntad que forman parte de ese mundo, la actualidad del ser de esta inteligencia y de esa voluntad en las cosas es lo que puede conferir a estas realidades el carácter de *aliquid*, de *verum* y de *bonum*.

Sin embargo, no se piense que con esto ha terminado el orden transcendental. En él hay todavía algo más. De ello hablaremos en las páginas que siguen.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 144-155]



«El problema está en que se nos diga en qué consiste el carácter primario de esas cosas con que el hombre tiene que habérselas, vérselas.

Por lo pronto, se pudiera pensar que estas cosas son las cosas que están ahí; este vaso, esta luz, este sol, etc. La filosofía contemporánea, desde Heidegger, ha venido descalificando radicalmente esta concepción primaria y fundamental del mundo perceptivo. Para Heidegger, las cosas no son primariamente algo *Vorhanden*, sino algo *Zuhanden*: no las cosas que están ahí, sino las cosas para que el hombre viva de una cierta manera con ellas.

El sol se nos aparecería como aquello, por ejemplo, que sirve para tomar un baño de sol, y por una reducción nos aparece como algo que está ahí. En la medida en que las cosas con que el hombre hace su vida puedan presentar fallos, presentan facetas que al hombre le eran insospechadas y que resisten al mero *Zuhanden*; esta resistencia le coloca al hombre en la necesidad de actuar su entender; y en ese acto nos aparece realmente la realidad física de lo que es lo *Vorhanden*, lo que está ahí.

Esta interpretación de las cosas, que apunta directamente a la vida del hombre, es innegable. Pero esto no quiere decir que sea lo primero. Tomemos, efectivamente, un vaso de agua que sirve para beber, un martillo que sirve para clavar; Heidegger nos dirá que el ser de las cosas como *Zuhanden* es precisamente el ser *Zeug*, palabra que en alemán mismo tiene mala significación unívoca (*Werk-Zeug* sería instrumento, un *Zeug* para una obra); implicaría hacer de un instrumento lo que tiene de específicamente instrumental en su relación a un modo de ser del hombre. Heidegger nos dice que el primer sentido de lo que las cosas son es ser *Zeug*, el ser *Zuhanden*; por ejemplo, un martillo es algo para clavar y no un conglomerado de moléculas, etc. Uno se pregunta si esto es exacto. Cuando uno tiene un martillo, ¿se limita a tener algo "para clavar", o mejor aún, se limita al "para clavar"? O, más bien, ¿no tiene *algo* que es para clavar, *algo en lo que va incluso el momento de realidad*? En el tropiezo con lo más instrumental del planeta, *el hombre tropieza efectivamente con la realidad*. Será una realidad que el hombre piensa que es para clavar y que se agota en el clavar, pero empieza por ser realidad. En el instrumento más instrumental del universo, en el útil más utilizable, hay como base de su sentido de *Zeug* un núcleo de realidad irreductible, el algo con que efectivamente me encuentro. Me encuentro con una realidad para clavar, me encuentro con un núcleo inmanente interno a todo *Vorhanden* y sin lo cual no cabría hablar de *Zeug*. El *Zeug* es dimensión importante de la vida, pero es anteriormente dimensión de la realidad, que como tal realidad es encontrada en lo que es. [...]

Lo único que quiero decir es que la escisión entre *Zeug* y *Vorhanden* no es primaria; lo primario es la realidad, y esa realidad presente al hombre tiene un ser, y por tenerlo no puede carecer de sentido, de ser un *Zuhanden* o *Vorhanden*. Pero el *sentido* se funda en el *ser* y el *ser* se funda en la *realidad*. Todas las modificaciones del ser están montadas sobre un ser que lo es de la realidad. La *realidad* es primaria respecto de todo *Zeug* y todo *Vorhanden*, porque es primaria respecto del ser. Lo que ocurre es que ninguna intelección de la realidad puede tenerse sino desde el punto de vista de algo que el hombre quiere hacer. Dejando que las cosas sean como son, miradas desde lo que el hombre quiere hacer, es como aparece su sentido.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 326-327]

COMENTARIOS

Bosquejo biográfico del joven Heidegger

Heidegger realizó sus estudios de secundaria en los pequeños seminarios de Constanza (1903-1906) y Friburgo (1906-1909). Durante el verano de 1907, el padre Conrad Gröber, director del seminario de Constanza y futuro arzobispo de Friburgo, le deja la tesis de 1862 de Franz Brentano, *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles*. Heidegger afirmó más tarde que ese libro fue su "primera guía a través de la filosofía griega" y que le conduciría a la lectura de Aristóteles. Según él mismo, la célebre sentencia aristotélica "el ser se dice de muchas maneras" fue decisiva en su manera de pensar. En 1909 se lee las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl y en septiembre de ese mismo año entra como novicio en la Compañía de Jesús en Tisis, cerca de Feldkirch (localidad austriaca fronteriza con Suiza), que abandona en octubre por razones de salud. Entra en el seminario de Friburgo durante el invierno de 1909. En 1911 sufre de nuevo problemas cardíacos, por lo que los responsables dudan de su capacidad para ejercer el sacerdocio. Finalmente, Heidegger decide renunciar al sacerdocio, pues prefiere la Filosofía a la Teología. Entre 1911 y 1912 se inscribe como profesor de Matemáticas, Física y Química para conseguir estabilidad financiera mientras prosigue sus estudios de Filosofía.

Heinrich Finke, reconocido investigador de los concilios medievales y conocedor de la historia española, fue un enérgico promotor de jóvenes talentos católicos. Finke tomó bajo su protección al gran talento filosófico Heidegger. En noviembre de 1913, Finke instó a Heidegger a que hiciera un trabajo sobre la historia de la filosofía, mientras que Heidegger realmente quería investigar "la esencia lógica del concepto de número" en el contexto de sus estudios matemáticos y científicos. Pero bajo la enérgica presión de Finke, se ocupó del tema de "Duns Scotus", no de muy buena gana, ya que hubiera preferido trabajar en la lógica del concepto de número, una temática que le era muy familiar a Heidegger, que dominaba las matemáticas superiores.

En 1913 presenta Heidegger su tesis doctoral sobre *Doctrina del juicio en el psicologismo* y se doctora en julio del mismo año. En 1915 pronuncia la conferencia *El concepto de verdad en la filosofía moderna*. Tuvo una breve tentativa de regresar al sacerdocio, aunque decidió abandonar definitivamente la religión al afirmar que es incompatible con la filosofía.

El 31 de julio de 1915 adquiere la capacitación para la docencia, después de haber presentado su tesis de habilitación dirigida por el neokantiano Heinrich Rickert: *Tratado de las categorías y de la significación en Juan Duns Escoto*. Su lección inaugural lleva por título *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. En el currículum que Heidegger presenta para la habilitación dice:

«El estudio de Fichte y Hegel, el estudio en profundidad de los “Límites de la formación de conceptos científicos” de Rickert y las investigaciones de Dilthey me hicieron perder para siempre mi aversión a la historia, alimentada por mi afición por las matemáticas. Reconocí que la filosofía no debe orientarse unilateralmente, ni a las matemáticas y las ciencias naturales, ni a la historia, aunque esta última como historia de las ideas puede fecundar la filosofía incomparablemente más. [...] Así surgió mi investigación sobre las categorías y la teoría del significado de Duns Scotus, que me dio ocasión de hacer una presentación completa de la lógica y la psicología medievales a la luz de la fenomenología moderna.» [Publicado por Hugo Otto en 1984: „Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium“, *Freiburger Diözesan-Archiv*, Nr. 104, S. 315-325]

En otoño de 1916 Heidegger se convierte en asistente personal de Edmund Husserl y ambos profundizan en la investigación fenomenológica. Sin embargo, entre 1923 y 1927 se aleja de los nuevos trabajos de su maestro, que considera obsoletos tras su giro hacia el cartesianismo; no obstante, sigue admirando las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Husserl había tomado de Brentano la idea de la intencionalidad como constitutivo esencial de los fenómenos psíquicos, mientras que Heidegger comenzó su contacto con Aristóteles a través de la tesis doctoral de Brentano sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles. Tras la temprana lectura de la tesis de Brentano, Heidegger se preguntó: si, según Aristóteles, *el ente se dice de muchas maneras*, tiene que haber un sentido fundamental para el ser de todos los entes. El objetivo de Heidegger no era fundar la metafísica sobre nuevos supuestos, sino diferenciar la metafísica de la ontología: si el ente se dice de muchas maneras, la filosofía tiene que buscar cuál es el verdadero sentido del ser de los entes. Para ello hay que comenzar a diferenciar el *Ser del ente*: es la *diferencia ontológica*. La filosofía hasta ahora se había ocupado solo de los entes creados y del ente Supremo y creador, Dios, ha sido una “*onto-teología*” que se caracteriza por el “*olvido del ser*”. Heidegger quiere esbozar una “*ontología fundamental*” que tenga en cuenta la diferencia ontológica. [Justo Fernández López]



«La «lógica» que justifica semejante privilegio [de la lengua alemana] es insólita, naturalmente única, pero irrefutable también y confiada a una especie de paradoja cuya formalización merecería un desarrollo más amplio. Requiere, dependiendo del humor, las consideraciones más serias o las más divertidas. (Esto es lo que me gusta en Heidegger. Cuando pienso en él, cuando lo leo, soy sensible a estas dos vibraciones a la vez. Resulta siempre terriblemente peligroso y locamente divertido, ciertamente grave y algo cómico).»

[Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1989.]

•

Martin Heidegger cierra *La pregunta por la técnica* ("Die Frage nach der Technik", *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, Frankfurt, 2000, p. 36) con la famosa declaración: *Pues el preguntar es la piedad del pensamiento* ("Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens").

•

Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger

[Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996]

SPIEGEL: Vd. ve con toda claridad, y así lo ha expresado en su obra, un movimiento universal que conduce o ha conducido ya al Estado tecnológico absoluto.

HEIDEGGER: ¡Sí! Pero justamente el Estado técnico corresponde poquísimamente al mundo y la sociedad determinados por la esencia de la técnica. Frente al poder de la técnica, el Estado técnico sería su más servil y ciego esbirro.

SPIEGEL: Bien. Pero ahora se plantea la cuestión: ¿puede el individuo influir aún en esa maraña de necesidades inevitables, o puede influir la filosofía, o ambos a la vez, en la medida en que la filosofía lleva a una determinada acción a uno o a muchos individuos?

HEIDEGGER: Con esta pregunta volvemos al comienzo de nuestra conversación. Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.

SPIEGEL: ¿Hay una relación entre su pensamiento y la venida de ese dios? ¿Hay entre ellos, a su juicio, una relación causal? ¿Cree Vd. que podemos traer al dios con el pensamiento?

HEIDEGGER: No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos es preparar la disposición para esperararlo.

SPIEGEL: Pero, ¿podemos ayudar a ello?

HEIDEGGER: Preparar esa disposición sería la primera ayuda. El mundo no es lo que es y como es por el hombre, pero tampoco puede serlo sin él. Esto guarda relación, en mi opinión, con que lo que yo denomino «el ser» - usando una palabra que viene de muy antiguo, equívoca y hoy ya gastada-

necesita del hombre, que el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la «im-posición» (Ge-stell). Este nombre, malentendido con facilidad por los primeros oyentes, remite lo que dice, rectamente entendido, a la más íntima historia de la metafísica, que aún hoy determina nuestra existencia. El imperio de la «im-posición» significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin.

SPIEGEL: En otros tiempos -y no sólo en otros- se ha pensado que de todos modos la filosofía actúa indirectamente con frecuencia, directamente rara vez, pero que podría actuar indirectamente muchas veces, que ha ayudado a que irrumpieran nuevas corrientes. [...] Y cuando Vd. dice que la filosofía ha muerto, que ya no existe, ¿se incluye en ello la idea de que este efecto de la filosofía, aunque alguna vez se dio, hoy ya no se da?

HEIDEGGER: Lo acabo de decir: mediante otro pensamiento es posible un efecto indirecto, pero ninguno directo, como si el pensamiento pudiera ser la causa de un cambio del estado de cosas del mundo.

SPIEGEL: Discúlpennos, no queremos filosofar, de lo que no somos capaces, pero estamos en el punto en que convergen política y filosofía, por lo cual le pedimos que nos perdone, si le arrastramos ahora a un diálogo sobre ello. Vd. ha dicho exactamente que la filosofía y el individuo no pueden hacer otra cosa que...

HEIDEGGER: ...ese preparar la disposición de mantenerse abiertos para la llegada o la ausencia del dios. La experiencia de esa ausencia no es algo negativo, sino una liberación para el hombre de lo que en Ser y Tiempo llamé la caída en el ente. A ese preparar la mencionada disposición pertenece la reflexión sobre lo que hoy hay.

SPIEGEL: Pero en realidad aún tendría que venir el famoso impulso exterior, un dios o lo que sea. Así pues, el pensamiento, por su cuenta y bastándose a sí mismo, ¿ya no puede hoy producir efectos? En otra época los produjo, en opinión de los que en ella vivían y, creo yo, en la nuestra.

HEIDEGGER: Pero no de forma directa.

SPIEGEL: Hemos nombrado ya a Kant, Hegel y Marx como grandes incitadores. Pero también de Leibniz han partido impulsos para el desarrollo de la física moderna y, con ello, para el surgimiento del mundo moderno. Creemos -lo ha dicho antes- que Vd. no cuenta ya hoy con tales efectos.

HEIDEGGER: En el sentido de la filosofía, ya no. El papel que la filosofía ha tenido hasta ahora lo han asumido hoy las ciencias. Para esclarecer suficientemente el «efecto» del pensamiento tendríamos que dilucidar más detenidamente qué significan aquí efecto y acción de producir. Sería necesario distinguir cuidadosamente entre ocasión, impulso, fomento, ayuda, impedimento y cooperación. Pero sólo lograremos la dimensión adecuada para estas distinciones cuando hayamos dilucidado suficientemente el principio de razón. La filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología.

SPIEGEL: ¿Y quién ocupa ahora el puesto de la filosofía?

HEIDEGGER: La cibernética.

SPIEGEL: ¿O la devoción, que se mantiene abierta?

HEIDEGGER: Pero eso ya no es filosofía.

SPIEGEL: ¿Qué es entonces?

HEIDEGGER: Yo lo llamo el otro pensar.

SPIEGEL: Vd. lo llama el otro pensar. ¿Podría formularlo un poco más claramente?

HEIDEGGER: ¿Ha pensado Vd. en la frase con la que acaba mi conferencia «La cuestión de la técnica»: «Preguntar es la devoción del pensamiento»?

SPIEGEL: Hemos encontrado en el curso sobre Nietzsche una frase iluminadora. Dice Vd.: «Como en el pensamiento filosófico domina la más alta vinculación posible, por ello todos los grandes pensadores piensan lo mismo. Pero este “lo mismo” es tan fundamental y rico que nunca un individuo lo agota, sino que cada uno se vincula a los otros cada vez más rigurosamente». Sin embargo, precisamente este edificio filosófico parece, en su opinión, haber llegado a su fin.

HEIDEGGER: Ha llegado a su fin, pero no ha desaparecido, sino que se hace presente de nuevo en el diálogo. Todo mi trabajo en los cursos y seminarios de los últimos treinta años sólo ha sido, en lo fundamental, interpretación de la filosofía occidental. El retorno a las bases históricas del pensamiento, repensar las cuestiones todavía no cuestionadas desde la filosofía griega, no es disolver la tradición. Pero sí afirmo: el modo de pensar de la metafísica tradicional, que ha acabado con Nietzsche, no ofrece ya posibilidad alguna de experimentar con el pensamiento la era técnica que ahora comienza.



«En el interior del pensamiento, no hay nada verificable que pueda preparar o contribuir a determinar qué es lo que sucede con la fe y con la gracia. Si la fe llegara a interpelarme de esta manera, cerraría mi taller. Por supuesto, en el interior de la dimensión de la fe se continúa todavía pensando; pero el pensamiento como tal ya no tiene objeto».

[Martin Heidegger, en Informe de una sesión de la Academia evangélica en Hofgeismar, diciembre de 1953, trad. por J. Greisch, en *Heidegger et la question de Dieu*, p. 335.]



¿Qué quiere decir “evitar” en Heidegger?

«Podríamos enzarzarnos aquí en la redacción de un capítulo destinado a otro libro. Me imagino el título: ¿Cómo no hablar? ¿Qué quiere decir «evitar», en Heidegger particularmente? pues no se trata necesariamente de la evitación o de la denegación. Estas últimas categorías son insuficientes en la medida en que el discurso que habitualmente las utiliza, por ejemplo, el discurso del psicoanálisis, no toma en cuenta la economía del *vermeiden*, en aquellos lugares en que afronta la pregunta por el ser. De esta utilización, y es lo menos que podemos decir, estamos muy lejos. Lo único que me gustaría intentar hoy es aproximarme un poco a ella. Pienso en particular en todas aquellas modalidades del «evitar» que quieren decir sin decir, escribir sin escribir, utilizar las palabras sin utilizarlas: entre comillas, por ejemplo, bajo una tachadura no negativa en forma de cruz (kreuzweise Durchstreichung), o incluso en proposiciones del tipo: «Si tuviera que escribir una teología, como a veces estoy tentado de hacer, la palabra “ser” no aparecería para nada», etc.

Sabemos que, en la fecha en que dice esto, Heidegger había hecho desaparecer ya esa palabra, dejándola a un tiempo que apareciese bajo una tachadura, lo que tal vez le había empeñado, tiempo atrás, en la vía de aquella teología de la que únicamente dice que le gustaría escribir, pero que no deja de escribir al mismo tiempo cuando dice que él no es quién para hacerlo, que no piensa hacerlo y que, si un día la fe le interpelara, cerraría su taller [chiringuito] de pensamiento. ¿Acaso no está dejando de manifiesto, al decir esto, que podría hacerlo?, ¿y que pudiera ser incluso el único capaz de hacerlo?»

[Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1989.]



«Los griegos que Zubiri valora en 1926 son los que la tradición posterior utilizó y consagró, por lo que no hay ruptura entre ellos y sus continuadores; lo que Heidegger le enseñó es que, al margen de esa utilización parcial, los griegos guardaban posibilidades nunca exploradas. Zubiri conoce y valora en 1926 más el *Aristoteles latinus*, pero con Heidegger descubrirá toda la riqueza del *Aristoteles graecus*, que se había ido consolidando en la filosofía alemana, gracias sobre todo a los trabajos de Trendelenburg y de Brentano, este último con una influencia decisiva sobre Heidegger en este tema. No se puede descartar que esto tenga paralelismo en otro orden de cosas con el creciente aprecio de Zubiri por la Patrística griega.»

[Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 44]



«„Entscheidenden geistigen Einfluss verdanke ich dem damaligen Rektor des Knabenkonvikts Dr. Konrad Gröber in Konstanz“, schrieb Martin Heidegger 1915 in seinem Lebenslauf, den er der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg im Zusammenhang mit dem anstehenden Habilitationsverfahren einreichte. Wir wissen von Heidegger weiter, wie sehr Gröber beteiligt war, ihn auf den Weg des Denkens zu verweisen:

„Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862). Die zahlreichen meist längeren griechischen Zitate ersetzten mir die noch fehlende Aristoteles-Ausgabe, die jedoch ein Jahr später aus der Bibliothek des Internats in meinem Studierpult stand. Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein *blieb* durch Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeiten hindurch der unablässige Anlass für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung *Sein und Zeit*.“

Diese Dissertation von Franz Brentano sei ihm seit 1907 Stab und Stecken seiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen, gewesen, führt er andernorts aus.»

[Ott, Hugo: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus Verlag, 1988, S. 54]



«En febrero de 1930 Zubiri cree agotado su trabajo en Friburgo. Sigue muy interesado en los planteamientos heideggerianos, pero ya ha reunido todos los cursos de Heidegger y se siente frustrado por no poder tratar con él de igual a igual. Además, no quiere descuidar sus estudios científicos, en la firme creencia de que la filosofía no puede permanecer al margen de la gran revolución física del momento. Si quiere conocer a los principales protagonistas de esta revolución, debe dirigirse a Múnich y Berlín: solo así podrá hacerse una idea cabal de sus implicaciones filosóficas. Aún no tiene clara la precisa articulación entre ciencia y filosofía, pero, a lo largo de su vida, los saberes matemáticos, físicos, biológicos y neurobiológicos cobrarán una gran importancia, mucho más que los saberes sociales y mucho más que la poesía y la literatura, las musas preferidas de Heidegger.

Antes de partir, el 19 de febrero se decide a escribir a Heidegger una carta personal. Xavier no desea solo discutir cuestiones filosóficas; quiere captar las fibras íntimas que mueven a Heidegger, compartir algunos secretos de su vida, pues entiende que estos deben conectar a la fuerza con el contenido de su filosofía. Y, aun a riesgo de parecer ridículo, se decide a expresarle sus deseos:

“Nada es más difícil de adquirir que la intimidad. Y nada es más fácil de perder. Es por eso muy penoso querer hablar de ella. [...] Sin embargo, hay circunstancias en las que es absolutamente necesario hacer entrar en juego nuestro interior, cuando uno quiere constatar la distancia abismal que le separa de alguien que ha buscado durante largos años, atormentado por la inquietud metafísica [...] y cuando uno ha creído adivinarlo y haberse aproximado a él, uno le ve desaparecer como un espectro que nos deja solamente una impresión rica en pensamientos preciosos, pero a la cual falta la insustituible solidez de la realidad viviente [...] La estancia en Friburgo tenía para mí un alcance muy otro que la simple curiosidad o el interés informativo. Tenía que decírselo antes de partir. [...]

Entre las líneas de un libro que cayó entre mis manos, descubrí otra existencia remarcable: era vuestro *Duns Scotus*. Con una confianza y una serenidad que solamente el puro pensar (*theorein*) puede otorgar, he esperado de usted durante años algo decisivo. [...] Mis suposiciones no eran falsas. Tres años después apareció *Ser y tiempo*. Lo he leído y releído. [...] Entonces era, así lo pensaba, el momento oportuno de buscar a este hombre cuya existencia ya había adivinado, más que conocido, a través de su primer libro. Me dirigí a Friburgo.

No quería un análisis del libro ni una discusión para la cual estaba lejos de estar inmediatamente preparado. Tenía el propósito de hablarle de cosas que en mi lectura no estaban claras, algunas veces por mi miopía, otras porque los problemas son siempre problemas. Quería saber si había comprendido: quería mejor comprender para poder aún interrogarle, no por curiosidad o por necesidad intelectual, sino porque creía ingenuamente que quince años de inquietud y de constante búsqueda de la verdad merecían bien el reposo, por más que transitorio, de unas horas de diálogo (sabe usted qué es diálogo, con su reposo, su lentitud, isu maravillosa compenetración!), pero un diálogo puramente filosófico y absolutamente concreto. Solamente hay filosofía allí donde hay concreción. Toda otra cosa es diletantismo.”

Al no haber podido intimar con Heidegger, ahora no duda en comunicarle toda su frustración y la decepción que la ha producido su hermetismo y su distancia.

“Creía que el hombre que puede escribir *Ser y tiempo* puede comprender alguna cosa de los hombres. No podía creer que la metafísica encerrara un espíritu sobre sí mismo, confundiendo la intimidad con el hermetismo. Al contrario, la intimidad da una posibilidad más delicada de entrar en comercio con los otros sin perderse en ellos. [...] Después de todo esto me marché tan triste y atormentado como he llegado, con el dolor escondido de haberme equivocado en un momento decisivo de mi vida. [...] Cuando algo se desvanece y nos deja vacíos, la culpa está en nosotros, que hemos creído demasiado deprisa en una realidad que no existía. [...] Todo esto no es sino banalidad, quizás ridículo, en cualquier caso, algo pequeño y poco interesante. Pero el porte de una existencia no se mide por la altura de sus

productos, sino por la profundidad de sus raíces.” (Carta de Zubiri a Heidegger, 19-II-1930, FXZ)

Para Heidegger la carta constituye una verdadera revelación. No tarda un día en contestarle: “Lo único que lamento es que no me haya escrito antes. No quisiera referirme aquí a los motivos de mi silencio que de ningún modo tienen que ver con usted. Quisiera verlo antes de su partida. Me complacería mucho que pudiera venir el próximo domingo a las siete y media a cenar. La cena será bien sencilla. Después podríamos sentarnos juntos”.

La causa de este silencio podría ser que desde que Heidegger llegó a Friburgo empezó a abrírsele un nuevo camino que le llevó más allá de *Ser y tiempo* y aún no había adquirido ninguna seguridad para hablar abiertamente de ello y menos ante estudiantes y profesores. Zubiri debió de percibir, a través de las clases y apuntes, que Heidegger estaba apuntando más allá de *Ser y tiempo*.

Tras la cena, los dos colegas se encierran a solas en el estudio del profesor. Su conversación es larga y la discusión tan intensa que Heidegger despidió en dos ocasiones a su esposa, que acude a recordarle que al día siguiente debe madrugar. [...]

Desde 1927m Zubiri está convencido de la radicalidad de Heidegger. El nuevo horizonte del que ha de arrancar una filosofía a la altura de los tiempos es el de la temporalidad. Ahora puede, por fin, compartir las preocupaciones de su maestro. Este es consciente de que la tarea que se ha impuesto, pensar el ser desde el tiempo, no podrá llevarla a cabo sin acudir a algo que está más allá del ser. [...]

Carmen Castro, *Biografía de Xavier Zubiri*, p. 86, prosigue diciendo: “Aquella conversación, decía Xavier, tuvo consecuencias en la obra de ambos. Y aún me añadió más al referírmela en 1931, que Heidegger, él lo pensaba, no publicaría nunca la prometida segunda parte de *Ser y tiempo*. Y así ha sido”. Cuarenta años después, Heidegger recuerda su colaboración en los años de Friburgo en una carta escrita a Zubiri: “Hace ya tiempo que pudimos trabajar juntos en filosofía”. 15-IX-1969, FXZ.

Desde ese día hasta el final de sus vidas, Heidegger y Zubiri van a seguir caminos distintos, pero en cierto modo paralelos, sendas filosóficas escabrosas hacia los orígenes, hacia algo que está más allá del ser.

A. González (“Ereignis y actualidad”, en Gracia, D. (ed.), *Desde Zubiri*, granada, 2004, pp. 103-192) sugiere que, si la crítica de Zubiri al intento de pensar el ser desde la nada comienza al menos en el año 1931, en su conferencia sobre Hegel, fácilmente se la habría podido exponer a Heidegger en esta charla. En los años inmediatamente siguientes a esta entrevista, Zubiri critica como un presupuesto no justificado el pensar el ser desde la nada; tampoco Heidegger piensa el ser desde la nada después de esa entrevista. Es posible que la crítica de Zubiri en este aspecto haya tenido una influencia importante sobre Heidegger. En cualquier caso, es

importante destacar que el llamado “viraje” (*Kehre*) de Heidegger, tan mistificado, ya se contempla en el proyecto de su desarrollo de *Ser y tiempo*. En las lecciones sobre lógica del semestre de verano de 1928, ese viraje es mencionado por primera vez como tarea. [...] Heidegger inicia ya en Friburgo la andadura que lo lleva más allá del ser y que culminará con la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis* [acontecimiento, evento]. También Zubiri terminará situando su pensamiento más allá del ser. La noción de “actualidad” será el gran tema del último Zubiri. La gran aportación del artículo de A. González es hacernos ver que la relación entre los dos autores no puede plantearse desde la contraposición entre realidad y ser, como suele ser habitual, sino entre lo que uno y otro consideran que está más allá del ser: “Lo que Zubiri llama actualización sería el equivalente del *Ereignis*. Estaríamos ante algo que está antes de toda presencia, y también antes de todo estar presente (actualidad). Estaríamos ante el hacerse presente que funda tal actualidad” (p. 184). El principio de todos los principios que buscaban tanto Husserl como Heidegger hallaría en Zubiri una conceptualización más precisa y rigurosa.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 212-215 y 738 n. 45; 739 n. 48]



«Cabe sugerir la hipótesis de que, si el encuentro de Zubiri con Heidegger resultó tan determinante como defienden algunos intérpretes, ello no se debió a lo que casualmente Zubiri encontró en su estancia en Friburgo, sino que Zubiri fue a Friburgo habiendo estudiado ya *Sein und Zeit* y con un sistema de preguntas y cuestiones perfectamente delimitadas; así, cuando encontró las respuestas –o cuando se convenció de que no iba a encontrarlas– abandonó Friburgo y se marchó a Berlín, que vivía los momentos más aciagos de la débil república de Weimar, para terminar dedicándose fundamentalmente a estudios de matemáticas y de física, puesto que el buscado encuentro con N. Hartmann resultó totalmente decepcionante desde el primer momento. Si esta hipótesis pudiese confirmarse, se explicaría mejor la peculiar interpretación que Zubiri hizo de Heidegger y por qué su admiración por el filósofo alemán no significó nunca un seguimiento de todas sus ideas ni tampoco el intento, luego tan reiterado, de imitar su jerga literaria.»

[Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 47]



«Zubiri llegó a Friburgo 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 remecía a toda la filosofía, la cual estaba en 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 le aclarase cuanto le quiso preguntar X." (Castro de Zubiri, Carmen, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga, 1992, p. 82)

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*), 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" (SE 438), que "nunca llegó ni a conceptuar ni a definir" (NHD 16) al 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 ente. Realidad no sería sino un tipo de ser. En la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Solo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. Y ser es tan solo un momento de la realidad" (NHD 16). La filosofía alemana cometió el desliz de no atender al momento sustantivo, material y estructural de las cosas por considerarlo algo secundario y accidental de ellas, pues "este rasgo" de la cosa no entraría como parte fundamental del despliegue de la vida humana 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. Ese prejuicio de lo "residual" ya para lo material ya para la sensibilidad ha imposibilitado dar acabadamente con las cosas en tanto que reales, 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 (*Sein und Seiendes*). Pero no se ha atendido en algo fundamental, a saber, que esa diferencia ontológica es posible solamente en y por el carácter físico de la realidad que la constituye. Ese rasgo meramente "residual" ha sido heredado a 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 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 se meramente residual? Y, si lo es, ¿por qué es esta la función de los sentidos? ¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico, *die Sinnlichkeit ein phaenomenologisches residuum*? (SR 14). [...]

"¿Se puede llamar al punto de partida, sobre el cual se apoya el *Dasein* entero del hombre, su acto transcendental un mero *factum brutum*?" (SR 14). 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.»

[Espinoza Lolas, Ricardo A.: "*Sein und Zeit* como el horizonte problemático", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 438 ss.]



«Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios* entendía la realidad como el "haber". Los textos en donde manifiesta este pensamiento son variados. Hay uno muy interesante en donde se puede analizar la crítica que realiza al pensamiento de Parménides a la luz de unir el "ser" al "haber", lo cual Zubiri no lo encuentra para nada lícito:

"El ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así, por ejemplo, para Parménides, solo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente" (NHD 436).

Lo que Zubiri "interpreta" como "solo hay lo que es", traduce el "*esti gar einai*" [ἔστι γὰρ εἶναι] del Fr. 6 DK del *Poema* de Parménides. Y en él nuestro pensador ve la subsunción de lo que "hay", la realidad, en el "ser" y de allí el advenimiento del pensamiento occidental.

Esta forma de entender la realidad como el "haber" luego en su etapa de madurez es eliminada porque se ve en el "haber" el modo en que la cosa real es "incorporada" a la existencia humana en su diario vivir, es la cosa como "sentido". Y esta posición está claramente demostrada en *Sobre la esencia* (donde los textos no solamente son variados, sino que hablar por sí mismos).

Pero en honor a la verdad tenemos que señalar que Zubiri de alguna forma "ya" sentía lo precario de la asimilación de realidad al "haber". Y lo sabía por su gran idea de "religación", que como idea es posible que sea muy anterior a su concepción de la realidad como formalidad. **A lo mejor la religación llevó, entre otras cosas, a la ruptura de Zubiri con Heidegger** y a la necesidad de expresar un nuevo concepto filosófico que en sí mismo diera cabida a la "experiencia" de Dios en la vida del hombre. Experiencia que Zubiri no vio para nada reflejada en la filosofía de Heidegger de *Sein und Zeit*, la cual abría un nuevo horizonte de pensamiento por entonces.

Pero lo que "sentía" Zubiri fue mucho más fuerte y pudo consumir el acto titánico de levantar una metafísica anclada en la realidad como respuesta a la ontología heideggeriana. Hay un texto en *Naturaleza, Historia, Dios* en que "ya" se ve el "estar" (¿de la realidad?) como haciendo (fundamentando) al "haber" que sea lo que fácticamente es. El "hay" de las cosas, su facticidad, necesita para su constitución "algo" que lo haga ser:

"El hombre, al existir, no solo se encuentra con cosas que "hay" y con loas que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que "hay" que hacerse y "ha" de *estar* haciéndose. Además de cosas "hay" también lo que hace que haya" (NHD 428).»

[Espinoza Lolas, R. A.: "Sein und Zeit como el horizonte problemático", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 470 n. 1]



«"Lo que se constituye en el *Da* del *Dasein* 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" (SE 449-450).

Ese *Da* originario que configura 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 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 y de realidad se han olvidado del todo. No es

como piensa Heidegger el problema fundamental de la filosofía el "olvido del ser", sino que es la realidad misma la que está olvidada y eliminada en la filosofía desde sus orígenes en Grecia.

Zubiri intenta salir del ser saliendo de la idea misma de comprensión, se da cuenta que es ella la responsable del "olvido de la realidad". La idea de la comprensión estaría viciada en su raíz porque siempre es derivada del momento radical de la impresión sentiente, pero, como esta ha sido entendida como un mero "residuo", 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. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*. [...]

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. [...] "El ser carece de toda sustantividad, el ser solo es "respectivamente"; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y solo la realidad la que tiene sustantividad" (SE 452-453). Zubiri quiere salir de la comprensión del ser de Heidegger, salir del *logos* heredero de los griegos, e ir al originario sentir intelectual, en el cual el momento de impresión es lo totalmente radical y fundamental. [...]

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 cuando hay, esto es, el ser como el acontecer de los entes en el horizonte temporal del hombre que posibilita que el hombre pueda esbozar posibilidades para su vida, pero totalmente parado desde el vacío.»

[Espinoza Lolas, Ricardo A.: "Sein und Zeit como el horizonte problemático", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 464 ss.]



«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' con puestas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso" (SSV 230). Las cosas no pueden ser primariamente sentidos, si lo son lo son de modo cobrado y derivado; son sentidos porque son reales. No podría ser de otra forma; por eso los hermeneutas, existencialistas y fenomenólogos (he aquí la raíz fenomenológica de Heidegger) necesitan incardinar 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 puede ser un sentido para la vida, pensar lo contrario sería un absurdo.»

[Espinoza Lolas, Ricardo A.: *Sein und Zeit* como el horizonte problemático”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 451]



«Al final de su conferencia de 1931 “Hegel y el problema metafísico” [NHD, 1944, pp. 223-240], Zubiri 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 postmodernidad, pero han existido otras en la historia del pensamiento. [...]

Este texto es sorprendente, 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. Zubiri 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, o sea, el horizonte de la luz del ser que es amplificado 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 a cien años de su fallecimiento. Zubiri viene de Alemania muy impactado 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 deconstrucción, 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 esperamos que no se transforme en una tiranía), su propia metáfora: la tiranía de la “luminaria”. Heidegger siempre entendió, para Zubiri, el ser como luz (la luz como apertura, *Erschlossenheit*, la 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 Zubiri 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. Zubiri está muy seguro de su afirmación. Hay “algo” más allá del ser como lo señalaba Platón en la *República*. Y esto es la realidad.

En estas palabras creemos que podemos reconstruir la conversación entre ambos filósofos en la cena de despedida en Friburgo en 1931 [Cf. Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, pp. 212-215]. Desde la misma metáfora de la luz, Zubiri muestra a Heidegger la “luminaria”, 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 a esta "idea de Bien", posteriormente, la llamará simplemente realidad. Y esta visión de la luminaria como dadora esencial de la 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* y ano se contenta con dejar planteada someramente la cuestión del fundamento de la luz como lo hizo en el año 193: 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" [SE, 447-448].»

[Espinoza Lolas, R. A.: "Sein und Zeit como el horizonte problemático", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández, Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 458-460]



«Pienso que el paso del pensar ontológico-fundamental (*Ser y tiempo*) al pensar ontihistórico (*seinsgeschichtlich*) de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt: Kostermann, 1989, p. 84) se produce no por una especie de "superación" de *Ser y tiempo*, que consistiría en una transformación de una cosa en otra, sino en una "profundización" de lo pensado en *Ser y tiempo* mediante una entrada en el "fondo" aún no descubierto de esta obra, que nos fuerza a ir más allá precisamente ahonrando en ella misma. Se trata nuevamente de un *immanenter Wandel*, donde la inmanencia consiste no en "quedarse-en" lo dicho antes, sino en "precipitarse hacia dentro" de lo anteriormente citado, hasta su mismo fondo. [...]

Ahora, en los *Beiträge*, Heidegger nos va a decir que el ser que se ha buscado a lo largo de todo *Ser y tiempo* no es precisamente ese ser cuya verdad se manifiesta en el *Dasein* en cuanto que éste se proyecta más allá de todo ente, es decir, trascendiendo al ente en dirección a un horizonte desde donde los entes reciben su comprensibilidad. Heidegger va a marchar ahora hacia algo que en ese planteamiento trascendental-horizontal había quedado oculto. Y es que el *Dasein* mismo necesita algo que "lo haga ser" el ente que él es. Sin ello, el *Dasein* no sería en absoluto, y yo añadiría: no sería "real". El *Dasein* está "puesto" en el ser, esto es, en su *Faktizität*, en su "realidad", por el ser (*Seyn*) mismo. No es sólo que el *Dasein* "abra" o "despeje" el ser trascendental-horizontalmente, sino que él mismo *viene* del ser y *wird ereignet vom Seyn*, es decir, es hecho acontecer por el ser.

Lo que ahora cambia es el modo de ir en busca del ser. El Ser (escrito ahora con mayúscula) ya no es propiamente algo proyectado por el *Dasein*, sino que él mismo sostiene "desde abajo" al *Dasein*. Éste no se da a sí mismo el ser. Lo tiene, pero lo tiene recibido. El *Dasein* está "arrojado", "yecto" en su propia realidad: se "encuentra" siento sin haber podido hacer nada por su parte para estar siendo. En este carácter de "arrojado" es en el que profundiza ahora Heidegger. Estar yecto en la existencia no es tan sólo una condición fáctica del a misma, como se decía en *Ser y tiempo*, sino que es un acontecimiento que viene de más allá de toda existencia humana. El *Dasein* "tiene ser", pero lo tiene dado y, por tenerlo "dado", tiene ser en tanto que es "tenido" (*er-eignet*) por el Ser mismo.

El propio Heidegger nos dice que el *Dasein* "experimenta" su yección y, por consiguiente, "experimenta" que su propio *Entwurf* –su proyecto– es un *geworfener Entwurf*: "[...] el yector del proyecto se experimenta como yectado, es decir, hecho acontecer por el Ser" (*Ibid.*, p. 229).

si se me permitiera la osadía, yo me atrevería a decir que el *Ereignis* no es otra cosa que la realidad de todo lo real, empezando por el propio *Dasein*. Ciertamente, Heidegger no lo pensó así, pero el hecho de que tuviera que introducir este *Seyn*, que manifiestamente ya no es el mismo "ser" cuya verdad se da tan sólo gracias al proyecto del *Dasein*, sino que es un Ser que es previo a esa verdad y que está originariamente oculto, nos remite hacia una dimensión que nos parecía estar ausente en *Ser y tiempo*: la dimensión de la realidad. Ese ser que se desoculta en el *Dasein*, pero que, a la vez, se apodera de él y lo intima a su proyección existencial, es algo más que mero ser. Se diría que Heidegger busca apasionadamente en una dirección que quedó silenciada en *Ser y tiempo*. Y lo que Heidegger busca es lo que Zubiri pone en primer lugar y como base de todo su pensamiento: la realidad, no sólo de las cosas del mundo, sino también del propio ser humano, no sólo de las cosas del mundo, sino también del propio ser humano, religado constitutivamente a ella.»

[Rivera, J. E.: "Zubiri y Heidegger", en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 30-32]



«Zubiri considera del todo insuficiente una tematización, como la de Heidegger, que "ha resbalado sobre el carácter impresivo del *noein*, esto es, sobre su unidad formal con la *aísthesis*, con el sentir" (IRA, 93-94). La depuración de supuestos fenomenológico-hermenéuticos en el punto de partida ha permitido focalizar el acto de aprehensión como impresión de la realidad en la que se está, y no como actividad en la que acontece un sentido plenario. [...]

La noología de Zubiri, como se encuentra ultimada en la trilogía de *Inteligencia sentiente*, muestra que toda la estructura modal de la intelección –aprehensión primordial, *logos* y *razón*– tiene su origen en que parte del sentir que es impresión de la formalidad de realidad. Lo que

significa que el punto de partida fáctico, al nivel de la noología, no es otro sino el “de suyo”, pero en cuanto “impreso”, y como el análisis de Zubiri sintetiza, la realidad está afectando sentientemente con la fuerza de imposición de su alteridad radical. De aquí que los actos no consistan primariamente más que en que esta formalidad de realidad, por su fuerza de imposición, “se me imprime”, determinando así su índole sentiente. Lo acentuado por Zubiri es que sentimos el “érgon” de la realidad –se trata de un “físico estar”–, y dado que la realidad “queda” en el acto de aprehensión, su índole no es otra que “noergia”: esto es, que la formalidad de realidad impresa a lo que apunta es que “realidad es el modo de ser “en propio”, *dentro* de la aprehensión misma [...] Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad* [...] Esta aprehensión de algo en formalidad de realidad es justo *intelección sentiente*, o si se quiere también sentir intelectualivo.” [IL, 12-13]»

[Danel Janet, F.: “El poder y el poderío”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 43]



«El trabajo de Heidegger en Marburgo iba todavía a caballo de la teología. Pero ahora en Friburgo se ha liberado por completo de cualquier servidumbre teológica. [...]

Heidegger, contrariado por las tentaciones liberales del mundo religioso alemán, abandonaba el catolicismo tradicional y empezaba a simpatizar con la teología dialéctica de Barth, que subrayaba el abismo infranqueable que nos separa de Dios. No solo que Heidegger haya abandonado el “sistema del catolicismo” y mantenga que una filosofía cristiana es imposible. Se trata de algo mucho más inquietante: ha alcanzado un concepto de filosofía según el cual esta se opone a toda fe religiosa y ha quemado todas las naves para dedicarse libremente a la filosofía.

En Marburgo, Heidegger todavía pensaba que en Barth podía encontrarse algo de vida espiritual y que era posible recuperar la naturaleza originaria de la fe cristiana, velada por la tradición. Frente al énfasis de sus predecesores en la inmanencia, Barth subrayaba la trascendencia de Dios denominándolo “el totalmente Otro”. Y ante la facilidad con que los teólogos modernistas confundían el Evangelio con los más altos logros humanos, acentuaba la discontinuidad entre las obras humanas y la gracia divina, y calificaba de blasfemia el intento de probar a Dios y de justificarlo metafísicamente apartando la vista de allí donde el Dios cristiano se había manifestado de echo: en la Pasión y la Cruz.

En su último curso en Marburgo Heidegger emprendió un nuevo camino, o más bien –como él mismo comenta a Elisabeth Blochmann– empezó “a hollar sendas de las que por mucho tiempo creí que solo me estaba permitido presentirlas”. Allí ha hablado de que “la fe, en su núcleo más

íntimo, como una posibilidad específica de existencia, queda como enemigo moral frente a la forma de existencia que corresponde a la filosofía". Esta oposición, añade, no excluye un "recíproco tomarse en serio y reconocerse" la fe y la filosofía; pero eso solo es posible si se mantiene y no se difumina la diferencia. Una filosofía cristiana es un "hierro de madera". [...]

Heidegger observa que el problema del ser es previo al problema de Dios y que es en la experiencia del ser donde se ha de esclarecer lo Sagrado, la Deidad, pero lo sagrado no incluye ni excluye la cuestión de Dios.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 199-200]



„»Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; enti non additur aliqua natura: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, dass ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitiv aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen.“ [M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 1, S. 4]

„Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«.“ [M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 2, S. 6-7]

„Weil bislang die ontologische Problematik das sein primär im Sinne von Vorhandenheit (,Realität', ,Welt'-Wirklichkeit) verstand, das Sein des Daseins aber ontologisch unbestimmt blieb, bedarf es einer Erörterung des ontologischen Zusammenhangs von Sorge, Weltlichkeit, Zuhandenheit und Vorhandenheit (Realität). Das führt zu einer schärferen Bestimmung des Begriffes von *Realität* im Zusammenhang einer Diskussion der an dieser Idee orientierten erkenntnistheoretischen Fragestellungen des Realismus und Idealismus.

Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch er erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber »ist« nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden. In der ontologischen Problematik wurden von altersher *Sein und Wahrheit* zusammengebracht, wenn nicht gar identifiziert. Darin dokumentiert sich, wenngleich in den ursprünglichen Gründen vielleicht verborgen, der notwendige Zusammenhang von Sein und Verständnis.“ [M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 39, S. 183]

„Sein gibt es nur, solange Dasein ist, denn Sein setzt Seinsverständnis voraus. Seiendes wird es dagegen auch dann weiterhin geben, wenn es kein Dasein mehr gibt. [M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 39, S. 212]



Ein provinzieller Mittelständler frönt in der Rolle des philosophischen Selfmademan seinem Homunculus-Komplex, der zwar das "In-der-Welt-Sein", aber nicht das "In-die-Welt-gesetzt-Sein" akzeptiert. (Günther Anders über Heidegger)



«Hay constancia de que ya desde muy pronto Zubiri echó en falta en la obra de Heidegger el destacado lugar que merecía el cuerpo humano. Por diversas fuentes tenemos noticia de esta importante cuestión. A ello pueden sumarse ahora más datos, entre los que cabe destacar el conocimiento del texto de dos conferencias de Zubiri en la Universidad de Barcelona, a finales del año 1935, con el título "¿Qué es Psicología?", donde adquiere extraordinaria importancia el estudio del cuerpo humano.

Este planteamiento es ajeno al enfoque heideggeriano, y no debe olvidarse que nos encontramos en el año 1935, en que se supone que la dependencia con respecto a Heidegger es decisiva y que Zubiri se debía estar rigiendo por su inspiración. Así que, a pesar de las diferentes posiciones de Ortega y Zubiri ante *Sein und Zeit*, tampoco está claro que en lo que se pudiera denominar "teoría del conocimiento ontológico" la complacencia con Heidegger sea total, ya que quedaría pendiente, al menos, el ineludible tratamiento del cuerpo humano.»

[Conill, Jesús: "Ortega y Zubiri". En: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 495-496]



«La imagen del hombre como pastor del ser rompe con la ley de *Ser y tiempo*, donde el *Dasein* desempeñaba un papel fundamental en la apertura de sentido. No es el *Dasein*, sino el ser mismo el que "le abre su claro al hombre en su proyecto extático" (Heidegger: "Über den Humanismus", en *Wegmarken*, p. 337). Heidegger acaba con todo pensamiento del hombre como legislador del universo e intenta, al mismo tiempo, aumentar la dignidad de lo humano no en cuanto a un poder de autodeterminación, sino desde la humildad del pastor.»

[Barroso Fernández, Óscar: "Destino y responsabilidad", en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 360]



«Hay una idea sistemática –la separación del concepto de "esencia" de lo "físico"– que guía la selección de los autores y la línea de análisis [en *Sobre la esencia*], algo que sólo justificará el desarrollo posterior del libro. En el caso de Aristóteles, Zubiri quiere retomar el problema en el nudo en el que pugnan entre sí la prioridad de la línea de la *Phycis* y la del *logos*, en un intento manifiesto de deshacer la opción por el *logos* que terminó dominando en Aristóteles. La primacía de lo físico marca, a su vez, el distanciamiento de Heidegger, iniciado ya con claridad en 1935; la pregunta

por el sentido del ser se funda en la colocación de la comprensión dentro de las estructuras de la vida fáctica, lo cual implica la “destrucción” de la metafísica; pero Zubiri piensa que lo físico dado en aprehensión a una inteligencia que está inmersa en la realidad es previo a toda comprensión y, por tanto, hay que desarrollar una nueva “metafísica” ya que la pregunta por el ser es ulterior. Opino que la crítica de Zubiri a Aristóteles y a Heidegger en *Sobre la esencia* debe tomarse completamente en serio y lo que él quiere desarrollar no es una especie de camino paralelo que deba coexistir con los de Aristóteles y Heidegger.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 198]



«La fenomenología nos dice sólo el modo en que algo nos es dado, pero, al desviarse de la cosa y dirigirse a la conciencia, ha perdido lo esencial de la realidad: “Para Husserl y, en definitiva, para todo el idealismo, aunque sea de carácter muy distinto del idealismo de Husserl, se entiende efectivamente la conciencia como una realidad a la cual, en una u otra forma, tienen que referirse primariamente todas las cosas. Heidegger reemplaza el hecho de la conciencia de Husserl por lo que él llama la comprensión, con lo cual, por mucho que le irrite, y le irrita profundamente, toda la filosofía de Heidegger esta inscrita dentro del ámbito de una fenomenología”.

Zubiri identifica este ámbito fenomenológico con un ámbito de sentido, aunque en Heidegger este sentido tenga una fuerte impronta pragmática: para este filósofo, el hombre descubre el ser de las cosas cuando intenta hacer su ser con ellas. Nadie vería una realidad como un martillo si uno no quisiera clorar. Zubiri remarca que tampoco podríamos decir de algo que “es” un martillo si no tuviéramos una inteligencia que lo aprehende como algo real, es decir, como un artilugio con una cabeza de hierro y un mango de madera, características que le competen “propiamente” y que lo convierten en muy apto para clavar clavos.

Frente a la heideggeriana comprensión del ser, Zubiri apela a la impresión de realidad. La realidad es algo más radical que el ser y que la nada. La desvelación, que constituye el centro de la reflexión heideggeriana, no es lo más radical en el hombre. Solamente se desvelan las cosas que ya se nos presentan altaneramente como independientes, desgajadas de nosotros mismos. Dejamos que las cosas sean porque ellas están presentes en alteridad radical. Puedo identificar un sonido bien como un grito, bien como una canción, porque éste se manifiesta como algo “de suyo” sonoro. A este modo de manifestarse de las cosas es a lo que Zubiri llama realidad.

Toda desvelación del ser de las cosas presupone un hacerse cargo de la cosa como realidad. La realidad está más allá del ser. [...] La realidad humana ocupa ciertamente un lugar privilegiado entre las otras realidades. Sin embargo, este privilegio no consiste en que el hombre esté abierto al

ser, sino a la realidad. Antes de tener una *comprensión* del ser, sentimos una *impresión* de realidad.

Lo que diferencia a Zubiri de la fenomenología y la filosofía contemporánea en su conjunto es su afirmación de que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido. No se trata de la anterioridad que podría defender cualquier suerte de realismo, sino de "una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 105). Es muy posible que tenga razón Heidegger cuando sostiene que primer percibimos cosas-sentido (mesas, sillas, martillos, clavos, etcétera), y que solamente después, por un esfuerzo ulterior, podemos tomar las notas sensibles aisladamente, por ejemplo, el color de una mesa o el filo de un clavo. No hay ninguna anterioridad cronológica de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido, como si primero sintiéramos las propiedades físicas de la cosa y después entendiéramos su sentido. La anterioridad de la que habla Zubiri es una anterioridad en el orden intelectual: "cosa-realidad" y "cosa-sentido" son congéneres, pero no equivalentes; la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella (1).

Todos los temas de la filosofía de Heidegger quedan afectados por este nuevo punto de partida. El mundo ya no está referido a la existencia humana, sino que es la unidad que conforman las cosas reales por su carácter de realidad. El ser ya no es el primer inteligible, sino la actualidad de la cosa real en la respectividad del mundo.

Heidegger acusa a la metafísica occidental de haber pensado las cosas desde su presencia, haciendo del sujeto el lugar de la certeza. La verdad consiste en la eclosión de las cosas, en su llegar a la presencia, en la iluminación sorprendente de las cosas. Zubiri continúa en esta misma dirección. Toca presencia de las cosas en nuestros sentires se funda en la realidad que se actualiza. La cosa real tal como se nos manifiesta es algo "insondable" que desborda lo actualizado, lo presente. Precisamente por eso, toda cosa actualizada tiene una dimensión de riqueza en su misma actualidad intelectual, que es la que pone en marcha la razón. Las cosas nos fuerzan a responder de una determinada manera. Se manifiestan como completamente autónomas, "otras" que nosotros mismos. La primera impresión es que las cosas son "de suyo" lo que son y no una construcción nuestra o una expresión de algo que está por detrás de ellas.

(1) La filosofía antigua creyó que las cosas se nos actualizaban como eran "en sí". Es lo que se llamó "realismo ingenuo". La filosofía moderna se refugió en la intimidad de la conciencia y concluyó que la realidad verdadera sólo podía alcanzarse en "el en mí". Es el idealismo y lo que Zubiri llama "subjetivismo ingenuo". Las reducciones fenomenológicas intentan evitar ambas falacias. Esto llevó a pensar que en el acto de intuición fenomenológica no puede estar dada la realidad sino sólo su "sentido". Y

como este "sentido" no puede describirse más que con palabras y éstas nunca son del todo adecuadas al sentido originario de lo intuido, resulta que la filosofía es la búsqueda e interpretación interminable del sentido; es decir que es necesaria y esencialmente hermenéutica. Zubiri piensa que ni la descripción de Husserl ni la de Heidegger están correctamente hechas. En la aprehensión primordial me está dada la cosa no sólo en su sentido, sino en su realidad, pero una realidad que no se identifica con el "en sí" de la filosofía antigua ni con el "en mí" de la filosofía moderna. Se trata de una realidad que no va más allá del acto de aprehensión. Se trata de una realidad de acto, no de una realidad de sustancia al modo de la filosofía antigua o moderna. Cf. D. Gracia "La antropología de Zubiri", en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de Xavier Zubiri*, 2004, pp. 75 ss.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 614-616 y 807 n. 22]



«La reciente publicación de *Sein und Zeit* había convertido a Heidegger en el continuador y radicalizador de la fenomenología de Husserl. La conciencia de Husserl era desfondada, mostrando que la constitutiva imbricación entre el ser humano y el mundo se da ya en la misma "ex-sistencia". El existente humano, enfrentado a la nihilidad y a la muerte, comprende que las cosas son, pero podrían no ser, y así se le desvela el ser de las cosas. Esta desvelación descubre ciertamente el ser de las cosas (y no el propio ser), pero solamente tiene lugar en el existente humano, quien por ello consiste en ser el "ahí del ser", el Dasein. Zubiri asume de un modo entusiasta esta radicalización de la fenomenología, pero al mismo tiempo permanece crítico ante las ideas de Heidegger, como tuvo ocasión de manifestárselo al filósofo alemán en alguna ocasión. La pregunta heideggeriana por el ser a partir de la nada refleja, para Zubiri, la pervivencia de ideas filosóficas de origen teológico que han caracterizado a toda la modernidad. Más allá del ser, dirá Zubiri, está la realidad aprehendida en el contacto inmediato con las cosas.»

[González, Antonio: "Xavier Zubiri: vida y obra". En: Nicolás, Juan Antonio / Barroso, Óscar: *Balance y perspectiva de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 39]



«A. González sugiere que, si la crítica de Zubiri al intento de pensar el ser desde la nada comienza al menos en el año 1931, en su conferencia sobre Hegel, fácilmente se la habría podido exponer a Heidegger en su charla con él en 1930. En los años inmediatamente siguientes a esta entrevista, Zubiri critica como un presupuesto no justificado el pensar el ser desde la nada; tampoco Heidegger piensa el ser desde la nada después de esa entrevista. Es posible que la crítica de Zubiri en este aspecto haya tenido una influencia importante sobre Heidegger. En cualquier caso, es importante destacar que el llamado "viraje" (*Kehre*) de Heidegger, tan mistificado, ya se contempla

en el proyecto de desarrollo de *Ser y tiempo*. En las lecciones sobre lógica del semestre de verano de 1928, ese viraje es mencionado por primera vez como tarea: "La analítica temporal es a la vez el viraje". Heidegger inicia ya en Friburgo la andadura que lo lleva más allá del ser y que culminará con la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis* [acontecimiento, evento]. También Zubiri terminará situando su pensamiento más allá del ser. La noción de "actualidad" será el gran tema del último Zubiri. La gran aportación del artículo de A. González, "Ereignis y actualidad", es hacernos ver que la relación entre los dos autores no puede plantearse desde la contraposición entre realidad y ser, como suele ser habitual, sino entre lo que uno y otro consideran que está más allá del ser: "Lo que Zubiri llama actualización sería equivalente del *Ereignis*. Estaríamos ante algo que está antes de toda presencia, y también antes de todo estar presente (actualidad). Estaríamos ante el hacerse presente que funda tal actualidad" (J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 184). El principio de todos los principios que buscaban tanto Husserl como Heidegger hallaría en Zubiri una conceptualización más precisa y rigurosa.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 739 n. 48]



«La intencionalidad fenomenológica no se identifica con la típica correlación sujeto-objeto, sino que se sitúa en un nivel previo, en el que la cosa adquiere en la conciencia una especie de presencia intencional, una presencia, en la que pierde su realidad fáctica, pero actualiza su sentido esencial. De esto se deduce, dice Heidegger, que la cosa no sólo "está presente" en la conciencia intencional, ni sólo "se está mostrando" sino que "está siendo" en ella (*Sobre la esencia*, p. 445). Este estar siendo no tiene nada que ver con la "realidad" de las cosas. Por tanto, es preciso diferenciar lo que en la cosa es "ente", su condición "óptica", de lo que en ella es "ser", su carácter ontológico. Si lo intencional "está siendo" en mi conciencia intencional, entonces hay que decir que la fenomenología es la vía regia de acceso a la ontología.

Este es el punto de partida de la filosofía heideggeriana. La función del filósofo es el análisis de ese "estar siendo" de lo intencional en la conciencia intencional. Este análisis intelectual tiene un nombre preciso, se llama "comprensión". La comprensión es un modo de conciencia fenomenológica, por tanto, una característica esencialmente humana. El hombre es el ente a cuyo ser pertenece la "comprensión del ser" de sí mismo y de lo que no es él (SE 438). Su ser consiste, pues, en la presencia misma del ser. Su "ser" es "estar siendo". Ahora bien, este es el sentido preciso de la palabra alemana *Dasein*. Por eso escribe Zubiri:

"Como al ser del hombre pertenece la comprensión del ser, resulta que su ser es la presencia misma del ser. Su ser consiste en que el ser (*Sein*)

'está ahí' (*Da*); es decir, el ser del hombre es *Da-sein*. Esta expresión no significa que el hombre sea existencia, en la acepción corriente del vocablo, sino que el hombre es el *Da* mismo, la presencia del *Sein*, del ser. El *Da* es la comprensión misma como presencia del ser. En su virtud, sólo hay ser en cuanto hay *Da-sein*, y según el modo como hay *Da-sein*. No se trata de una presencia como término u objeto de la comprensión, sino que como la comprensión del ser pertenece al ser mismo del *Da-sein*, resulta que aquella presencia, es decir, el *Dasein*, es, si se quiere, el transcurso mismo del puro ser; es el ser del ser. El *Da-sein* es la presencia, en cierto modo 'onto-ontológica', del ser mismo en su pureza, a diferencia de todo ente. De ahí, para Heidegger, la prerrogativa fundamental del *Da-sein* en la Ontología" (SE 439-440).

Por eso el hombre es la "morada" del ser, el "pastor" del ser.

Como puede advertirse, la "conciencia" de Husserl se torna en Heidegger en "comprensión". Lo que comprendemos es el ser. Y lo comprendemos como "verdadero". La comprensión consiste precisamente en el *Da*, en el estar, en la patencia mismo del ser. Y esto es la verdad, *a-letheia*, "desvelación", patencia. El *Sein* está *Da* como la luz.

"El ser es la luminosidad de todo ente y lo que constituye la esencia misma del hombre. En su virtud, no sólo no es subjetivo, sino que 'el ser es lo trascendente mismo'. Y por esto, la comprensión del ser es una comprensión trascendental" (SE 441).

Tales con los rasgos básicos de lo que Zubiri considera la Teoría heideggeriana del conocimiento. [...]

El mérito de Heidegger no está en haberse hecho cuestión del ser, ya que esto es tan viejo como la ontología, sino en haberse hecho cuestión del ser *aparte del ente*, es decir, una vez que el filósofo ha puesto entre paréntesis la realidad de las cosas y se queda con la aprehensión inmediata del "estar siendo". No se trata, pues, del ser óntico sino del ser ontológico, del ser en tanto que comprendido por el hombre, de la "comprensión" del ser. Ya dijimos que la comprensión desempeña en Heidegger el papel de la conciencia husserliana, de modo que se constituye en el lugar de la filosofía, el campo propio del filosofar, el lugar de la presencia inmediata de las cosas, su estar siendo. Por eso Zubiri añade: "Heidegger sitúa el problema del ser en la línea de la comprensión. Dicho así, sin más, esto es irrecusable. En efecto, sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser, al igual que sólo podemos hablar de los colores viéndolos en sí mismos. Si Heidegger se contentara con decir que hay una comprensión del ser y tratara de explicitarla en su irreductible originalidad, no habría la menos objeción de principio que oponer. Pero esto no prejuzga nada acerca del ser mismo. Lo que con ello se habría logrado sería no una Ontología, sino una Teoría del conocimiento ontológico, por así decirlo" (SE 441-2).

Como puede verse, Zubiri juzga de modo muy positivo la Teoría heideggeriana del conocimiento. Y la valora positivamente no sólo en los textos de los años treinta, inmediatamente posteriores a la estancia en Alemania, sino en 1962, por tanto, en un escrito de los denominados de "madurez". Y es que el análisis zubiriano de la intelección está en la línea de Heidegger, como el de éste lo está en la de Husserl. Pienso que hay un proceso de evolución continua, que partiendo de la "conciencia" de Husserl, y por intermedio de la "comprensión" heideggeriana, desemboca en la "aprehensión" de Zubiri (SE 452). A. Pintor-Ramos ha llamado la atención sobre la importancia cada vez mayor que en la obra madura de Husserl adquieren los términos *Auffassung* y *Erfassung*, que podemos traducir por "aprehensión". De modo semejante, la "intencionalidad" fenomenológica está en la base de la "presencia" heideggeriana, y ésta preludia la "actualidad" de Zubiri. No puede extrañar, por todo ello, que éste juzgue con términos muy positivos la Teoría heideggeriana del conocimiento. En cierto modo es deudor de ella. La corrige y radicaliza, pero asumiéndola; la asume, pero corrigiéndola y radicalizándola. He aquí unos textos que especifican cómo:

"Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que se da, no sólo dice algo que es verdad, sino que hay que completar la idea diciendo que es un darse que hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, *in casu* lo mismo que el ser. Y, recíprocamente, en la aprehensión de algo, este algo no sólo se *está mostrando*, sino que *está siendo*. Pero como se ve, esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado" (SE 445). [...]

Ahora entendemos en sus justos términos la corrección que Zubiri hace a Heidegger cuando escribe:

"La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado".

El ser, el estar siendo, no es otra cosa que la índole mundana (el estar siendo en el mundo) de lo real en tanto que actualizado en la aprehensión (cf. IRE 223). Es lo real lo que está siendo, no el ser lo que es real. Como varias veces dice Zubiri, no se trata de ningún tipo de *esse reale*, sino de *realitas in essendo* (SE 435; IRE 225; HD 54; etc.). [...]

Además de una Teoría del conocimiento ontológico, Heidegger elabora una Ontología modal del ser. Y ello porque piensa que el ser sólo "es" en el "estar siendo". La comprensión del ser no es solamente Teoría del conocimiento, también es Ontología, ya que el ser consiste en comprensión del ser. Por tanto, el ser es ese "modo" que llamamos comprensión. El ser consiste en estar siendo: es la teoría modal del ser.

El hombre es el ente que consiste en el "estar" (*Da*) del "ser" (*Sein*); es un "estar" (*sistere*) desde (*ex*) el ser. La *ex-sistencia* desde el ser es justo la

esencia del *Dasein*. Existencia es, pues, un concepto "modal": no designa el hecho de tener existencia real, sino el modo como el hombre llega a ser lo que es. Como dice Zubiri exponiendo a Heidegger, "el hombre no puede caracterizarse ni por tener existencia real ni por se *lo que es*, sino por el modo *como* es lo que es; esto es, existiendo" (CLF 265).

El *Dasein* se encuentra entre las cosas esbozando sus proyectos y sus posibilidades para ex-sistir; es decir, descubriendo el ser de los entes. En esto consiste el *mundo*, de modo que la comprensión del ser es a la vez la comprensión del mundo. Existir es estar cuidando de descubrir el ser de los entes, de las cosas; de aquí la segunda categoría del existir, el *cuidado*, la *procura*. Se ahora unimos los dos existenciales, resulta que existir consiste en "estar procurando ser". El "estar siendo" es, pues, "estar en el mundo procurando ser". Su condición es la *temporalidad* (SE 440). El "ex" de la existencia es tempóreo, y se distiende en tres dimensiones o momentos: el ex como "sido" (*gewesend*), el ex como "ya" (*schon*) y el ex como "pre-" (*vor-*). No se trata de momentos del decurso vital, sino de los tres éxtasis del ser: el "ser-sido", el "ser-ya" y el "ser-pre". Tomados a una constituyen la temporeidad. El sentido del ser de la existencia es la temporeidad. [...] En la angustia se nos desvanecen los entes y quedamos como flotando en la *nada*, por tanto, en el puro *ser* despojado de entes. Esta experiencia fundamental sólo es posible precisamente en la temporeidad. Esta experiencia fundamental sólo es posible precisamente en la temporeidad. Ante ella hay dos actitudes posibles: la huida del ser y el refugio en los entes, y la permanencia en la nada para que el ser se nos haga más y más patente. Esto da lugar a dos *modos* de existencia: la inauténtica y la auténtica. Sólo esta última es la verdaderamente filosófica.

Heidegger ha elaborado una Ontología, dado que para él la índole del ser no consiste sino en su puro darse, a diferencia de lo que sucede en los entes, en los que es perfectamente diferenciable su realidad de su actualidad en el darse (SE 445). Esta ontología es *modal*. El modo de ser originario es la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*). Es el modo de ser del *Da-sein*. [...] Pero el modo de ser radical es sin duda el *Dasein*, el modo de ser que consiste en la comprensión del ser. Y como el *Dasein* es tempóreo, el ser del *Dasein* no hace de éste algo que simplemente "está ahí" sino que "acontece". El "estar siendo" "acontece". En consecuencia, el ser de la existencia es "histórico". [...]

Hay razones para pensar que Zubiri, al contrario de lo que sucedió al común de los intérpretes, quedó mucho más impresionado por las posibilidades internas de la Teoría del conocimiento de Heidegger que por su Ontología. Es bien sabido cómo la primera generación de discípulos y lectores de Heidegger hizo de su pensamiento una especie de antropología existencial, en la línea de Kierkegaard, Sartre y Jaspers. Zubiri nunca aceptó este punto de vista, que a su modo de ver primaba los aspectos menos rigurosos y fecundos de la filosofía heideggeriana. [...]

En *Sobre la esencia* Zubiri ha formulado ya con precisión los caracteres formales de su gran salto epistemológico, el paso de la "comprensión del ser" a la "aprehensión de realidad" (SE 451).

"El *primum cognitum*, el primer inteligible 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 'animal de realidades'" (SE 452).

Esta divergencia epistemológica le hace a Zubiri desmontar toda la ontología heideggeriana. En ésta el ser sólo "es" en su darse; más aún, él es el darse mismo, ya que no hay ser sino en el *Da-sein*. Pero esto, dice Zubiri, es completamente insostenible, ya que "el 'darse' de algo no envuelve el momento de 'ser' más que si aquel algo está ya dado como realidad. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, 'ser' es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa en su realidad, no es la realidad misma" (SE 446-7). [...]

Ortega se interesó fundamentalmente por las tesis "modales", es decir, las de corte antropológico y existencia. [...] Zubiri ve en Heidegger un maestro que le permite avanzar en su radicalización del problema filosófico. Por eso Zubiri manifestó mayor interés por las tesis epistemológicas de *Ser y tiempo* que por las propiamente modales o existenciales. Y por eso también a partir de esa fecha decrece palmariamente el interés de Zubiri por la producción filosófica orteguiana. Parece claro que hacia 1928 Zubiri ha superado ya la "conciencia" husserliana, y brega con los problemas que le plantea la "comprensión" heideggeriana. Si su primera etapa (1921-1928) está presidida por Husserl, la influencia de Heidegger es patente en la segunda (1931-1945). EN la tercer a última (1945-1983), la propiamente zubiriana, abandona por completo la comprensión, sustituyéndola por la "aprehensión". Ahora entenderá el lector en sus justos términos el siguiente texto de 1962:

"En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a la idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre 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 del *phaínesthai*, 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 las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna 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" (SE 452-3).»

[Diego Gracia: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 66-74]



«Como es sabido, el idioma alemán no distingue entre los verbos "ser" y "estar". Sin embargo, sí distingue las dos formas sustantivas, "el ser" (*das Sein*) y "el estar" (*das Dasein*). Dada la semejanza que en el idioma castellano tienen las expresiones "el estar" y "el existir", *Dasein* ha solido traducirse por "existencia". Pero esto, tratándose de Heidegger, no es aceptable. Quizá por eso se han propuesto ciertos neologismos, como "ser-ahí" y "en-ser". Pienso que lo más correcto es traducir el *Sein* por "ser" y el *Da* por "estar"; *Dasein* sería, por tanto, "ser estando" o "estar siendo".»

[Diego Gracia: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 77 n. 99]



«También en este punto la peculiar introducción del ser le permite a Zubiri abordar el tema de lo que él ha llamado la entificación de la realidad llevada a cabo desde el tiempo de los griegos y a la que corresponde su respectiva logificación de la inteligencia.

Estos dos temas son, lo hemos visto ya, los dos frentes de batalla de toda la filosofía de Zubiri: hay que des-entificar la realidad y des-logificar la inteligencia. La desentificación de la realidad se llevó a cabo en *Sobre la Esencia*, y la deslogificación de la inteligencia se realiza en el tríptico sobre la inteligencia. Desentificar la realidad significa mostrar que la realidad no es un modo de ser y deslogificar la inteligencia quiere decir que el inteligir no es primariamente entender o comprender.

Para Zubiri, Heidegger sería, en cierta forma, el último gran representante de este doble vicio de la filosofía occidental: para Heidegger el hombre es, antes que nada, comprehensor del Ser. Zubiri se opondrá diciendo que el hombre es primariamente aprehensor de realidad. La comprensión y el ser están respectivamente fundados en la aprehensión y en la realidad. Sintéticamente: el marco en el que Zubiri introduce la cuestión del ser es el de la desentificación de la realidad, la deslogificación de la inteligencia y la polémica con Heidegger, pero más radicalmente afirmamos que la introducción de la cuestión del ser responde a la necesidad de cerrar la cuestión del logos explicitando su "distancia" respecto de lo real.»

[Pino Canales, José Florentino: *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección*. Madrid, Universidad de Comilla, 1992. In: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfp15.html>]



«Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres u utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser; e indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin embargo, no siempre –menos aún, casi nunca– ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar. Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva *vía* o método para salir de ésta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de ésta al Universo. De estos dos temas, el más intrincado es el primero. Razón para que comencemos con el segundo.

Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias. Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya *nunca* contado persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que puede darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatilización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella. Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la Filosofía ni sobre lo que ésta es. Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más *natural* del mundo. Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo *naturalismo* en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una "naturaleza".

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la "vida como estar en la creencia", habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros. Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una "vida como creencia" para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico. La clave para que la explicación se logre

está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada dual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impasibilidad en sus dogmas divergentes. Los Glidyí-Ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familias: "Ese baila con otro tambor". Quien es de verdad aficionado a humanidades, se deleita siempre que un hecho le patentiza la condición "ondulante y diversa" del ente humano. Así en este caso. El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e "intelectual" por excelencia –esto es, de relación con la transcendencia que es el mundo– es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Quien no sea capaz de *ver y entender* estas sorprendentes homologías, no es capaz de Humanidades. Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus "ejercicios espirituales". Ahora bien: imire usted cómo es este demonio de la realidad humana": a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *teoría*. Dígaseme si es arbitrario y gana –que juzgo para mí repugnantísima y pueril– de andar solicitando los datos, decir que para el negro africano filosofar es bailar.

Sólo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre surge una nueva necesidad: la de poder discernir cuál entre los dos convolutos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos "verdad". Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de Verdad. Como he mostrado en otro estudio, lo característico de las "creencias" frente a las "ideas" u opiniones –incluyendo en éstas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos. No es sino lo mismo, visto por su envés, decir que nuestras "creencias" no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino la "realidad misma". Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia. Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las "ideas que tenemos", sino entre las "cosas con que contamos". La forma de conciencia que en nosotros tienen las

“creencias”, no es un “darse cuenta”, una *noésis*, sino un simple y directo “contar con”.

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella –como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía–, eso es una “idea”. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella –como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana–, eso es una “creencia”. De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría –ciencia, filosofía, etc.– no es sino “ideas”, no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; y a todo el que, violentando las cosas, por manía de ser heroico o por la tendencia al histrionismo –nada de esto deja de ser así porque a veces al maniático, al histrión y al mimo le cuesta la vida–, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería. Las “ideas” nos persuaden, no nos convence, son “evidentes” o son “probadas”; pero son todo eso porque no dejan nunca de ser *meras* ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De ahí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente *serio*. Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía. La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más riguroso de la actual Matemática. Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la Matemática “entendimiento puro”, no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la Matemática como obra de la imaginación. Un paso más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo “entendimiento” es imaginación. Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasea. De ahí que sintamos siempre la “idea” como algo que nosotros *hacemos*, como hacemos el centauro y la quimera. Por eso no *podemos* ni, claro está, debemos tomar nuestras “ideas”, tomar la teoría completamente en serio. A fuer de tener éstas una dimensión que nos las presenta como creaciones nuestras, nos damos automáticamente cuenta de que, como las hicimos, las podemos deshacer, que son, por tanto, *revocables*. Las creencias, en cambio –todo aquello con que, queramos o no, contamos–, constituyen el estrato de pavorosa e irrevocable seriedad que es en postrera instancia nuestra vida.

Yo expreso este distinto cariz diciendo que las “ideas” las tenemos y sostenemos; pero que en las “creencias” estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen. La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de

lo fantástico. Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealdad y fantasmagoría.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 285-289]



«No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se extraña del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus enseres (*Zeugen*), le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero –no necesita, pues, de pronto y un «buen día» descubrir que lo es–, y sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho.

Este error inicial prolifica en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre es filosofía, y ello –otro error más– porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres y trebejos*, de cosas-que- sirven, descubre que estas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un Ser propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre.

Se trata de una *katákhresis*, como decían los antiguos, de un abuso o exorbitación de los conceptos a que el *furor teutonicus*, el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos, nos tiene habituados. No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres sólo en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos pardos.

Ya es discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie –rigorosamente hablando– por el Ser. Por lo pronto, los escolásticos no se preguntaron por el Ser, sino más bien preguntaron *qué entendía* Aristóteles por el Ente en cuanto ente, que es cosa muy distinta. Y aun esta pregunta no se la hicieron a fondo. En general, el escolasticismo no es un afán de preguntar, sino todo lo contrario, un afán de responder. Es, desde luego, una ocupación con soluciones a problemas que no han sido vistos ni sufridos. Es el prototipo de una contra-filosofía u oquedad de una filosofía.

Pero también vamos a ver que Descartes y Leibniz no se preguntan tampoco, hablando precisamente, por el Ser, sino por algo no poco diferente. La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula «el Hombre se ha preguntado siempre por el Ser» o «es pregunta por el Ser», solo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello porque el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la «bonne a tout faire» y el concepto *omnibus*. Pero esto no es una doctrina; esta inflación del concepto de Ser sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido.

En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el «replanteamiento del problema del Ser», e invitaba a mis discípulos a que organizaran sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto. Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía. Ello es que en diciembre de 1927 se publica el libro de Heidegger que lleva en su frontis la palabra Ser y anuncia un «replanteamiento del problema del Ser». Sin más tiempo que para darle un vistazo, me referí a la obra de Heidegger en una nota de mi ensayo «La Filosofía de la historia de Hegel y la Historiología», que se publicó en los primeros días de enero de 1928, primer estudio de los proyectados en que se prepara aquel replanteamiento.

En el tomo –único publicado– de Heidegger no se replantea el problema del Ser, *no se habla en ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar «de la pluralidad de sentidos del Ser», el famoso *pollakhós* (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς).

Yo esperaba, con mi inextirpable optimismo, que, no obstante. Heidegger lo plantearía en algún futuro escrito, aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta. Nadie, como siempre –ni siquiera mis discípulos–, se dignó tomar seriamente en consideración lo que, en mi Anejo a Kant, publicado muy poco después y segundo ensayo de los proyectados, llamaba yo planteamiento radical del problema del Ser.

Allí se ve cómo el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir definitivamente el ente que consiste en «ser en el ahí», o *Dasein* u hombre; ni en inquirir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, el Ser del Ente en oposición a la consistencia de este ente, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos «qué es algo», por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante.

Esta es una pregunta que no se había hecho todavía, y por ello nadie ha visto con claridad qué diablo de cosa es el Ente. Por no saberlo, Heidegger lo ha inflado, tendencia automática ante todo concepto *recibido* y no creado desde su raíz, y lo ha extendido a *toda ultimidad* porque el hombre se ha preguntado, resultando que el hombre sólo es pregunta por el Ser, si se entiende que Ser es todo aquello último porque el hombre se pregunta, cosa que podría ser mera cuestión léxica, pero que no es lo que Heidegger afirma, y por esto falla su afirmación.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 271-273]



«J.: Man hörte immer wieder, dass Ihre Fragen um das Problem der Sprache und des Seins kreisten.

H.: Dies war auch nicht allzu schwer zu erkennen; denn schon im Titel meiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1915 „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ kamen die beiden Ausblicke zum Vorschein: „Kategorienlehre“ ist der übliche Name für die Erörterung des Seins des Seienden; „Bedeutungslehre“ meint die *grammatica speculativa*, die metaphysische Besinnung auf die Sprache in ihrem Bezug zum Sein. Doch all diese Verhältnisse waren mir damals noch undurchsichtig.

J.: Darum haben Sie auch zwölf Jahre geschwiegen.

F.: Und ich habe das 1927 erschiene Buch „Sein und Zeit“ Husserl gewidmet, weil die Phänomenologie Möglichkeiten eines Weges schenkte.

J.: Mir scheint jedoch, die Thematik „Sprach und Sein“ blieb im Hintergrund.

F.: Sie blieb es schon in der von Ihnen genannten Vorlesung aus dem Jahre 1921. So stand es auch mit den Fragen nach der Dichtung und der Kunst. In jener Zeit des Expressionismus waren mir diese Bereiche stets gegenwärtig, mehr jedoch und schon aus meiner Studienzeit vor dem ersten Weltkrieg die Dichtung Hölderlins und Trakls. Und noch früher in den letzten Jahren am Gymnasium, datumsmäßig im Sommer 1907, traf mich die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Dissertation von Franz Brentano, dem Lehrer von Husserl. Sie ist betitelt: „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ und stammt aus dem Jahr 1862. Dieses Buch schenkte mir damals mein väterlicher Freund und Landsmann, der spätere Erzbischof von Freiburg i. Br., Dr. Conrad Gröber. Zu jener Zeit war er Stadtpfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Konstanz.

J.: Besitzen Sie dieses Buch noch?

F.: Hier können Sie es sehen und den Eintrag lesen, der lautet: Mein erster Leitfaden durch die griechische Philosophie während der Gymnasialzeit. Ich erzähle Ihnen dies alles nicht, um die Meinung zu erwecken, ich hätte damals schon alles gewusst, was ich heute frage. Aber vielleicht bestätigt sich Ihnen, der Sie als Professor für deutsche Literatur Hölderlins Werk besonders lieben und kennen, ein Wort des Dichters, das in der vierten Strophe der Rheinymne anhebt: „... Denn / Wie du anfiengst, wirst du bleiben,“

J.: Das Fragen nach Sprache und Sein ist vielleicht ein Geschenk des Lichtstrahls, der Sie getroffen.

F.: Wer dürfte sich die Zuwendung eines solchen Geschenkes anmaßen? Ich weiß nur dies eine: Weil die Besinnung auf Sprache und Sein meinen Denkweg von früh an bestimmt, deshalb bleibt die Erörterung möglichst im Hintergrund. Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches „Sein und Zeit“, dass ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe.»

[„Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“. In: Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959, S. 91-93]

•

«WISSER: Alle Ihre Überlegungen gründen und münden in derjenigen Frage, die die Grundfrage Ihrer Philosophie ist, in der „Seinsfrage“. Sie haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Sie nicht zu den bisherigen Thesen über das Sein eine neue hinzufügen wollen. Gerade weil man das Sein recht unterschiedlich bestimmt hat, etwas als Eigenschaft, als Möglichkeit und Wirklichkeit, als Wahrheit, ja als Gott, fragen Sie nach einem verstehbaren Einklang; und zwar nicht im Sinne einer Übersynthese, sondern als Frage nach dem Sinn von Sein.

In welcher Richtung bahnt sich durch Ihr Denken eine Antwort auf die Frage an: Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

HEIDEGGER: Da muss ich auf zwei Fragen antworten. Erstens: die Klärung der Seinsfrage. Ich glaube, hier besteht eine gewisse Unklarheit in Ihrer Fragestellung. Der Titel „Seinsfrage“ ist zweideutig. Seinsfrage bedeutet einmal die Frage nach dem Seienden als Seiendem. Und in dieser Frage wird bestimmt, was das Seiende ist. Die Antwort auf diese Frage gibt die Bestimmung des Seins.

Die Seinsfrage kann aber auch verstanden werden in dem Sinne: Worauf gründet überhaupt die Unverborgenheit des Seins? Am Beispiel gesagt: Die Griechen bestimmten das Sein als Anwesenheit des Anwesenden. In Anwesenheit spricht Gegenwart, in Gegenwart ist ein Moment der Zeit, also ist die Bestimmung des Seins als Anwesenheit auf Zeit bezogen.

Versuche ich nun, die Anwesenheit von der Zeit her zu bestimmen, und sehe ich mich um in der Geschichte des Denkens, was über die Zeit gesagt ist, dann finde ich von Aristoteles an, dass das Wesen der Zeit von einem schon *bestimmten* Sein her bestimmt ist. Also: Der überlieferte Begriff der Zeit ist unbrauchbar. Und *deshalb* habe ich in „Sein und Zeit“ einen neuen Begriff der Zeit und Zeitlichkeit im Sinne der ekstatischen Offenheit zu entwickeln versucht.

Die andere Frage ist eine Frage, die bereits Leibniz gestellt hat und die wiederum Schelling aufgenommen hat und die ich wörtlich wieder am Schluss meines schon genannten Vortrags „Was ist Metaphysik?“ wiederhole.

Aber: Diese Frage hat bei mir einen ganz anderen Sinn. Die gewöhnliche metaphysische Vorstellung dessen, was in der Frage gefragt wird, bedeutet: Warum ist überhaupt *Seiendes* und nicht vielmehr Nichts? Das heißt: Wo ist die *Ursache* oder der *Grund* dafür, dass *Seiendes* ist und nicht Nichts?

Ich frage dagegen: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel *mehr Nichts*? Warum hat das Seiende den Vorrang, warum wird nicht das Nichts als identisch mit dem Sein gedacht? Das heißt: Warum herrscht und woher kommt die Seinsvergessenheit?

Es ist also eine ganz andere Frage als die *metaphysische* Frage. Das heißt: Ich frage „Was ist Metaphysik?“ Ich frage nicht eine *metaphysische* Frage, sondern frage nach dem *Wesen* der Metaphysik.

Wie Sie sehen, sind diese Fragen alle ungewöhnlich schwer und für das geläufige Verstehen im Grunde unzugänglich. Es bedarf eines langen „Kopferbrechens“ und einer langen Erfahrung und einer wirklichen Auseinandersetzung mit der großen *Überlieferung*. Eine der großen Gefahren unseres Denkens ist heute gerade die, dass das Denken –also im Sinne des philosophischen Denkens– keinen wirklichen ursprünglichen Bezug mehr hat zur *Überlieferung*.»

[„Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser“. In: Neske, Günther / Kettering, Emil (Herausgeber): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1988, S. 24]



«Para Heidegger el ser no es ente, sino el fundamento de todo ente. Hacer del ser un ente habría sido, según él, el mal inveterado de la ontología tradicional, y por eso se quedó en la dimensión puramente óntica. Y, cuando la teología convirtió a Dios en un objeto, hizo lo mismo, onto-teo-logía. El ser es, pero no es objeto. Fundamenta y nada más. Fundamentar tiene sentido trascendental, es trascendental y nada más. No tiene carácter óntico, no es un ente. Esto es lo que hace tan extraño y casi místico el pensamiento de Heidegger. Parece que está hablando de una ontología sin ente. El ser y nada más. Y, además, en su ser, fundamenta. Es fundamentando, o se manifiesta bajo forma de fundamentalidad, no bajo forma de entidad. Ese ser sólo se manifiesta fundamentando, y por tanto su manifestación mundana es fundamentar. El hombre es desde el ser. Eso significa *Dasein*. El hombre está fundamentado en el ser. Y el ser se revela en el hombre, de decir, mundana y tempóreamente.

Todo lo que tradicionalmente se ha dicho sobre el fundamento lo considera Heidegger como incorrecto. El fundamento no es causa ni razón. Hacer eso es convertirlo inmediatamente en ente, situarlo en el nivel de los entes. Y eso no es fenomenológicamente justificable. El fundamento se nos revela sólo como fundamento. Y como se nos revela como fundamento de los entes y las cosas del mundo, resulta que su revelación es mundana e histórica. [...]

Decir que el ser no es ente significa para Heidegger que no se le puede aprehender con las categorías propias de las cosas, que no puede objetivarse, ni cosificarse, ni sustancializarse, ni sustantivarse. Esto es algo fundamental y sin ello no se entiende toda la obra de Heidegger.»

[Gracia Guillén, Diego: “El problema del fundamento“. En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 49-50]



«Es en el pensar meditativo propio de la *Gelassenheit* en el que se nos hace patente, como don, el acontecimiento, *Ereignis*. Ese acontecimiento es el modo en que se nos manifiesta el Ser. Escribo aquí Ser con mayúscula para traducir el *Seyn* de Heidegger. El ser con mayúscula no es identifica sin más con el ser con minúscula del que hasta ahora hemos hablado. El primero designa eso que se nos manifiesta o revela en el *Ereignis*, pero que a la vez permanece oculto, y que precisamente se hace presente en tanto que oculto. Es la diferencia entre el ser como fundamento, *Grund*, de los entes, y el Ser como abismo, *Abgrund*. El *Ereignis*, dice Heidegger, es “el despliegue del Ser mismo”. Heidegger afirma repetidamente que el *Ereignis* es “la verdad del Ser”. El sentido originario y más radical de verdad, *alétheia*, es acontecimiento, *Ereignis*. Y es que el acontecimiento es pura manifestación, pura revelación, puro desvelamiento, *alétheia* pura. Esa verdad, la verdad de la pura desvelación, es de algún modo anterior al ser, ya que el ser se desvela en la desvelación misma. Si el Ser es el fundamento, el *Ereignis* es la pura revelación en que el fundamento consiste, más allá de la cual no podemos ir. Heidegger dice que el fundamento fundamenta, pero es sin fundamento, infundado (*Un-grund*). El *Grund* es *Abgrund* y *Ungrund*. [...] El fundamento se nos revela fundamentando y nada más. Y esa revelación, que es condición de posibilidad del fundamento en tanto que fundamento, es el *Ereignis*. No se trata de cosa, ni de ente, ni de ser, sino de puro aparecer, de puro acontecimiento, de pura revelación o desvelación, de *alétheia* pura. Es el puro aparecer en su aparecer, más allá del cual no puede irse. [...] A partir de aquí cobra todo su sentido el interés de Heidegger por la mística medieval, por la poesía y por las religiones orientales ateas, en especial por el budismo zen. En Heidegger hay un fondo profundamente religioso. O quizá, dicho en términos de Zubiri, hay un profundo sentido de la religación, aunque no la pertenencia a una religión positiva.»

[Gracia Guillén, Diego: “El problema del fundamento”. En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 52]



«La referencia clásica para entrar en el pensamiento crítico es el criticismo kantiano y la crítica de Heidegger al mismo. La filosofía kantiana es ‘crítica’ porque exige y realiza un análisis *preliminar* de los instrumentos del conocimiento. Esta analítica previa tiene como objetivo garantizar el uso correcto de las instancias cognoscitivas, y como consecuencia, la veracidad de los resultados de su aplicación. De este modo, la verdad del conocimiento viene metodológicamente garantizada.

Pero Heidegger realiza una transformación de la tarea filosófica y de su objeto. El tema de investigación y análisis para la reflexión filosófica es la “facticidad”, y esta consiste en “nuestro existir propio en cada ocasión”. [...]

Este análisis del existir fáctico abre el camino hacia la imposibilidad de cualquier fundamentación del saber y de la acción, con la consiguiente pérdida de la fuerza crítica del discurso filosófico.

Sin embargo, por otro lado, Heidegger elabora una *crítica* radical de toda la metafísica desde los griegos hasta la actualidad. Así pues, no se ha perdido en su giro hacia la facticidad *todo tipo* de impulso crítico. Más bien lo que parece haberse abandonado es el modelo kantiano de crítica, en el sentido de que ya no es posible que la instancia crítica quede garantizada *a priori*. [...]

Zubiri comparte con Heidegger el llamado "giro hacia la facticidad". Aplicado al problema de la fuerza crítica de la reflexión filosófica, significa que las instancias que garantizan "metodológicamente" la validez (y por tanto el carácter crítico) del hecho cognoscitivo no tienen el valor gnoseológico de ser "a priori". Estas instancias no son anteriores a toda experiencia posible, ni se las puede analizar e instaurar de ese modo.

La garantía crítica del conocimiento implica para Zubiri el paso necesario por la facticidad. Esta inserción en la facticidad de lo real resulta gnoseológicamente determinante, y establece la neta distancia respecto a todo idealismo.

"No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de estas la que configura mi razón y la hace así, mía" (HV 133). Por eso, todo el complejo proceso cognoscitivo en cuanto tal viene regido por lo real, mientras que los demás elementos que lo configuran (de orden lógico, psicológico, biológico, interpretativa, etc.) están en función del carácter impositivo de la realidad: "Lo que hace que el conocimiento sea conocimiento es el momento de realidad de lo conocido" (IRA 315).

Pero una de las diferencias fundamentales de Zubiri respecto a Heidegger en el análisis de la facticidad es que Zubiri no identifica facticidad con contingencia. Esta identificación lleva a Heidegger en el plano ontológico, entre otros resultados, a la relativización de toda configuración óptica del mundo, en virtud del carácter epocalmente inconmensurable del ser. El resultado final es "Abgrund" ['abismo'].

Esta "universalización" de la contingencia afecta también al plano gnoseológico. El resultado heideggeriano es la imposibilidad universal acerca tanto del ser como del saber sobre el ser.

Pero Zubiri lleva a cabo su giro hacia la facticidad de una manera peculiar. Su punto de partida para el análisis de la facticidad es la inserción o "enraizamiento" en lo real. Esta es el *factum* a analizar. Estamos entendiendo lo real, que se hace presente en el acto intelectual como no siendo yo. Esa es la situación de partida, y desde la cual es posible analizar lo fácticamente dado en cada situación, en cada aquí.

En este análisis Zubiri da prioridad a la *forma* en que tiene lugar el acto de aprehensión intelectual. Esa forma es la que tiene carácter universal y sirve

de vía a Zubiri para salvar el relativismo desfundamentador. Los contenidos e interpretaciones de los mismos pueden ser cambiantes, pero siempre según la forma propia de la aprehensión intelectual humana. En esa formalidad lo real impone su presencia, determinando con ello a la razón y la verdad. [...]

Aunque no es posible la separación entre forma y contenido (incluso interactúan entre sí), ese hallazgo de la universalidad adopta la figura de una determinada formalidad. Esta forma es entendida por Zubiri como un modo de presencia o de relación entre el aparato intelectual humano y aquello que es su objeto, lo real. Por esta vía formal discurre la búsqueda zubiriana de un rasgo de universalidad onto-gnoseológica, que permite mantener abierta la posibilidad de fundamentación del saber y el poder crítico de la reflexión filosófica. Con ello se ejecuta el paso del *Abgrund* abismal al *Ergon* impreso (IRE 230-231).»

[Nicolás, Juan Antonio: "La doble vertiente noológica-real del criticismo zubiriano", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 240 ss.]



«*Sein und Zeit* war auf zwei Bände geplant. Im ersten Teil wollte Heidegger über die zeitliche Dimension seiner Fundamentalontologie handeln. Im zweiten Teil sollte das Spannungsverhältnis zwischen Ontologie und Zeitlichkeit an einzelnen Denkern (Descartes, Aristoteles und Kant) durchgearbeitet werden. Nur der erste Teil, und dieser auch nicht vollständig, ist fertig geworden. [...]

Sein und Zeit wurde zur Sensation. Viele Kollegen nahmen es als Kampfansage wahr; andere ahnten, dass sich mit diesem Buch ein Einschnitt in der Philosophiegeschichte ereignet hatte.

„Der Titel ist ein Manifest. *Sein* ist traditionell zeitlos. In der Metaphysik seit Platon ist die Untersuchung des Seins, der Essenz innerhalb oder hinter der Erscheinung, gerade eine Suche nach dem, was konstant ist, was zeitlos im Fluss von Zeit und Wandel steht. Heideggers Titel geht in andere Richtung: *Sein und Zeit. Sein ist selbst zeitlich.*“

Heidegger sah hier den Neo-Kantianismus weniger als eine Schule, denn als eine letzte Ausprägung des Idealismus. Er „erdete“ sowohl das erkennende wie das Vernunftsubjekt in einer Weise, die den strengen Dualismus des Neo-Kantianismus untergrub.

Sein und Zeit war sowohl eine Radikalisierung wie auch ein Bruch mit der Phänomenologie, da Heidegger darin eine sogenannte *phänomenologische Methode* präsentierte, die weit über Husserl hinausging. Entscheidend war in beiden Fällen, dass Heideggers Subjekt völlig anders verortet war als dies in der transzendentalen Subjektlehre möglich war. Es war im klassischen Sinne kein autonomes Subjekt mehr, es war Da-sein. Es war nicht Herr der Lage, sondern Ausgesetztes. Bei diesem gedanklichen Schritt half, dass

Heidegger die Frage der Wahrheit völlig anders stellen konnte, nämlich nicht normativ. Heidegger kopernikanische Wende bestand darin, dass er sich ganz dem Menschen in seinem Herauskommen aus dem Sein zuwandte und nicht den Menschen aus den Ideen entwickelte. [...] Er stellt der modernen Philosophie sein Denken nicht einfach entgegen, vielmehr legte er die Zeitlichkeit des Seins, das heißt auch die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens der Seinsfrage frei und stellte damit den klassischen Wahrheitsanspruch in Frage. Damit drehte er zugleich die metaphysische Begründung und Sinnstiftung des Seins um. [...]

Der überraschende Schritt in *Sein und Zeit* bestand darin, dass Heidegger einen völlig neuen Zugang zur Subjektfrage öffnete, die aus diesem ein dem Sein ausgesetztes, ein geworfenes Wesen machte. Zu sich selbst konnte dieses Subjekt nur kommen, wenn es sich als Dasein begriff und sich ein seinem Verhältnis zum Sein befragte. [...]

Die Hauptthesen im ersten Teil von *Sein und Zeit* waren: Das Sein des Menschen ist ein Da-Sein. Der Kern des Da-Seins ist die Alltäglichkeit. Das Da-sein bestimmt sich von der Existenz des Menschen zwischen Angst und Tod her, nicht von Ideen oder anderen transzendentalen Sinnstiftungen. Da-sein ist als Möglichkeit in uns angelegt. Ein authentisches Da-sein ist ein In-der-Welt-sein; es ist Sorge und Fürsorge. Um zu der Möglichkeit seines Da-seins aufzuwachsen, muss der Mensch nach dem Sein fragen; nur über dieses Fragen kann er authentisches Dasein ermöglichen. [...]

Die alte Dualität zwischen Geist und Natur, die Theologie und Metaphysik zur Grundlage ihres Denkens gemacht hatten, sollte „verwunden“ werden. [...]

Im zweiten Block von *Sein und Zeit* geht es um die Einbettung des Da-seins in die Zeitlichkeit des Seins. Das will heißen, nur ein Dasein, das seine Endlichkeit zu erfahren wagt, verstellt nicht seinen Zugang zum Sein. Heideggers in unseren Augen paradoxer Zeitbegriff kommt uns wie eine Frage entgegen: Nur solange Da-sein ist, kann Gewesenes und Zukünftiges „sein“.

Die Beziehungen zur Zeit werden durch die „Geworfenheit“ in die Welt und den Tod markiert. Kehrt hier vielleicht hinterrücks die Thematik wieder, deren mögliche nihilistische Konsequenzen die Theologie immer wieder von neuem zu überwinden versucht?

Das Thema Tod jedenfalls ist ein durchdringendes Thema zu jener Zeit. Leben und Tod prallen im Expressionismus untermittelt aufeinander. Im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg durchdringen Explosivität der Lebenskraft und Destruktivität des Todes einander. [...]

Heidegger Hineinbringen des Todes in das Dasein und somit auch das Denken hatte Wurzeln in der Romantik, in der romantischen Dichtung, deren Lebensgefühl sich Heidegger nahe fühlte. Aber sie kam auch aus der katholischen Tradition. Wie verwand fühlte sich Heidegger mit der

Todesthematik bei Abraham a Santa Clara? [...] Im Unterschied zu Abraham a Santa Clara brachte hier das Faktum des Todes nicht die Sinnlosigkeit des Lebens ohne Gott auf, sondern die Unmöglichkeit des Daseins im Tod sollte die Vorbedingung für die Möglichkeit einer Sinnstiftung sein.»

[Grunenberg, Antonia: *Hannah Arendt und Martin Heidegger*. München: Piper, 2006, S. 110 ff.]



«Martin Heidegger versicherte seiner Frau Elfriede wie meist, dass ihr diese Beziehung [Liebesbeziehung mit einer Malerin] nichts wegnehme, sondern ihrer beiden Verhältnis etwas hinzufüge, und fuhr dann fort:

„Ich bin nicht fort von Dir; ganz im Gegenteil; nur ist es die unzerstörliche Nähe der ins <Altern> Tretenden. Aber meine Natur ist vielspältiger als die Deine; und ich kann Dir durch kein Argument beweisen, dass ich im <Eros> leben muss, um das Schöpferische, das ich noch als Ungelöstes und Letztes in mir spüre, noch wenigstens in eine vollkommene Vorform zu bringen.“

Offensichtlich verstand er sein eigenes Leben und Denken als eine Daseinsweise, die auf Eros gründete und die Liebe so notwendig wie das Brot zum Leben brauchte. Da war Heidegger 65 Jahre alt, Elfriede vier Jahre jünger.

Elfriede sorgte für das „Lebenshaus“, in dem er sich bewegte, das er immer wieder verließ, das dennoch immer da war und in das er jederzeit zurückkehren konnte. Dieses „Lebenshaus“ bestand aus ihr, den Kindern, den Verwandten, vor allem dem Bruder Fritz in Meßkirch, den Häusern in Zähringen und Todtnauberg und seinem Heimatort Meßkirch. Alle Liebesbeziehungen ereigneten sich in der Gewissheit, dass es dieses „Lebenshaus“ gab. Aber es war ein altes Haus; seine Attraktionen waren bekannt. Er musste es verlassen, um sich anzuregen, den Eros in sich wachzurufen, den er beim Denken und Schreiben brauchte – immer mit der Sicherheit des „Hauses“ im Rücken. [...] Elfriede war entsexualisiert, ihr war die Rolle als Hausbesorgerin und Hüterin der Kinder zugewiesen. Ihr ging es nicht gut damit, denn sie merkte ja, dass seine Lieben ihr die Zeit und die Aufmerksamkeit wegnahmen, die sie brauchte.»

[Grunenberg, Antonia: *Hannah Arendt und Martin Heidegger*. München: Piper, 2006, S. 344-345]



«Heidegger ya no vuelve a utilizar más esa fórmula (primera y primeriza), con la que al comienzo de SuZ describe, de forma al parecer inequívoca, un segundo tipo de auténtico fenómeno, en que “el ente se muestra como lo que él *no es en sí mismo*”, y al que llama específicamente “Schein”.

Ya en el cuerpo del propio SuZ, la fórmula ha dejado solo algunos vestigios, menos inequívocos en cuanto a su sentido, y en contextos, que permiten

(exigen) interpretarlos de conformidad con la que después va a ser la postura definitiva, explicitada sin ambigüedades, del mismo Heidegger.

Efectivamente, ese *extraña dualismo* de dos tipos de auténtico fenómeno, uno en que el ente se muestra *tal como es* en sí mismo, se va a fundir en la unidad de un único fenómeno veritativo (Wahrheitsphänomen), estructurado como auténtico *movimiento veritativo*, y por tanto como proceso veritativo *temporal*.

El ser y el no-ser, tan toscamente contrapuestos y separados en el dualismo de la primera formulación conforme a un uso tradicional y corriente, Heidegger los va a articular luego explícitamente como se vienen articulando de siempre en la unidad, tan refinada y *sui generis*, del movimiento.

En ese movimiento veritativo de Heidegger, "ser" y "no-ser" se presentan y se articulan, según esa estructura unitaria, esencial y específicamente temporal, en términos de "Wesen" y "Un-wesen", o de "Wahrheit" y "Un-wahrheit", y más concretamente en términos de "desocultamiento" y "ocultamiento" (Ent-bergung y Ver-bergung), o de "des-cubrimiento" y "encubrimiento" (Ent-deckung y Ver-deckung), etc.

Significativamente subraya también Heidegger que esos dos términos de cada par son *igualmente originales y primitivos* (gleichursprünglich), o esenciales, si bien el segundo sea *más fundamental*.

Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden in Ganzen. Im Zugleich der Entbergung und Verbergung *waltet die Irre*. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit. (WW & 7, p. 23/15-20)

No menos llamativamente, pero con igual coherencia dentro de una articulación temporal (móvil), Heidegger apunta, por lo menos –si no es que incluyo subraya–, que ambos términos de cada par son igualmente *positivos* en la realidad fenómeno veritativo mismo, no obstante, la forma lingüística negativa del segundo (*Un-wesen, Un-wahrheit*, etc.). Porque la negación de ese "un" no es la de un "no" (Nein) *lógico*, sino la de un "no", digamos, *temporal*, o sea que no es la negación, que sólo se da propiamente como tal en el *análisis lógico* del movimiento, sino esa "negación" tal como se inscribe y se realiza sólo en la *realidad todopositiva* del movimiento mismo.

Creo efectivamente que Heidegger apunta a eso que, en mi fenomenología, llamo y subrayo como "todopositividad" del devenir real, o sea del fenómeno mismo. El análisis (tan tradicional y corriente hasta hoy) del devenir, en términos de "ser" y "no-ser", resulta meramente lógico. El fenómeno mismo es todopositivo, y sólo puede ser todopositivo. El devenir mismo fenoménico, p.e. de una hoja de hierba, que verdeguea y amarillea, es realmente todopositivo, porque v.g. el "amarillo" es fenoménicamente tan positivo como el "verde", y sólo lógicamente "es no-verde". Ciertamente que todo este aspecto no se halla, a mi juicio, suficientemente tratado y aclarado en

Heidegger, pero entiendo que esa todopositividad temporalizada o responde a su intuición más profunda, o se sitúa en la línea de esa intuición.»

[Echarri, Jaime: *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 22-23]



«Lustlosigkeit prägt das Erscheinungsbild der Heideggerschen Philosophie. Ihre Konstruktionen – das ist entscheidend, nicht das biographische Detail – verraten die Nähe zur NS-Bewegung. Heidegger überbieten den „Geist der Bewegung“ noch, für die er sich anfangs als ein geistig führendes Medium einsetzt – welche Naivität, eine solche Konkurrenz mit den realen Chefs auf sich zu nehmen! – und die er danach mit ihrem eigenen Zurückgebliebensein, zynisch-gleichgültig gegenüber den „vor der Zeit“ gebrachten „Opfern“ (sein Wort), konfrontiert. Aber der Mechanismus bleibt der gleiche: die „andere“ Bewegung, in die der Denkende aufgenommen werden will, der er sich als ihr Medium empfiehlt, geht nicht von ihm, sondern vom „Ereignis“ aus, das nun nicht mehr nur ein Wort für die historische „Wende“ ist, die ein ganzes Volk ergreift, sondern für die große, alles umstürzende Wendung im Sein selbst – ein Deckwort für Katastrophe. Nichts anderes bedeutet ja das Wort „Katastrophe“ als ‚Wendung‘, ‚Umsturz‘, auch ‚Unterwerfung‘, und der sprachwurzelsüchtige Heidegger ist sich dessen wohl bewusst, wenn er von der „Kehre“ spricht, die das „Seyn“ – das ursprüngliche, nicht den logischen Begriff – statt der Subjekte zum Subjekt erklärt und diesem schließlich das noch ursprünglichere, alle kategorialen Konditionen auslöschende „Ereignis“ vorordnet.

Schon in der Freiburger Antrittsvorlesung von 1929 was das „Nichts“ der Mysteriennamen für das Sein, dem alles Seiende zum Opfer gebracht wird – jetzt, nur wenige Jahre später, auf dem Höhepunkt der NS-Volksbewegung, in dem nachgelassenen zweiten Hauptwerk „Vom Ereignis“, wird mit der noch mächtigeren Bewegung ernstgemacht. Sie geht von dem schrankenlosen, uranfänglichen „Ereignis“ aus, das jene wie jede historische Bewegung tragen oder verwerfen kann, das sie alle – das Wort, gleichfalls ohne Beiwort, sagt es – an Ereignis-Charakter, aber auch an fundamentalem „Entsetzen“ überbietet: statt „Der Bewegung“, die noch eine historische war, nunmehr die Seyns-Bewegung selbst, die den vom Seienden Umgebenen, nunmehr Belagerten, „entsetzt“; und das – ich folge immer Heideggers Wortlaut und Konstruktion – in des Wortes doppelter Bedeutung: die Belagerung löst und so den Belagerten, nunmehr Entsetzten, ereignistauglich macht, zugleich „entsetzlich“ ist und darin auch das Regime überbietet – statt des kleinen, das wir als vermeintlich großes erfahren haben, das wahrhaft „große“ Entsetzen verbreitend.

So viel zur politischen und philosophischen Brisanz des Subjektwechsels – und zu seiner Aktualität. Denn was hier als eine überbietungssüchtige Rede vom Ereignis – wohl gemerkt, nicht über das Ereignis, sondern vom Ereignis

her – erscheint und im Grunde bereits eine Katastrophenphilosophie ist, das hat noch immer seine aktuelle Entsprechung. Ich will ein letztes Mal auf eine Eigentümlichkeit der Heideggerschen Philosophie eingehen: Es fällt auf, dass gerade ihre bewussten Archaisierungen es sind, die unbewusste Antizipationen verkleiden. Die sakramentale Beliebigkeit zum Beispiel der mit Heiligenschimmer vorgeführten archaischen Dingwelt im „Ding“-Aufsatz von 1950 – Krug und Bank, Steg und Pflug, Baum und Teich, Bach und Berg, Reiher und Reh, Pferd und Stier, Spiegel und Spange, Buch und Bild, Krone und Kreuz – lässt diese schon als Ausverkaufsware in einem Versandhauskatalog erscheinen, die prätendierte Kostbarkeit zeichnet eine Vorgriff auf die Freizeitindustrie der kommenden Jahrzehnte. [...]

Das archaisierende, darum mit „y“ geschriebene „Seyn“, das in der ihm vorgeordneten Rede vom „Ereignis“, beginnend bereits Mitte der Dreißiger Jahre, die Katastrophennähe in Katastrophenpräsenz verwandelt, macht aufmerksam auf eine Form der Sucht, die mir heute die herrschende zu sein scheint und die in den Medien, die die Stelle medialer Vermittlung eingenommen haben, die wesentliche Verlockung bietet: Ereignissucht. Ereignissucht aber, insofern sie eine allgegenwärtige Katastrophenfaszination verrät und ausstrahlt, hat den Namen „Katastrophensicht“ verdient. „Süchtig nach Katastrophe“ ist die heute aktuelle Form der Formel „süchtig nach Sog“.»

[Heinrich, Klaus (Professor für Religionswissenschaft, Freie Universität Berlin, emeritier 1995): „Sucht und Sog. Zur Analyse einer aktuellen gesellschaftlichen Bewegungsform“, in *Reden und kleine Schriften 1*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1997, S. 51-53]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten