

SER – HISTORIA DEL CONCEPTO

Ver: *Ser e intelección / Ser no es algo entendido / Ser y sentido / Ser sustantivo / Ser y actualidad / Ser y ente / Ser y Ereignis / Ser y estar / Ser y haber / Ser y Logos / Ser y nada / Ser y tiempo / Ser y sustantivación / Ser y realidad*

«Desde los tiempos de Parménides, el tema del ser ha venido rodando a lo largo de toda la filosofía griega hasta la Edad Media. Bien entendido, no obstante, que a lo que se ha dirigido toda esa filosofía y lo que pretenden todas las filosofías más o menos actuales es *ir a las cosas y no al ser*. Atribuir al pensamiento griego una especulación del ser en tanto distinto de las cosas sería un gigantesco anacronismo histórico.

Que las cosas “son”, que una cosa “sea”, este es un grave problema, pero que todo el mundo más o menos está en condiciones de entender. También aquí interfirió el pensamiento de los primeros teólogos e interfirió de una manera curiosa: interpretando la idea misma de la creación.

Se dice que la creación consiste en que todas las cosas son creadas por Dios desde la nada. Cuando no había cosas, la cosa “no es” y, después de la creación, la cosa “es”. El término formal de la creación, como dirán los escolásticos, es la colación del ser. Con lo cual se quiere decir que Dios, que otorga el ser, no es una realidad que recibe el ser, sino que es el ser mismo subsistente. Aquí empieza la gran faena del pensamiento. Dios sería el ser subsistente mismo. Esto no se identifica sin más con la idea de Dios y con la idea de la creación, sino que es una interpretación metafísica entre otras posibles de la idea de Dios. Sin embargo, esto imprimió su cuño a la historia del pensamiento europeo.

Santo Tomás nos dice expresamente que “toda cosa creada participa, por así decirlo, de la naturaleza del ser”, con lo cual el ser nos aparece como un enorme piélago en el que Dios se proyecta *ad extra* y fuera de sí mismo. Cortemos ahora el cordón umbilical que vincula este piélago a su origen en la creación y con lo que nos quedamos es, como sucedía en el caso del espacio y el tiempo, con esa especie de enorme piélago del ser donde todas las cosas aparecen como moviéndose o existiendo *en* el ser y siendo contracciones de él –si se toma la interpretación tradicional desde Aristóteles del ser como un transcendental– o concreciones de él, si se opta por la interpretación de Platón–; contracciones o concreciones, las cosas son ciertamente determinaciones internas al ser.

La filosofía moderna, queriendo o sin quererlo, ha vivido con una tercera y fundamental idea de la realidad de las cosas como concreciones o determinaciones del ser: ser es lo que primariamente tendría sustantividad. La sustantividad del ser es incuestionable para esta filosofía y ahí (no en su interpretación racionalista, idealista o empirista) estriba, a mi modo de ver, la originalidad de la filosofía moderna en este punto: la sustantivación, por sí misma, de la idea del ser. [...]

La interpretación de la contradicción como estructura del ser supone previamente el ser estructurado. El ser estructurado tiene para toda la filosofía, a partir de Descartes, esta inmensa sustantividad. No importa que el ser sea concepto, que en tanto que concepto sea equívoco, que como concepto esté limitado al mundo de las certezas –ciertas o dudosas– en Descartes; no importa que aparezca como una evidencia irrefragable en Leibniz o que para Kant no sea más que una posición del espíritu, pues eso que es posición, que es incontradicción, que está dado en la percepción, que es seguro, etc., es el ser, tomado así en singular y en abstracto, no las cosas en tanto que son. Se trata, pues, de la sustantivación misma de la idea del ser. [...]

El ser tiene, pues, entidad, una entidad propia y aparece como la tercera de las grandes sustantivaciones de la filosofía moderna.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 273 ss.]



«Asombrará en efecto ver que en esa enumeración de los sentidos del ser en Aristóteles falta el sentido del ser como existencia frente a lo no existentes, pero es que este concepto es perfectamente extraño al pensamiento griego. El griego parte del universo existente, y se pregunta qué es él. En cambio, la metafísica *post*-griega parte de un universo que pudo no haber sido. La operación entre el ser existente y el que no existe es el punto de arranque de la metafísica medieval. Cuando Santo Tomás recibe de Aristóteles su idea de la metafísica y dice que la metafísica es ciencia del ser en cuanto ser, y añade que la metafísica es también teología, se ocupa del ser supremo. Da un verdadero salto mortal para decir que ese *ens* es objeto de la teología. Es cierto que Aristóteles llama también a la πρώτη φιλοσοφία [próte filosofía], θεολογία [theología]. Pero es un grave problema lo que θεός [theós] significó en Grecia: ¿por qué Platón califica con frecuencia de divino el ímpetu con que discute Sócrates con Parménides? Y para Aristóteles el universo es lo que hay más divino porque se mueve con un movimiento propio. El θεϊότατος (theiótatos) es un grave problema en el pensamiento griego. Por eso resulta la especulación metafísica medieval anclada al presentársenos como continuación de la griega.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 190-191]



«La filosofía moderna, queriéndolo o sin quererlo, ha vivido con una tercera y fundamental idea de la realidad de las cosas como concreciones o determinaciones del ser: ser es lo que primariamente tendría sustantividad. La sustantividad del ser es incuestionable para esta filosofía y ahí (no en su interpretación racionalista, idealista o empirista) estriba, a mi modo de ver, la originalidad de la filosofía moderna en este punto: la sustantivación, por sí misma, de la idea del ser.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 274]



«Las cosas no empiezan por ser entes. Tanto menos cuanto que **no está demostrado en ninguna parte que toda inteligencia humana tenga un concepto del ser**. Y no me refiero a que se sea listo o tonto. No se trata de esto, sino de que **no todas las lenguas tienen el verbo ser**, y que, al carecer de él, expresan lo que nosotros expresamos con el verbo ser con verbos distintos; lo cual no quiere decir que expresen el mismo concepto por verbos distintos, sino simplemente que **no tienen el concepto del ser**, que no hablan más que de realidades. (Esto lo dicen los lingüistas, y supongo que es verdad). El orden del ser reposa en una u otra forma sobre el orden de la realidad; y por consiguiente, la ultimidad a que apunta la transcendentalidad, para ser dimensión transcendental, no es el ser sino simplemente la realidad, ser algo *de suyo*.

Por esto es falso hablar de un *esse reale*, de un ser real; de lo que hay que hablar es de una *realitas in essendi*, de la realidad en ser. Lo cual quiere decir que no siempre la realidad está en ser –esto habrá que esclarecerlo en su momento–, por lo que es menester decir de esa realidad, de la realidad en cuanto tal, que es una formalidad. Ésta es la cuestión que nos lleva a tratar de una manera un poco más precisa un segundo punto: Qué es en sí mismo el orden transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 89-90]



«Ahora no estará de más confrontar someramente esta concepción del ser con las más usuales en filosofía. Y, ente todo, las filosofías que no distinguen, sino que identifican ser y realidad. En primer lugar, la idea del *esse reale*; es la tesis escolástica. Partiendo de esa identidad expresada en el *esse reale*, una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser. Haciendo de la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo), resultará que *esse* es *percipi*; es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad un resultado del pensar, resultará que *esse* es *concipi*; es la tesis del idealismo

lógico. Pero el ser no es ni lo uno ni lo otro; primero, porque el pensar se mueve en una formalidad ya previa a él, la formalidad de lo real; y segundo, porque esta formalidad, en el acto de inteligencia sentiente, se presenta como un *prius* a su presentación misma. El idealismo, en sus dos formas, empírica y lógica, es, pues, insostenible, y son por tanto insostenibles sus dos fórmulas acerca del ser. Pero, como se ve, el error radical está en haber identificado ser y realidad, y en esta identificación fallan tanto los dos idealismos como la idea del *esse reale*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 437]



La Escolástica y el concepto de ser

«La Escolástica ha entreverado los conceptos de ser y de realidad. Por un lado, habla del *esse reale* como de un existir (actual o aptitudinal). Pero esta ecuación, pese a las apariencias, no se mantiene de un modo inflexible, sino que el *esse*, en cuanto *esse*, cobra una significación propia. En efecto, cuando se ha querido apurar más el carácter entitativo de la esencia y de la existencia, hemos visto que la Escolástica se ha visto obligada a hablar de un *esse essentiae* y de un *esse existentiae*. Con lo cual ha dejado flotando inevitablemente un *esse* sobre la esencia y la existencia. No importa que se diga que *esse* no es un concepto común, sino que tiene “inmediatamente” esas dos significaciones; porque siempre será que se trata de un *esse* real, pero *esse*; y esto es lo decisivo, por muy en la penumbra en que quede la significación de este *esse*. Más aún, la Escolástica ha hablado de un *esse* copulativo o lógico. Tampoco hace al caso la forma en que la cópula envuelva un *esse*; lo envuelve y no se identifica con el *esse reale*, y esto no basta. Con ellos se subraya la inevitable tendencia a considerar el *esse*, el ser, como algo que abarca la existencia, la esencia y la cópula, sin que formalmente signifique ninguno de estos tres momentos. Pero, sin embargo, la Escolástica no ha entrado por esta vía. Nunca ha admitido que *esse* se subdivida en *tres esse* que fueran *ex aequo*, sino que, por el contrario, mantiene enérgicamente la prerrogativa del *esse reale* como existencia en el orden del ser, de suerte que los demás *esse* (el *esse* de la esencia y el *esse* de la cópula) sería *esse* como expansión analógica del *esse existentiae* en cuanto *esse*. Ya hemos visto que ambos, *esse essentiae* y *existentiae*, constituyen el *esse reale*. Por consiguiente, utilizando este concepto del *esse reale*, diremos que la concepción escolástica del *esse* envuelve dos afirmaciones, no explícitamente formuladas, pero innegablemente implícitas en ella: 1. que el *esse* de la cópula se funda en un *esse* primario y fundamental, en el *esse* de lo real en cuanto que *esse*; 2. que el *esse reale* mismo es el primario en cuanto *esse*, esto es, que “realidad” es una “determinación” (una vez más empleo el vocablo inexacto para simplificar la exposición) del “ser”; de lo cual resultaría que la realidad es *un* tipo – todo lo primario y excelente que se quiera, pero *un* tipo – de ser. Es decir, no todo ser es realidad, pero realidad

se reduce a ser: "realidad" sería la forma primaria de "ser". Ahora bien, ninguna de estas dos tesis es completamente exacta en rigor formal.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 403-404]



«La filosofía clásica no se ha limitado a conceptualizar el orden transcendental. Aun sin enunciarlo, como si fuera una evidencia inmediata, ha considerado que el orden transcendental tiene, por lo menos, dos caracteres.

En primer lugar, es *a priori* respecto de las cosas. Antes de decir que algo es real o que algo es blanco o pesado, etc., tengo que tener pensado eso que se llama Ser. Es un *a priori*. Y, en segundo lugar, eso que es el orden transcendental – en este caso el Ser – tiene sus estructuras propias (digámoslo así con una terminología que no es la de la filosofía clásica misma); **el Ser está ya estructurado definitivamente; el Ser carece de vicisitudes.**

Esto me parece insostenible. El Ser es, según ya indicaba, una de las cuatro sustantivaciones conceptuales de que ha vivido la filosofía desde el siglo XV. Y es no es exacto. Hay cosas que *son*, evidentemente. Pero realidad no es ser, ni es realidad el ser por excelencia, sino que lo que llamamos ser es sólo un acto ulterior de lo real y está fundado en la realidad. Ahora bien, hay cosas reales, pero *la* realidad, como una especie de gran océano en que están inmersas todas las cosas, es algo que no tiene existencia ninguna. Por tanto, no es algo *a priori* respecto de las cosas. Y no solamente no es *a priori*, sino que, además, el carácter de realidad precisa y formalmente en tanto que realidad no es una especie de gigantesco monolito que cae sobre las cosas que son o van a ser reales, y que en sí mismo carece de vicisitudes. Esto me parece quimérico. El carácter de realidad está determinado por el contenido talitativo de lo que es real. Es lo que llamo función transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 151]



«La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Entender sería «entender»; y entender sería entender que algo «es». Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente. De lo cual resultan diferencias esenciales en el problema de que estoy tratando.

a) Ante todo, una diferencia profunda en el modo mismo de afrontar el problema. Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en «ser». De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de

ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. La logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el «es» de la intelección consistiría en un «es» afirmativo, y el «es» inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea. Sin embargo, el problema no presenta el mismo carácter desde una inteligencia sentiente. El logos está fundado en la aprehensión sentiente de lo real; esto es, en intelección sentiente. Por tanto, en lugar de «logificar» la intelección, lo que ha de hacerse es «inteligizar» el logos; esto es, hacer del logos un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real. El término formal del inteligir no es el «es», sino la «realidad». Y entonces resulta que la realidad no es un modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma. En su virtud no hay *esse reale*, sino *realitas in essendo*. No se puede entificar la realidad, sino que hay que dar a la realidad una ulterioridad entitativa. La ulterioridad del logos va «a una» con la ulterioridad del ser mismo.

b) Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, o bien el compuesto de ambas. Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jectum* (*hypo-keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos. En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto). Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente. Porque realidad no es existencia, sino que realidad es ser «de suyo». Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del «de suyo». Lo real es «de suyo» existente, lo real es «de suyo» apto para existir. Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo «de suyo» en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su

entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones). Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisibile, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su «posicionalidad», sino su «actualidad» en la intelección. Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional o como desvelación: posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de *estar* puesto, de *estar* intencional, de *estar* desvelado.

Por tanto, la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente. Realidad no es ente, sino formalidad del «de suyo». Y lo real es ente sólo como actualidad en un mundo.

c) Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser. La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente. El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad. Desde la inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser». De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*. Y esto constituye a mi modo de ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente). El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-228]



«Lo que buscamos son *cosas reales* forzados por al carácter mismo de *la realidad*: la realidad “en hacia”. Es justamente el orto de la razón. La razón no es la inteligencia, pero se halla montada sobre ésta, no como mero *uso* discursivo o inquiriente de la inteligencia, sino como una necesidad inexorable por la estructura de la inteligencia en cuanto tal, como aprehensión sentiente de las cosas como reales. [...] La razón no está fundada en que la primera intelección sea compleja, confusa o insuficiente,

sino en que la intelección es intelección de realidad en su modo de "hacia"; y lo es por ser intelección sentiente.

Tampoco se resuelve la cuestión diciendo que la razón se mueve de por sí en la plenitud del **ser**, de suerte que las cosas que "son" serían mera "contracción" finita del ser en toda su plenitud. En tal caso, la razón buscaría el ser allende estas cosas finitas porque ninguna de ellas "es" en toda la plenitud del ser. Esto no es aceptable por varias razones, especialmente por tres. Primero, porque esto que llamamos ser es constitutivamente, a mi modo de ver, una actualidad ulterior de lo real en cuanto real: es la actualidad de lo ya real en la respectividad de la realidad. El ser no es una respectividad, la cual es un momento de la realidad, sino que es la actualidad de lo real en esta respectividad (cf. *Sobre la esencia*, pp. 417-454). Por tanto, la inteligencia y la razón no son primaria y radicalmente la facultad del ser, sino la facultad de la realidad.

En segundo lugar, porque, aunque fuera el ser lo que se busca en las cosas, ello no se debe a que el ser en toda su plenitud esté contraído en las cosas que "son", sino justamente al revés, se debe a que las cosas reales, por tener esta actualidad ulterior que es su "ser", fuerzas a una "expansión de la realidad en ser. La razón busca la plenitud del ser no porque lleve inscrita en sí mismo, como una especie de finalidad intrínseca, el ser en toda su plenitud, sino justamente al revés, porque a ello le impelen las cosas reales, las cuales "son" porque empiezan por ser "reales". [...] Son las cosas mismas las que, en cuanto reales, van abriendo el ámbito del ser.

En tercer lugar, aunque fuera verdad que el ser en su plenitud fuese algo intrínseco a la razón, esto, sin embargo, dejaría intacta la cuestión esencial: por qué tenemos que buscar. Esto es, por qué hay razón. El momento mismo de la búsqueda quedaría inexplicado en esta concepción. [...] Hay y tiene que haber razón porque en la inteligencia nos es presente ya la realidad misma "en hacia".

De aquí el carácter esencial de la razón: la razón es siempre y constitutivamente *razón abierta*. No sabe lo que va a encontrar, ni tan siquiera si va a encontrar algo; pero está constitutivamente abierta al término de su búsqueda. [...] Pero abiertos, ¿hacia qué? Hacia lo que las cosas nos den desde ellas mismas en nuestra marcha hacia ellas; son ellas las que nos dan la razón. [...] Inteligir no es forzosamente representar. Por el contrario, son las cosas las que nos dan o no nos dan razón en la realidad. [...]

La filosofía ha ido propendiendo cada vez más a la idea de que la razón es un encuentro representativo y racional con las cosas. Y esto es radicalmente falso. El encuentro puede ser de modo muy vario, como lo es también su tipo. Pero, en habiendo encuentro, hay siempre en todos sus modos un fundamento de la verdad o de la falsedad de la razón.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 289-293]

•

«¿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 justamente **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]

COMENTARIOS

«La idea *previa* y, por lo mismo, la radical que los griegos tienen del ser consiste en suponerlo como una imperturbable quietud. Ser es para ellos identidad de una cosa consigo misma, “ser lo que es” desde siempre y para siempre, absoluto reposo ontológico. En suma, tienen del Ser una idea primordialmente estática.»

[Ortega y Gasset, José: *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 185]



«Todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología. A todos los frailes y sacerdotes cristianos actuales se les empapusa en los seminarios con la bazofia de una terminología y luego se quiere que sirvan de algo trotando por el mundo. El mejor y máximo ejemplo de este esfuerzo para conseguir llenar con algún sentido un término está en los apuros que pasaron los grandes escolásticos de París, Oxford, Padua, Salamanca, Coimbra, para manipular el vocablo *Ser*.

La ontología o busca del Ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger, querer resucitarla, con lo cual ha logrado sólo hacerse él mismo un lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, para lograr precisamente lo que pretendía y que Platón llamaba “salir al Ser”. Si es hoy posible algo así como filosofía, tiene que comenzar por superar la noción de Ser y evadirse de ella. No intentarlo ha llevado a Sartre, *enfant terrible* de los nuevos intentos filosóficos, a recaer en la polvorienta terminología hegeliana y marearnos jugando del vocablo con el “sen-en-sí”, el “ser-para-sí”, y “ser-para-otro”. Lo que vemos hoy como Realidad –primariamente la vida humana– se caracteriza fundamentalmente porque para ella no vale el término greco-latino *Ser, Ente*. El Hombre, por ejemplo, consiste en *ser* lo que aún *no es*.»

[Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, p. 141-142]



«Ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra ἀλήθεια [*alétheia*] como nombre de la filosofía. No es sólo que, según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre “filosofía”, que le obliga a denominar “filosofía primera”, lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal. Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia –poesía,

cosmogonías y teologías órficas, “fisiología”–, señala la línea de los φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀλήθειας, los que han filosofado acerca de la verdad (*Met.* 3.983 b 3). Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que sólo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él. Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos. Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará ya en su *Protreptikós* de “la ciencia –φρόνησις– de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron” (*Frag.* 52). Una y otra vez en los escritos aristotélicos el περὶ τῆς ἀλήθειας significa formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto.

Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse sólo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en su verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es “verdadero”. La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero éstos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación –la ἀλήθεια. Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*), esta metódica revelación fue la “*Erlebnis*” básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que visto desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no sólo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó “ente”. ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura? Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la φύσις [*physis*], comenzaron por buscar. Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del “ente”. Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaran por algo X que

debía tener ciertos atributos *previos* –precisamente los que justificaban que fuese buscado?»

[Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, p. 123-124]



«Entre paréntesis: “raíz” no es más ni menos metáfora que cualquier otro término. Toda la lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización. Fue un puro azar que no digamos normalmente “raíz” en vez de principio, causa, *arkhé*, *aitía*, fundamento, razón. Hubo un tiempo en que las lenguas indo-europeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa “brotar, crecer la planta”. Así en el indo-europeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abhut* (aoristo) y en griego, *ἔφυ* (*éphy*). De ello quedó en nuestro verbo *ser* el tema de perfecto: *fui*, *fue*. Esto indica que, durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas “puesto de moda” por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la Filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de “principio”, diríamos “raíz”, y este estudio, en lugar de “El principialismo de Leibniz”, se titularía: “El radicalismo de Leibniz”. El filoso es especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical, ni cabe más incapaz filosofía que la “filosofía del sentido común”, que era, por cierto, la de Menéndez y Pelayo.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 284-285]



«Se dice que la sustancia del pensamiento kantiano es su idealismo trascendental, y se resume éste en la frase textual “que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas”. Más técnicamente formula lo mismo Kant diciendo: “Las condiciones de la posibilidad de las experiencias son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”. Cohen, Natorp y los demás neokantianos ortodoxos, reducen esta posición a la tradicional del idealismo para el cual “el ser es pensar”.

Y ocurre que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser. Pero esta pregunta: ¿qué es el ser?, contiene un equívoco radical. Por un lado significa la pesquisa de *quién* es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado. La historia de la filosofía, casi íntegramente, desde Tales a Kant, consiste en la serie de respuestas a pregunta tal. Y en solemne procesión vemos pasar los diferentes objetos o algos que han ido tomando sobre sí la unción de ese predicado desde la “humedad” de Tales y la “Idea” de Platón hasta la mónada leibniziana. El idealismo, en todas sus especies, no es sino una de esas respuestas a la

misma susodicha pregunta. Siempre que se ha dicho "el Ser es el Pensar", se ha entendido que el pensar –sea el pensar berkeleyano o realidad psíquica, sea el pensar como objeto ideal o concepto– era el Ente, era la "cosa" propietaria auténticamente del predicado Ser.

Pero la pregunta ¿qué es el Ser?, significa también, no *quién* es el Ser, sino *qué* es el Ser mismo como predicado, sea *quien* quiera el que es o el ente. Para todo el pasado hasta Kant, esto no era cuestión –salvo tal vez los isofistas!–, o, por lo menos, no era cuestión aparte de la otra y previa a ella. Parecía tan indiscutible que ni se reparaba en ello o, mejor, viceversa, no se discutía porque no se vislumbraba. El Ser era lo propio del ente –con lo cual la investigación quedaba disparada sobre éste. Y como el ente era siempre una "cosa" –sea la materia palpable, sea la "cosa" supersutil o idea– el ser significa el carácter fundamental y más abstracto de la "cosa", su "cosidad" o *realitas*, en suma, su *en-sí*. Esta es la noción latente del ser en todo el pretérito hasta Kant: el ensimismamiento del ser. La reforma de Descartes, con ser tan radical, se detiene aquí y es la única cosa de que no se le ocurre dudar. El ente metódicamente primario es el "yo", pero el ser del yo no es, como ser, diferente del de los cuerpos cuya existencia le parece sospechosa. El "yo" de Descartes es también *en sí*.

Pero he aquí que, según Kant, los entes cognoscibles no *son en sí*, sino que consisten en lo que nosotros *ponemos* en ellos. Su ser es nuestro *poner*. Pero, a diferencia de Cartesio, el sujeto que ejecuta la posición no tiene tampoco *ser en sí*. Este *poner* es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula idealista: el ser es pensar.

El doble sentido de la pregunta: ¿qué es el ser?, se reproduce en la respuesta: el ser es el pensar. Antes de Kant, esta vieja fórmula significa que no hay más realidad que el pensamiento, pero que el pensamiento es *en sí*, que el pensamiento es la "cosa" en verdad existente. Mas en Kant tiene, por lo menos, otro significado que es el nuevo, el original, el insospechado. Kant –sin darse tal vez cuenta perfecta de ello– ha modificado el sentido de la pregunta ontológica y, en consecuencia, la significación de la respuesta. Kant no quiere decir que las "cosas" del mundo se reducen a la "cosa" pensamiento, que los entes sean modos secundarios del ente primario pensamiento –lo que Kant rechaza y que llama "idealismo material". Pero no se trata de los entes, sino de que el *ser* de los entes –cualesquiera que éstos sean, corporales o psíquicos, en tanto que cognoscibles– carece de sentido si no se ve en él algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas. Por lo visto, el sujeto *pone* en el universo el ser; sin sujeto no hay ser. Él, el sujeto por sí o en sí, tampoco tendría ser si él mismo no se lo *pusiera* al conocerse. De este modo se convierte el ser de "cosa" en acto. [...] No es el acto *quien* es, sino que el acto "produce" el ser, lo pone. (En los últimos años preocupa vivamente a Kant esta noción de *poner* y *ponerse a sí mismo el Yo*, que surge indeliberadamente en sus *Críticas* y va a ser tan magníficamente cabalgada por Fichte, Schelling y Hegel). Dicho de otra forma: *ser* no es

ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las "cosas" se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*. Del mismo modo, una cosa no *es igual* a otra si no hay además de ellas un sujeto que las compara. [...]

Este descubrimiento de que el ser sólo tiene sentido como pregunta de un sujeto, sólo podía hacerlo quien ha disociado las dos significaciones del término ser y se ha atrevido a reformar el valor inveterado del concepto ser como el *en-sí*. Ahora resulta todo lo contrario: el ser no es él *en-sí*, sino la relación a un sujeto teorizante; es un *para-otro* y, ante todo, un *para-mí*. De aquí que en Kant, por primera vez –salvo los isofistas!–, resulte imposible hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que éste interviene en la constitución del ser de las "cosas", ya que las "cosas" *son* o *no son* en función de él.

Y, sin embargo, que el *ser* sea pregunta y, porque pregunta, pensamiento, no obliga lo más mínimo a Kant para adoptar una solución idealista. Esto es, a mi juicio, lo ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales. Que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada si se abstrae de un sujeto cognoscente, y, por tanto, que el pensar intervenga en el *ser* de las cosas *poniéndolo*, no implica que los entes, que las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamiento, como dos naranjas no se transforman en algo subjetivo porque su igualdad sólo exista cuando un sujeto las compara. Kant protesta siempre que presume una interpretación idealista, es decir, subjetivista, de sus "objetos de la experiencia", porque según su intención radical, la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el *ser* de las cosas, no traía consigo la absorción de las cosas en el pensamiento ni en el sujeto. De hecho, el desarrollo de su ideología le lleva al idealismo subjetivista; pero yo sostengo que el estrato más hondo del kantismo, su núcleo original, se puede liberar perfectamente de esta interpretación.

Subrayo esa raíz de la ideología kantiana como lo más vivo hoy en ella, porque creo que el tema de nuestro tiempo en filosofía coincide con ella. Hasta 1900, la filosofía es subjetivismo, paladino o larvado. Fue preciso curar tal error y conquistar la objetividad, libertarse de las equivocaciones –esto eran en resumen– que nutrían al subjetivismo.»

[Ortega y Gasset: "Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*". En *Obras completas*, 1962, vol. IV, p. 54-57]



«Ya el vocablo mismo "Ser" comienza a inquietar a los filósofos modernos tan pronto como empieza a entrar en su horizonte la lingüística. Porque resulta que en todos los idiomas los vocablos que designan "ser" se caracterizan por lo recientes que son, y es estorboso que, creyendo los filósofos tradicionales –incluyendo los modernos y contemporáneos– que la filosofía consiste por fuerza en ocuparse de uno u otro modo, pero

últimamente, del Ser, concepto tan fundamental no hubiese hallado hasta etapas relativamente próximas del desenvolvimiento humano su dicción *ad hoc*. Extrema su modernidad el hecho de que en casi todos los idiomas el verbo *ser* está formado por raíces y temas del más diverso origen, hasta el punto de que el convulso de sus formas es un zurcido el cual va gritando su ocasionalidad y accidentalidad. [...]

Adopta Heidegger la generalizada opinión de que los griegos no entendieron el Ser sino exclusivamente como "lo que hay", como lo que el hombre encuentra ante sí. Pero esto no me parece ni acertado ni justo. Porque precisamente el movimiento que ellos inventaron y llamamos filosofar consistió en no aceptar como Ente simplemente "lo que hay", antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso "lo que verdaderamente hay" –el ὄντος ὄν– *óntos ón*–. Lo peregrino de "lo que verdaderamente hay" es que *no lo hay* sin más, antes bien, es preciso descubrirlo *tras* de lo que hay. Por tanto y a lo sumo, habrá de decirse que para los griegos el Ente es "lo que *tras*-hay". Es, pues, *a limine* un error afirmar que para ellos y, por su influjo, para todos sus sucesores hasta Kant, el Ser del Ente consiste sólo en que éste –el Ente– "lo hay ahí"– *Vorhandensein*. Ni siquiera es verdad esto referido al positivismo porque para éste el dato sensible, por tanto "lo que hay", no tiene valor de Ente o Realidad, sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma, cuál es su *ley*. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o "hecho general" que es preciso hallar *tras* de los simples hechos.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 275-277]



Etimología del verbo 'ser':

«Ser, S. X. Las formas de este verbo castellano resultan de una fusión de las de dos verbos latinos. La mayor parte proceden del lat. *ĒSSE* íd.; pero las demás, incluyendo el futuro, el condicional, los presentes de subjuntivo e imperativo, y las formas impersonales, vienen del lat. *SĒDĒRE* 'estar sentado', que debilitó en cast. y port. su sentido hasta convertirse en sinónimo de 'estar' y luego 'ser'. Sustantivado ya se emplea en el S. XVI.

DERIV., todos los cultos:

Esencia, 1438, lat. *esentia*. *Presente*, adj., 1220-50, lat. *praesens*, -*entis*, participio de *praeesse* 'estar presente'; *presentar* 'poner delante, mostrar', h. 1240; 'ofrecer un don', h. 1140; de ahí *presente*, sust., 'don', h. 1140; *presencia*, 1444; *presenciar*; *presencial*; *presentación*; *representar*, 1220-50, *representación*, *representante*, *representativo*. *Ente*, h. 1630, lat. tardío *ens*, *entis*, íd., adaptación del griego *ón*, *óntos*, participio de *eimí* 'yo soy'; *entidad*, princ. S. XVII; *entitativo*.

CPT. *Ontología*, 1843, de esta palabra griega con gr. *lógos* 'tratado'; *ontológico*. *Ontogenia*, con gr. *genios* 'origen'; *ontogénico*. *Enseres*, 1817,

resulta de sustantivar la locución *estar en ser* o *tener en ser*, 'en existencia, en su ser', 'íntegro, no tocado', que solía emplearse en inventarios para distinguir los objetos que fueron encontrados de hecho al hacer el inventario, de los que hubieran debido estar y no se encontraron (por venta, consunción, pérdida, etc.): de ahí el llamar *enseres* a los objetos que solían figurar en inventarios.»

[Corominas, Joan: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Madrid: Gredos, ³1987, p. 532]



Etimología de la palabra alemana *Sein* ('ser'):

«**sein**: Die Formen des Hilfszeitworts werden in allen germ. Sprachen aus drei verschiedenen Stämmen gebildet:

1. Das Präteritum nhd. *war, waren* (mhd. *was, wāren*, ahd. *was, wārun*, entsprechend got. *was*, engl. *was* usw.) und das zweite Partizip *gewesen* (mhd. Neubildung) gehören zu dem unter Wesen dargestellten gemeingerm. Verb ahd. *wesan*, got. *wisan* >sein<;

2. Die Präsensformen nhd. *ist, sind, seid* (Indikativ), *sei, seist, seien, seiet* (Konjunktiv) werden in allen germ. Sprachen von der idg. Wurzel **es-* >sein< gebildet, die auch den Präsensformen von lat. *esse* (s. die Fremdwörter um *Essenz*) und griech. *eīnai* >sein< zugrunde liegt. Beachte besonders die Übereinstimmung von mhd., ahd., got. *ist*, engl. *is*, aisl. *es* mit lat. *est*, griech. *estí*, aind. *ásti* >er ist< und von mhd., ahd. *sint*, got., aengl. *sind* mit lat. *sunt*, aind. *sánti* >sie sind<. Deutsche Neubildungen zu diesem Stamm sind der Infinitiv mhd., ahd. *sīn*, nhd. *sein*, das erste Partizip mhd. *sīnde*, nhd. *seiend* und der Imperativ mhd. *bis* (s. unter 3.), *sīt*, nhd. *sei, seid*. Hier galten früher nur Formen von ahd. *wesan*;

3. Ursprünglich wurden auch die 1. und 2. Person des Indikativs mit Formen der idg. Wurzel **es-* gebildet (z. B. engl. *I am*, got. *im*, aisl. *em* >ich bin<, entsprechend griech. *eimí*, aind. *ásmi*). In den westgerm. Sprachen hat hier jedoch die Wurzel **bheu* >wachsen, werden, sein< eingewirkt, die z. B. in engl. *to be* >sein<, aber auch in lat. *fui* >bin gewesen< zugrunde liegt (vgl. *bauen*). So kam es zu den Mischbildungen nhd. *bin* (mhd., ahd. *bin*, älter *bim*, entsprechend aengl. *bēom*) und nhd. *bist* (mhd., ahd. *bis[t]*, aengl. *bis*).

Der substantivierte Infinitiv *Sein* wird erst in nhd. Zeit gebräuchlich und bezeichnet im Unterschied zu dem ursprünglich gleichbedeutenden Wort >Wesen< (s. d.) vor allem die Tatsache oder Art des Vorhandenseins von Lebewesen und Dingen. Siehe auch den Artikel *Dasein*.»

[DUDEN: *Das Herkunftswörterbuch*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 2001, S. 753]



«**Dasein**: Der substantivierte Infinitiv der nhd. Fügung ›da sein‹ ‚gegenwärtig, vorhanden sein‘ bedeutete im 17./18. Jh. zunächst ‚Anwesenheit‘. Im 18. Jh. wurde es als Ersatz für das Fremdwort *Existenz* (existieren) in die philosophische Fachsprache aufgenommen und dann auch dichterisch im Sinne von ›Leben‹ verwendet. Das Schlagwort ›Kampf ums Dasein‹ (1860) übersetzt Darwins *struggle for life*.»

[DUDEN: *Das Herkunftswörterbuch*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 2001, S. 134-135]



«**Wesen**: Das Substantiv (mhd. *wesen*, ahd. *wesan* ›Sein; Aufenthalt; Hauswesen; Wesenheit, Ding‹) ist die Substantivierung des im Nhd. veralteten gemeingerm. Verbs. *wesen*, mhd. *wesen* ›sein, sich aufhalten, dauern, geschehen‹, ahd. *wesan* (vgl. aber den Artikel *sein*), got. *wisan*, aengl. *wesan*, aisl. *vesa*. Es gehört zur idg. Wurzel **ues-* ›verweilen, wohnen, übernachten‹. Vgl. aus anderen idg. Sprachen z. B. aind. *vásati* ›verweilt, wohnt, übernachtet‹, *vástu-h* ›Aufenthalt, Übernachten‹. Eine Bildung zu dem gemeingerm. starken Verb ist das unter wahren behandelte Verb. Siehe auch die Artikel *abwesend, Abwesenheit, Verweser, Anwesen* und *hiesig*.- Abl.: *wesentlich* ›besonders wichtig; grundlegend‹ (mhd. *wesen[t]lich*, ahd. als Adverb *wesentliho* ›wesentlicherweise‹.»

[DUDEN: *Das Herkunftswörterbuch*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 2001, S. 925]



«Dass die Ausbildung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die *griechische* Sprache entsprang, gibt diesem Vorgang seine ganze Bedeutung. Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich.

Vor allem bleibt die Tatsache zu bedenken, dass die maßgebende Unterscheidung der Grundformen der Worte (Hauptwort und Zeitwort, Nomen und Verbum) in der griechischen Gestalt von ὄνομα und ῥῆμα im unmittelbarsten und innigsten Zusammenhang mit der für das gesamte Abendland dann gleichfalls maßgebend gewordenen Auffassung und Auslegung des Seins herausgearbeitet und erstmals begründet wird.»

[Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, S. 43-44]



«"Sein" sagt für die Griechen: die *Ständigkeit* in dem Doppelsinn:

1. das In-sich-stehen als Ent-stehend (φύσις),
2. als solches aber „ständig“, d. h. bleibend, Verweilen (οὐσία).

Nich-sein heißt demnach: aus solcher sich ent-standenen Ständigkeit heraustreten: ἔξισθαι – „Existenz“, „existieren“ bedeutet für die Griechen gerade: nicht-sein. Die Gedankenlosigkeit und Verblasenheit, in der man das Wort „Existenz“ und „existieren“ zur Bezeichnung des Seins gebraucht, belegt erneut die Entfremdung gegenüber dem Sein und einer ursprünglich mächtigen und bestimmten Auslegung seiner.»

[Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, S. 48-49]



«Die ganze Abwandlungsmannigfaltigkeit des Verbuns „sein“ ist durch drei verschiedene Stämme bestimmt.

Die beiden zuerst zu nennenden Stämme sind indogermanisch und kommen auch im griechischen und lateinischen Wort für „sein“ vor.

1. Das älteste und eigentliche Stammwort ist „es“, sanskrit „asus“, das Leben, das Lebende, das, was von ihm selbst her in sich steht und geht und ruht: das Eigenständige. Hierzu gehören im Sanskrit die verbalen Bildungen esmi, esi, esti, asmi. Dem entsprechen im Griechischen εἶμι und εἶναι, im Lateinischen esum und esse. Zusammengehören: sunt, sind und sein. Bemerkenswert bleibt, dass sich in allen indogermanischen Sprachen von Anfang an das „ist“ (ἔστιν, est...) durchhält.

2. Der andere indogermanische Stamm lautet bhû, bheu. Zu ihm gehört das griechische Wort φύω, aufgehen, walten, von ihm selbst her zu Stand kommen und im Stand bleiben. Dieses bhû wurde bisher nach der üblichen und äußerlichen Auffassung von φύσις und φύειν als Natur und als „wachsen“ gedeutet. Von der ursprünglicheren Auslegung her, die aus der Auseinandersetzung mit dem Anfang, der griechischen Philosophie stammt, erweist sich das „wachsen“ als aufgehen, das wiederum vom Anwesen und Erscheinen her bestimmt bleibt. Neuerdings bringt man die Wurzel φu- in den Zusammenhang mit φα- φαίνεσθαι. Die φύσις wäre so das ins Licht Aufgehende, φύειν, leuchten, scheinen und deshalb erscheinen. (Vgl. *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, Bd. 59.)

Dessen Stammes ist das lateinische fui, fuo; ebenso unser deutsches „bin“, „bist“, wir „birn“, ihr „birt“ (im 14. Jahrh. erloschen). Länger erhält sich noch neben den gebliebenen „bin“ und „bist“ der Imperativ „bis“ („bis mein Weib, sei mein Weib“).

3. Der dritte Stamm kommt nur im Flexionsbereich des germanischen Verbuns „sein“ vor: wes; a.ind.: vasami; germ.: wesan, wohnen, verweilen, sich aufhalten; zu ves gehören: Ἔστιά, Ἔστυ, Vesta, vestibulum.

Hieraus bildet sich im Deutschen „wesend“; ferner: was, war, es west, wesen. Das Partizip „wesend“ ist noch in an-wesend, ab-wesend erhalten. Das Substantiv „Wesen“ bedeutet ursprünglich nicht das Was-sein, die quidditas, sondern das Währen als Gegenwart, An- und Ab-wesen. Das „sens“ im Lateinischen prae-sens und ab-sens ist verlorengegangen. Meint „Dii con-sentes“ die beisamen an-wesenden Götter?

Aus den drei Stämmen entnehmen wir die drei anfänglichen anschaulich bestimmten Bedeutungen: leben, aufgehen, verweilen. Die Sprachwissenschaft stellt sie fest. Sie stellt auch fest, dass diese anfänglichen Bedeutungen heute erloschen sind; dass sich nur noch eine „abstrakte“ Bedeutung „sein“ erhalten habe. Doch hier erhebt sich eine entscheidende Frage: Wie und worin kommt die angeführte Dreistämmigkeit überein? Was trägt und führt die Sage des Seins? Worin beruht unser Sagen des *Seins* – nach allen seinen sprachlichen Abwandlungen? Sind beide, dieses Sagen und das Seinsverständnis, dasselbe oder nicht? Wie west in der Sage des Seins die Unterscheidung von Sein und Seienden? So wertvoll die erwähnten Feststellungen der Sprachwissenschaft sind, bei ihnen kann es nicht sein Bewenden haben.

Wir haben eine Kette von Fragen zu stellen:

1. Welche Art von „Abstraktion“ war bei der Bildung des Wortes „sein“ im Spiel?
2. Darf hier überhaupt von Abstraktion gesprochen werden?
3. Welches ist denn überhaupt die übrig gebliebene abstrakte Bedeutung?
4. Kann das hier sich eröffnende Geschehen, dass verschiedene Bedeutungen, d.h. zugleich Erfahrungen, zum Flexionsbestand *eines* Verbuns und zwar keines beliebigen zusammenwachsen, lediglich so erklärt werden, dass man sag, es ging dabei etwas verloren? Durch bloßes Verlorengehen entsteht nichts, am wenigsten solches, was in der Einheit seiner Bedeutung ursprünglich Verschiedenes vereinigt und vermischt.
5. Welche führende Grundbedeutung kann die hier geschehene Vermischung geleitet haben?
6. Welche Richtbedeutung hält sich in aller Verwischung dieser Vermischung durch?
7. Muss nicht die innere Wortgeschichte gerade dieses Wortes „sein“ aus der üblichen Gleichstellung mit beliebigen anderen Wörtern, deren Etymologie erforscht wird, herausgenommen werden [...]?
8. Kann der Sinn des Seins, der uns auf Grund der nur logischen, grammatischen Deutung „abstrakt“ und deshalb abgeleitet vorkommt, in sich voll und ursprünglich sein?
9. Lässt sich dies aus dem hinreichend ursprünglich gefassten Wesen der Sprache zeigen?

Als die Grundfrage der Metaphysik fragen wir: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ In dieser Grundfrage schwingt schon die Vor-frage: wie steht es mit dem Sein? [...]

Wie steht es mit dem Wort „das Sein“?

Wir beantworteten diese Frage auf zwei Wegen, die in die Grammatik und in die Etymologie des Wortes führten. Wir fassen das Ergebnis der zwiefachen Erörterung des Wortes „das Sein“ zusammen.

1. Die grammatische Betrachtung der Wortform ergab: Im Infinitiv kommen die bestimmten Bedeutungsweisen des Wortes nicht mehr zur Geltung; sie werden verwischt. Die Substantivierung vollends verfestigt und vergegenständlicht diese Verwischung. Das Wort wird ein Name, der etwas Unbestimmtes nennt.

2. Die etymologische Betrachtung der Wortbedeutung ergab: Was wir heute und seit langem im Namen „das Sein“ nennen, ist bedeutungsmäßig eine ausgleichende Vermischung von drei verschiedenen Stammbedeutungen. Keine derselben ragt noch eigens und bestimmend in die Bedeutung des Namens herein. Diese Vermischung und jene Verwischung begegnen einander. In der Verkoppelung dieser beiden Vorgänge finden wir somit eine zureichende Erklärung für die Tatsache, von der wir ausgingen, dass das Wort „sein“ leer und von verschwebender Bedeutung sein.»

[Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, S. 54-56]

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

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