

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 36, 2006.

REALIDAD Y SER: UNA LECTURA COMPARADA DE ZUBIRI Y HEIDEGGER

Diego Molina García, Universidad de Sevilla

Resumen: Este artículo analiza comparativamente las concepciones de ser y realidad en las filosofías de Xavier Zubiri y Martin Heidegger, centrándose específicamente en las obras *Sobre la Esencia e Inteligencia y realidad* de Zubiri y *Ser y tiempo* de Heidegger.

Abstract: This article comparatively analyzes the conceptions of being and reality in the philosophies of Xavier Zubiri and Martin Heidegger, specifically in works *On the Essence and Intelligence and reality of Zubiri* and *Being and time* of Heidegger

Introducción

La posición de Zubiri con respecto a Heidegger es compleja y difícil de esquematizar, ya que gran parte de su obra es una discusión con Heidegger, lo que le permite avanzar en la maduración de su propio pensamiento. Este diálogo conduce a Zubiri por caminos que terminarán dejando atrás al propio Heidegger, lo cual imprime un carácter ambiguo a sus relaciones.

No pretendemos aquí reconstruir la historia de estas relaciones y, por lo demás, tampoco es necesario para nuestros fines expositivos e interpretativos. Nos limitaremos, simplemente, a esbozar los puntos cruciales que marcan la separación de Zubiri respecto de Heidegger. Hemos de observar también que Zubiri establece el diálogo con el que se ha venido a denominar primer Heidegger; esto es, con el autor de *Ser y Tiempo*. Zubiri no siguió a Heidegger por el camino del llamado 'giro hermenéutico', pues, colocándose en un ámbito de radicalidad metafísica, estas cuestiones, probablemente, carecían para él de interés primario. Al margen de las posibles coincidencias entre ambos —que no son pocas—, el punto crucial que marca la separación de Zubiri respecto de Heidegger está en que el impulso de radicalidad que mueve al filósofo alemán no puede ultimarse prolongando su camino sino dando un paso atrás similar al que Heidegger dio con respecto a Husserl. A través de una amplia discusión con Husserl y Heidegger, Zubiri va repensar toda la historia de la filosofía y sobre todo la filosofía griega, alumbrando poco a poco el nivel en el que se va a desarrollar su propio pensamiento.

Para el pensador vasco, toda la filosofía occidental es, desde su mismo origen en tiempos de los griegos, reductiva e idealista. Reductiva porque ha entendido invariablemente lo real como ente y la intelección como logos. Idealista por considerar que, primariamente, el camino de acceso a lo real es el concepto.

Todo el pensamiento zubiriano se puede resumir en este esfuerzo por encontrar un camino de acceso a lo real más radical que el camino del logos y que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Se trata de una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión de la realidad y de la inteligencia. Toda la interpretación zubiriana de la historia de la filosofía, se centra pues, en estas dos expresiones: logificación de la inteligencia y entificación de la realidad. La primera se refiere al problema de la inteligencia y la

segunda al problema de la metafísica. Para comprender a Zubiri hay que situarlo en esta perspectiva que supone tanto superación como conservación del pasado filosófico.

La filosofía de Zubiri nos conduce a un replanteamiento de los propios fundamentos sobre los que ha reposado la filosofía occidental. Esto supone una de-construcción de la historia del pensamiento como requisito previo para presentar este modo radical de comprender la inteligencia y la realidad.

Logificación de la intelección

En el prólogo a *Inteligencia y Realidad* escribe Zubiri:

«A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc) en contraposición a los datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene, en el fondo, una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.»¹

Analicemos más detenidamente este texto en el que Zubiri hace tres afirmaciones de importantes consecuencias:

- 1.- Que toda filosofía diferencia entre sentir e inteligir
- 2.- Que inteligir es posterior a sentir
- 3.- Que inteligir se opone a sentir.

Atendiendo al primer punto podemos indagar, en qué consisten las diferencias fundamentales, según la tradición filosófica, entre sentir e inteligir.

La filosofía clásica y medieval entendieron la sensación y la inteligencia como dos facultades distintas. Los actos de sentir e inteligir fueron considerados como actos de facultades, con lo que el acto de sentir y el acto de inteligir fueron subordinados al estudio de las facultades resbalándose sobre los actos mismos de sentir e inteligir. El primer equívoco viene pues, del deslizamiento que ejecuta la filosofía clásica desde el acto a la facultad.²

Con la filosofía moderna, a partir de Descartes, el deslizamiento se produce en otra dirección; dentro del acto mismo de intelección. Se considera que inteligir y sentir son dos modos de 'darse cuenta' y como tal, dos modos de conciencia. Por lo que, la intelección como acto, pasa a ser acto de conciencia. Esto supone una sustantivación de la conciencia que significa, en un primer momento, que la conciencia es algo que ejecuta actos y, consecuentemente, que lo que formalmente constituye al acto intelectual es el 'darse cuenta'.³

Husserl habla de la conciencia, dándole a ésta un carácter sustantivo. Para Zubiri, Husserl sustantiva la conciencia al sustantivar el 'darse cuenta', y, sin embargo, lo único

¹ Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*, Alianza Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, pp. 11-12.

² Paul Ricoeur, en su análisis del acto voluntario, hace la misma crítica. Cfr Ricoeur, P.: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.

³ Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*, p. 21.

que tenemos de hecho, es la índole múltiple y diversa de los actos conscientes.

La conciencia carece de toda sustantividad. La conciencia es un carácter o propiedad que poseen algunos de los actos que el hombre ejecuta. Los actos conscientes son un hecho, la conciencia un creación metafísica. Una de las tareas básicas de la filosofía zubiriana se ha impuesto es la tarea de desustantivación de los conceptos filosóficos. Así, realidad no es un absoluto que incluye en sí el conjunto de todas las cosas reales. La realidad no son las cosas. La realidad no tiene ni sustantividad ni independencia ya que no es nada al margen de las cosas. Realidad es siempre realidad de esta cosa. Tampoco hay, para Zubiri, espacio en sentido absoluto. Más que espacio lo que hay son cosas espaciales. El espacio es una respectividad básica de las cosas. No hay tampoco ser sino cosas que son. En este proceso de desustantivación se incluye también la conciencia. No hay algo denominado conciencia con un carácter sustantivo. Lo que hay son actos conscientes.

«La intelección no es un acto de conciencia, como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología de final de siglo XIX, para la cual, 'actividad psíquica' era sinónimo de 'actividad de la conciencia', y concebía las cosas todas como 'contenidos de conciencia.' [...] No existe 'la' actividad de la conciencia, no existe 'la' conciencia ni 'el' inconsciente, ni 'la' subconsciencia; hay solamente actos conscientes inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia, ni del inconsciente, ni de la subconsciencia. La conciencia no ejecuta actos.»⁴

Asimismo y correlativamente la primaria función de la inteligencia no es ni concebir, ni juzgar sino aprehender la realidad. La aprehensión es un 'estar', es mera actualidad: El érgon es de la realidad en tanto actualizada en la inteligencia⁵. Para Husserl la intencionalidad tiene dos momentos: un momento noético y un momento noemático. Para Zubiri, estos momentos sólo cobran sentido desde el momento noérgico. La actualización es noérgica. Si la intelección viene definida por Zubiri a lo largo de la trilogía como mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente, la intelección es noérgica. La actualización lo es de lo real (momento noemático), y lo es en la inteligencia (momento noético)⁶. «El nóema y la nóesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de actualidad, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico.»⁷

A diferencia de la descripción fenomenológica que parte de una previa *epojé* y reduce el fenómeno a su carácter intencional, Zubiri intenta un descripción fenomenológica no intencional, en la cual, precisamente lo excluido por la reducción husserliana, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, se convierte en el punto central de sus análisis

⁴ Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia y Dios*. (Prólogo a la traducción inglesa), 9ª ed. Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, pp 15-16. Asimismo, en *Inteligencia y Realidad* p. 21, afirma Zubiri: «se nos dice que intelección es conciencia. Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl.»

⁵ Noérgica es un neologismo creado por Zubiri a partir de los términos griegos *nous* (entendimiento, inteligencia) y *ergón* (acto, creación, hecho, obra), para subrayar el carácter físico y real de la inteligencia como fundamento de su carácter noético-noemático o meramente representacional.

⁶ Cfr. Gracia Guillén, D.: *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986, p. 106.

⁷ Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*. p. 64.

descriptivos. Zubiri no pretende teorizar sobre la inteligencia. Elude sistemáticamente hacer metafísica en el sentido tradicional del término. Lo que intenta es una descripción del acto intelectual y la rigurosa determinación de la estructura de la intelección.

El análisis de la intelección como acto ha llevado a Zubiri a una afirmación sin precedentes: la disociación entre sentir e inteligir no tiene base fáctica. El único hecho, nos dice, es que «el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente.»⁸

Sea como sea la conceptualización de la sensación y la inteligencia, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha considerado al acto intelectual como posterior al sensitivo. La inteligencia necesita de los sentidos como punto de partida, pero para entender lo que una cosa verdaderamente es hay que ir más allá de los sentidos, hay que trascenderlos. «Clásicamente - explica Zubiri - inteligir sería, como he dicho repetidamente, aprehender lo dado por los sentidos 'a' la inteligencia.»⁹ Para toda la tradición clásica griega el objeto afecta físicamente a los sentidos (*aísthesis*), no a la inteligencia (*nous*) que permanece impasible (*apathés*). Este dualismo es lo condujo a Aristóteles al dualismo en la teoría de la sustancia.

Para la filosofía medieval, siguiendo en este punto a los griegos, sólo es término del sentir lo mudable, sensible y múltiple. Lo trascendental, aquello que capta la inteligencia, lo que siempre es, requiere un salto obligado de una a otra zona de la realidad. Es trans-física, más allá de lo físico. De modo que sólo en y por la inteligencia se capta el carácter trascendental de lo real e individual.

La posterioridad del inteligir frente al sentir se pone claramente de manifiesto en el conocido principio que afirma que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, que supone una prioridad no sólo formal sino incluso cronológica.

Que no existen dos objetos, uno propio del sentir y otro propio del inteligir, es algo que ya Aristóteles afirmaba frente a Platón y que se ha mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, esta unidad del objeto no resuelve el dualismo ya que en el análisis de la intelección se atiende sólo a su carácter concipiente e ideativo, resbalándose sobre su carácter primario, esto es, el modo como lo aprehendido queda en el aprehensor. Zubiri lo precisa con claridad en su artículo «Notas sobre la inteligencia humana» donde nos dice que ya desde Aristóteles:

«Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectual es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una *gnosis*. Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un sólo conocimiento, caracterizado, por esto, como sintético. Husserl amplía estas consideraciones: sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de 'darme cuenta-de' un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ *Ibidem*, p. 86.

Husserl hablar de 'razón sensible' (*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por lo demás insostenible) de la filosofía de Kant.

En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas: que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es 'idear', esto es, concebir y juzgar.¹⁰

Ya hemos visto que para Zubiri sentir e inteligir no son ni dos actos de facultades, ni dos modos de darse cuenta, ni hay tampoco una posterioridad cronológica del segundo con respecto al primero. Nos queda pues, por analizar, una tercera afirmación: La diferencia entre sentir e inteligir no se cifra sólo en la posterioridad de uno con respecto al otro sino que, tradicionalmente es considerada ésta, como una oposición.

La filosofía clásica opuso siempre el inteligir al sentir al no hacerse cuestión de lo que significaba formalmente sentir.

Sentir puede denotar sólo sentir y esto es un modo propio de sentir. Pero hemos de ser cuidadosos a la hora de analizar este punto. El sentir consiste en aprehender impresivamente algo, pero, cuando lo aprehendido queda en el aprehensor según la formalidad de estimulidad, esto es, cuando queda como mero suscitador de una respuesta, a esto, le llamamos puro sentir. El puro sentir es un modo de sentir, de ahí que convenga distinguirlos. El no haber reparado en esta diferencia ha llevado a la oposición entre sentir e inteligir, pero los que realmente se oponen, si de oposición quiere hablarse, son el puro sentir y el inteligir. Como todo inteligir es un inteligir sentiente, lo que se opone al puro sentir es el sentir intelectual.¹¹

Obsérvese que ambos son modos de sentir, ya que ambos aprehenden lo estimulante impresivamente. La diferencia radica en que, en el puro sentir, lo aprehendido es estímulo suscitador de una respuesta y en el sentir intelectual lo aprehendido es realidad estimulante. Y esto no es una mera sutileza conceptual sino la descripción de un hecho. No hay sentir sin formalidad propia. O es un sentir intelectual o un sentir estímulo. Y en el sentir intelectual la unidad del momento de impresión y del momento de realidad no es una síntesis, como se conceptúa en el pensamiento kantiano. La unidad, en este caso, es una unidad formalmente estructural. «Es esencial subrayarlo: es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que entiende lo real impresivamente.»¹²

La impresión de realidad es un hecho que supera el clásico dualismo y la oposición entre sentir e inteligir. No se trata, vuelvo a repetir, de una mera sutileza conceptual. La intelección no es intelección 'de' lo sensible, sino que es intelección en el sentir mismo. Y no hay objeto dado a la inteligencia, sino objeto en la inteligencia.

La intelección es estructuralmente sentiente en sí misma y este hecho incontrovertible nos obliga a repensar desde otras perspectivas toda la filosofía occidental.

¹⁰ Zubiri, X.: «Notas sobre la inteligencia humana». Reimpreso X. Zubiri: *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Ed. G. Martínez Argote, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, p. 113.

¹¹ Bañón, J.: «La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 18, 1991, p. 69.

¹² Zubiri, X.: *Inteligencia y realidad*, p. 81.

Entificación de la realidad

Desde los mismo inicios del pensamiento griego se va hacia una logificación de la inteligencia, en el mismo momento en que se identifica intelección con logos predicativo.

«La intelección- escribe Zubiri- se va subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir, se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes* que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóhansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo logificación de la inteligencia.»¹³

En virtud del proceso de logificación de la inteligencia, lo que se entiende es el 'ser,' con lo que resulta que la realidad no es sino un modo de ser. Lo real es formalmente entidad. Así culmina lo que Zubiri llama la entificación de la realidad. La logificación de la intelección lleva, de una manera o de otra, aparejada una entificación e idealización de la realidad.

«El 'es' de la intelección consistía 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.»¹⁴

He aquí el grave error en el que ha incurrido sistemáticamente toda la filosofía clásica y moderna: El término formal del inteligir no es el 'es' sino la realidad; de lo que resulta, que el logos está fundado en la inteligencia sentiente y el ser es ulterior a la realidad sentientemente aprehendida. La ulterioridad del logos lleva aparejada inevitablemente la ulterioridad del ser.

Toda la filosofía de Zubiri puede entenderse como un intento de superación de este doble reduccionismo a partir del análisis de la intelección y de la formalidad de realidad. Son dos análisis inseparables entre sí y estrictamente congéneres. No hay prioridad del saber sobre la realidad ni viceversa. Y esto, es una cuestión de hecho basado en la idea misma de realidad y de saber. «Realidad es el carácter formal -formalidad- según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'. Y saber es aprehender algo según esta formalidad.»¹⁵

Los griegos, al subsumir la intelección en el *logos*, entendieron el inteligir como la intelección de lo que la cosa es. Así, lo inteligido mismo consiste en ser y la realidad se convierte en un modo de ser, en un *esse reale*. Lo real es formalmente ente. Con lo que la realidad queda entificada.

Desde la inteligencia conciente no es posible articular una idea precisa de ente. En Aristóteles, por ejemplo, lo ente (*ón*) aparece definido a partir de sus múltiples sentidos unificados bajo un impreciso y vago concepto de analogía, «montada -como escribe Zubiri- sobre la idea de Parménides, según la cual, ente (*ón*) es un *kéimenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como *sub-jectum*

¹³ *Ibidem*, p. 86.

¹⁴ *Ibidem*, p. 225.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

(*hypo-kéimenon*), lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos.»¹⁶

Los medievales conceptualizaron la realidad como existencia (Santo Tomás) o como modo del existente (Duns Escoto). Pero esto es un grave error, ya que la existencia o inexistencia así como los modos de la misma conciernen sólo al contenido de lo real y no a la realidad. Realidad es formalidad, es lo 'de suyo' en cuanto tal. La actualidad de lo real en el mundo sólo es posible sobre la realidad misma de lo real. Por lo tanto, realidad no es entidad. La realidad tiene 'de suyo' su entidad, pero sólo ulteriormente.

La modificación que introduce la filosofía moderna es la objetualización del ente. Para Descartes lo concebido es *realitas objectiva* y para Kant, ser es ser objeto, estar puesto como objeto. Así, realidad pasaría a ser objetualidad. Lo inteligible, para poder ser inteligido, necesita estar puesto o propuesto a la inteligencia. La esencia formal de la intelección es posicionalidad.

«La metafísica- dice Zubiri- que hasta Kant había sido eso que Clauberg por primera vez llamó 'ontología', se ha convertido con Kant en lo que pudiéramos llamar 'objetología'. Y esto es imposible.(...) Primero, porque no todo lo inteligido es formalmente objetual.(...) Segundo, por que aun en el caso de estar inteligiendo un objeto, una *res objecta*, lo que formalmente inteliijo no es la *res* en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*. Una vez más, aun en el caso mismo de los objetos, el momento de realidad se presenta en la intelección misma como un *prius* no sólo de su verdad, sino de su objetualidad. Contra lo que el idealismo afirma como algo obvio, cosa no es objeto. Así como sustantividad no es subjetualidad, así tampoco realidad es objetualidad. El orden de la realidad, en cuanto realidad, no es el orden de la objetualidad, sino el orden de la simple realidad en cuanto realidad.»¹⁷

Siguiendo esta misma tendencia logificante el idealismo empirista hace de la realidad una mera impresión sensible y, ésta es además subjetiva, con lo que resultará que ser es *esse percipi*. El idealismo lógico hará de la realidad un resultado del pensar, con lo que el ser será un ser concebido; *esse est concipi*.

«Pero el ser -afirma Zubiri- no es ni uno ni 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»¹⁸.

Frente a las tesis del idealismo, cabe pensar la realidad como un tipo de ser. Esta sería la tesis de Heidegger, en el que el ser sería el carácter con que se presenta todo lo real, en un 'dejar-que' lo presente esté mostrándose a sí mismo.

¹⁶ *Ibidem*, p. 226.

¹⁷ Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 381-382.

¹⁸ *Ibidem*, p. 437.

Heidegger y la ontologización de la realidad

Para Heidegger, el hombre es un ente a cuyo ser le pertenece la comprensión del ser, tanto de sí mismo como de lo que no es él. Las cosas comprendidas como tales son algo óntico. Pero el ser no se identifica con el ente. El ser del ente no es él mismo un ente. Ser es lo que determina al ente en cuanto ente. Si ente significa 'lo que algo es', es evidente que el concepto de ente ya supone el 'es'. La pregunta heideggeriana por el ser se centra pues, en esta diferencia entre ser y ente que él llama diferencia ontológica.

Heidegger considera la comprensión del 'estar siendo', no sólo como el acto en el que el ser se muestra a sí mismo y desde sí mismo, sino como modo de ser, esto es, como modo de aquello que se muestra, concluyendo que la realidad misma es un modo de ser. Este es el paso a la ontología que Zubiri considera inaceptable. La realidad no es un tipo de ser, un *esse reale*, sino justo lo contrario; hay una intrínseca prioridad de la realidad sobre el ser. Es la realidad la que está siendo, esto es, se trata de *realitas in esendo*.

«No hay realidad por que haya ser —escribe Zubiri— sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto no hay *esse reale* sino *realitas in esendo*, 'realidad siendo'. Por esto no puede hablarse de ser sustantivo de algo, porque el ser no tiene de por sí sustantividad ninguna. No hay ser sustantivo, sino tan sólo ser de lo sustantivo.»¹⁹

Detengámonos, pues, en el análisis de estas cuestiones:

El problema filosófico fundamental para Heidegger es ¿qué se entiende por ser? Para Husserl el ser es una unidad de sentido que llamamos esencia. Pero para Heidegger, Husserl no se ha hecho cuestión del ser mismo, no se ha planteado el sentido del ser. El ser es algo distinto de la esencia. La esencia es el ente pero no el ser. Incluso las esencia de Husserl pertenecen al dominio de lo óntico, son generalizaciones ónticas. Sólo el ser es ontológico y concierne a su diferencia con los entes. Mediante una reducción trascendental de la realidad fáctica, Husserl había llegado a las esencia ónticas. Pero el ser no es ni una esencia más, ni un objeto o esencia suprema. Ser es siempre y sólo ser del ente.

Mediante un acto de reducción Husserl se eleva trascendentalmente desde la vida natural al ámbito filosófico. Sin embargo, Heidegger se plantea el problema de la reducción como un acto ya ejecutado que emerge de la vida natural del hombre como una posibilidad que le pertenece. El análisis de la vida es una preontología. Antes de toda teoría explícita sobre el ser, hay enraizada en la existencia humana, una comprensión preontológica del ser. Está el hecho, ese fenómeno al que Heidegger llama *factum*²⁰, de que en los diferentes contextos entendemos qué significa ser sin dificultad. Así 'el campo es verde', 'el martillo es de hierro', 'es Juan quien viene' o 'Dios es' etc.. Lo característico de esta comprensión corriente es su vaguedad y falta de precisión, pero que es el punto de partida de toda reflexión acerca del ser. El ser en su comprensión preontológica, no sólo aparece en

¹⁹ Zubiri, X.: *El Hombre y Dios*, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 54.

²⁰ Así define Heidegger en *Ser y Tiempo* la comprensión del ser como *factum*:

«Nos movemos ya siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir 'ser'. Pero ya cuando preguntamos '¿qué es el ser?', nos mantenemos en cierta comprensión del 'es', sin que podamos fijar en conceptos lo que el 'es' significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido. Esta comprensión del ser, de 'término medio' y vaga, es un *factum*.» Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Trad. de J.Gaos., F.C.E., México D.F., 1971, p. 15.

enunciados y secuencias lingüísticas; así mientras utilizo esta pluma para escribir, aún pensando en otra cosa, la pluma está siendo lo que es, está existiendo y todo ello es comprendido con su sólo manejo. Esta comprensión preontológica del ser recorre toda la praxis humana. La ontología es pues una posibilidad que arranca de la preontología. El hombre, en cualquiera de sus actos está siempre constitutivamente abierto a las cosas y a sí mismo, comprendiendo en esta apertura que aquello a lo que está abierto es de tal o cual manera.²¹

La comprensión del ser —afirma Zubiri exponiendo a Heidegger— es el acceso a todo ente. Esto es, el hombre en su vida, tiene ese modo de ser que Heidegger llama comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Esta comprensión no es un mero acto que recae sobre un objeto llamado ser, sino que es, digámoslo así, un momento del ser mismo del hombre, un momento de su modo de ser. Por tanto, es un modo en que el ser mismo se halla presente a ser del hombre. La comprensión como modo de ser pertenece al ser mismo del hombre.»²²

El hombre es un ente que ejecuta sus acciones con 'vistas a' el ser que va a ser. Este 'en vista de' es justo la comprensión del ser mismo del hombre.²³ El hombre es un ente que consiste en que le esta presente el ser mismo. De ahí que no pueda entenderse el ser desde el hombre sino a la inversa. El hombre es lo que es por y desde el ser. El hombre no puede caracterizarse ni por tener existencia real ni por ser lo que es, sino por el modo como es lo que es existiendo. El carácter ontológico de la vida óntica es la existencia.²⁴

Para Heidegger, el ente es algo que hay o puede haber sin comprensión del ser. El ser del hombre es *Da-sein*.²⁵ El *Dasein* es la presencia óntico-ontológica del ser mismo a diferencia de todo ente. De ahí su prerrogativa ontológica. Ahora bien, el modo de ser, el sentido del ser del *Dasein* es temporeidad (*Zeitlichkeit*)²⁶. La comprensión misma es tempórea, pero no porque esté en el tiempo como algo que transcurre en un antes, ahora, después, sino porque es el tiempo originario mismo. «Es apertura extática según tres dimensiones articuladas en la unidad precisa y propia del instante.[...] Temporeidad es 'a

²¹ Cfr. Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 272.

²² *Idem*.

²³ Recuerda el profesor Laín Entralgo que en una conferencia de Zubiri, éste resumía el libro de Heidegger *Sein und Zeit* en la frase 'estoy tratando de ser'. Cfr. Laín Entralgo, P.: *El cuerpo Humano. (Teoría actual)*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1989, p. 122.

²⁴ Cfr. Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, pp. 269-279.

²⁵ Respecto a este importante concepto heideggeriano traducido por Gaos como 'ser-ahí', nos dice el profesor Rodríguez García: «El vocabulo técnico con que *Ser y Tiempo* designa a la existencia humana, vista exclusivamente desde la mencionada especial relación con 'ser', es *Da-sein* que en alemán corriente simplemente significa 'existencia'. Pero Heidegger aprovecha su etimología —*da* = aquí o ahí, *sein* = ser— para darle un significado acorde con su peculiaridad ontológica: 'ser-ahí'. El *Dasein*, en cuanto le es abierto el ser —suyo y de las cosas— es comprensión de ser, es el ámbito en el que 'hay' ser. Por eso mejor que la expresión 'ser-ahí', habitual desde la traducción de José Gaos de *Ser y Tiempo*, sería 'ahí del ser', que hace visible de modo más directo la referencia a ser que Heidegger quiere hacer patente.» Rodríguez García, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ed. Cincel, Madrid, 1988.

²⁶ Del término alemán usado por Heidegger (*Zeitlichkeit*) empleamos dos traducciones: la traducción de J. Gaos (temporalidad), y la traducción de Zubiri (temporeidad). Para Gaos: «traducir *zeitlich* por temporáneo, temporario o temporero obligaría a traducir *unzeitlich* y *überzeitlich* por intemporáneo o supratemporáneo, etc., y lo uno y lo otro haría desaparecer toda relación con los conceptos corrientes de que se trata, lo temporal, intemporal y supratemporal. De otra parte, *zeitlich* es en alemán más vulgar que temporal. Por todo ello se impone traducir *zeitlich* y sus compuestos y derivados por temporal y los suyos.» Gaos, J.: *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*, F.C.E. México D.F., 1986, p. 149.

Por su parte Zubiri no da razón alguna de su traducción. No obstante, para evitar confusiones, y siguiendo el criterio de simplicidad, en lo que sigue usaremos siempre la traducción de Zubiri menos en las citas textuales de *Ser y Tiempo* en que aparecerá la traducción de Gaos.

una' el sentido del ser de *Dasein* y el ser mismo como sentido.»²⁷ La comprensión es así la verdad como patencia del ser. Para Heidegger, la presencia del ser en el *Dasein* es como la luz. «El ser es la luminosidad de todo ente y lo que constituye la esencia misma del hombre.»²⁸ La verdad se desplaza desde el ámbito lógico del juicio al de las condiciones ontológicas que hacen posible toda verdad. La verdad deja de ser una cuestión sustantiva y se convierte en una dimensión abarcadora de todo tipo de relación del hombre con lo real. La existencia humana como verdad se presenta como campo de luz en el que los entes manifiestan su ser. Ser que es el sentido que los entes revelan al quedar iluminados por la existencia.²⁹

Llegado a este punto, Zubiri descubre tres pasos sucesivos en el análisis del pensamiento de Heidegger³⁰ sobre los que recaerá su crítica y que pasamos a exponer:

El darse del ser:

Para Heidegger, ya lo hemos visto, el ser no sólo se muestra sino que se da, y éste es un estricto 'darse', un 'estar siendo' lo que el ser es. Sin embargo, para Zubiri, esto no es exclusivo del ser, sino de toda cosa y nota reales. Lo peculiar del ser no está en el darse sino en el índole de lo dado. Por eso la aprehensión supera y radicaliza a la 'comprensión', así como la 'actualidad' suplanta al 'mostrarse'. En la aprehensión lo aprehendido no es sólo término de acto, sino que le confiere al acto una intrínseca actualidad.

«Ante todo, —explica Zubiri— en la intelección sentiente es actual, es decir, está presente, la realidad de lo inteligido. Pero no es sólo esto, sino que al estar presente lo inteligido, por ejemplo al estar presente esta piedra, no sólo veo la piedra sino que siento que estoy viendo la piedra. No solamente 'esta vista' la piedra, sino que 'estoy viendo' la piedra. Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo 'estar', es una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una la de la piedra y otra la de mi visión intelectual, sino una misma actualidad. La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, 'a una' actualidad de lo inteligido y de la intelección.»³¹

El ser aprehendido no es sólo 'mostrarse-a' sino un verdadero 'darse'; pero esto no significa que esta mismidad sea una mismidad de ser.

«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.»³²

²⁷ Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*. p. 440.

²⁸ *Ibidem*, p. 441.

²⁹ Más adelante insistiremos sobre la importante metáfora lumínica heideggeriana y las objeciones que a este respecto presenta Zubiri.

³⁰ *Cfr.* Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*. p. 442.

³¹ Zubiri X.: *Inteligencia y Realidad*, p. 155.

³² Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, p. 445.

Todo lo real, por serlo, es intrínseca y formalmente respectivo, esto es, es actual en el mundo. Es actual desde y en sí mismo. Esta actualidad de lo real en el mundo es lo que constituye el ser. No es lo mismo realidad y ser. El ser es siempre de la realidad y por tanto la presupone.³³

El ser mismo:

El ser mismo sólo 'es' siendo, dándose en la comprensión. Para Heidegger el ser es a la luz especial en la cual accedemos a las cosas.

«A diferencia del ente, —escribe Zubiri exponiendo a Heidegger— el ser no sólo está siendo en su darse, sino que sólo es en éste su darse. Más aún, es él quien 'da', es el dar mismo; es decir, no hay ser sino en el *Da-sein*. Pero esto es insostenible.»³⁴

Veamos las razones que aduce Zubiri:

Como la realidad es previa al ser, sólo se dará el ser de algo si ese algo está ya previamente dado como realidad. Esto significa que:

1) Sólo lo aprehendido como real puede 'estar siendo' o 'dejar que sea' esto o lo otro. La realidad no es un tipo de ser sino a la inversa, el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad.

2) El ser es, por tanto, un momento formalmente ulterior fundado en la aprehensión primordial de realidad.

Para Zubiri, lo ente, el 'qué' es la talidad. El contenido de la cosa real, en tanto aprehendido como algo 'de suyo', ya no es mero contenido, sino que es 'tal' realidad. Talidad no es mero contenido. La realidad es formalidad y, precisamente por estar respectivamente abierta a su contenido, envuelve transcendentamente este contenido quedando determinado como talidad. La talidad es una función transcendental; es la función talificante. Por otro lado, el contenido, es lo que hace que la formalidad de realidad sea realidad concreta. Realidad es formalidad, pero no en el vacío; es formalidad de algo. El contenido es la determinación de la realidad misma. La transcendentalidad no es, en este sentido, ni *apriori* ni *aposteriori*, es algo fundado en las cosas. La función talificante y transcendental son dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad.³⁵

Así lo más originario en el 'darse' no es el ser a diferencia de todo ente, sino la realidad primordialmente aprehendida.

Cuando Heidegger hace referencia a la realidad, lo que tiene delante, es una idea de realidad entificada:

«Aún allí —escribe Heidegger— donde no se trata sólo de experiencia óptica, sino de comprensión ontológica, busca la interpretación del ser inmediatamente su orientación en el ser de los entes intramundanos. Encima, se pasa por alto el ser de lo inmediatamente 'a la mano' y se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas 'ante los ojos' (*res*). El ser toma el sentido de 'realidad'. La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad. Respondiendo a este desplazamiento de la

³³ Cfr. Zubiri, X.: *Sobre el Hombre*, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 26.

³⁴ Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, p. 446.

³⁵ Cfr. Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*, pp. 124-125.

comprensión del ser, cae también el comprender ontológicamente el 'ser ahí' dentro del horizonte de este concepto de ser. El 'ser ahí' es lo mismo que los demás entes, 'realmente' 'ante los ojos'. Así es como toma el ser en general el sentido de 'realidad'.³⁶

Justamente en este aspecto las críticas de Heidegger y Zubiri a la tradición son ciertamente coincidentes. Pero la realidad de la que habla Zubiri no es la realidad a la que Heidegger hace referencia en esta crítica.

Como lo ontológicamente primario es el ser, Heidegger piensa, «que es menester demostrar que la 'realidad' no sólo es una forma de ser entre otras, sino que se halla ontológicamente en una determinada relación de fundamentación con el 'ser ahí', el mundo, y el 'ser a al mano'.³⁷ Y es que, para Heidegger, en el llamado 'problema de la realidad' se confunden el problema de los entes trascendentes a la conciencia y, en este sentido, el problema de la probación del mundo exterior con el problema de la cognoscibilidad de la realidad en su 'ser en sí'. Pero este planteamiento es justamente lo que Zubiri critica como reducción idealista.

Para Zubiri, la formalidad de realidad, o modo de quedar los contenidos en la aprehensión intelectual, nos sitúa en la realidad en y por sí misma. No se trata, por tanto, de realidad trascendente, sino de realidad 'en' la intelección. La realidad tampoco es un contenido de conciencia. No es realidad por la intelección, sino por sí misma, es 'de suyo'. El 'de suyo' es el modo de estar presentes los contenidos en la intelección (aspecto intelectual) y, al tiempo, lo constitutivo de la realidad en y por sí misma (aspecto metafísico). Ambos aspectos son de la común actualidad de intelección e inteligido. Por lo tanto, aquí no se plantea siquiera el problema del puente porque no hay ni realidad en sí, ni realidad en mí, que necesite ser conectada. En virtud del 'de suyo' no hay un allende la realidad, sino lo real allende. Así lo explica Zubiri:

«Lo real 'allende' no es real por ser 'allende', sino que es real por ser 'de suyo' algo 'allende'. Allende no es sino un modo de realidad. Realidad, repito, es formalmente del 'de suyo' sea 'en' la impresión, sea 'allende' la impresión. Lo impresivamente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del 'de suyo'; esto es, coinciden en ser reales.»³⁸

Por eso todas las crítica que vierte Heidegger —sobre todo en los epígrafes 43 y 44, acaso los más decisivos de *Ser y Tiempo*— ni tan siquiera rozan la realidad descrita por Zubiri.

La realidad está presente a la intelección no sólo como algo que 'está' presente ahí, sino que está presente como un *prius* a su presentación misma. Solo podemos hacernos cargo de la realidad precisamente porque está dada como un *prius*. *Prius* es un momento según el cual al aprehender algo real no sólo lo aprehendemos como siendo 'de suyo', sino que aprehendemos este 'de suyo' como un carácter que posee lo real antes de su presentación misma y como fundamente de ella. (Si no fuera así, por muy independiente y autónomo que fuese lo actualizado en la inteligencia con respecto del aprehensor, podría pensarse

³⁶ Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, p. 221.

³⁷ *Ibidem*, p. 222.

³⁸ Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*, p. 152.

que lo inteligido es un producto de la inteligencia misma, algo emanado de ella, con lo cual caeríamos en un nuevo idealismo).

Para Heidegger el hombre es la presencia del ser. Sólo hay ser en cuanto hay *Da-sein* y según el modo como lo hay. Este modo es la temporeidad. Por la temporeidad el *Da-sein*, es y está en el ente y más allá de todo ente. En este 'éxtasis' se da la comprensión del ente 'en su ser', ya que este 'éxtasis' consiste en dejar al ente siendo. La temporeidad es sentido del ser del *Da-sein* y el ser mismo como sentido.

«La temporalidad hace posible la unidad —escribe Heidegger— de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originariamente la totalidad de la estructura de la cura.(...) La temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo. Llamamos por ende a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente, los 'éxtasis' de la temporalidad. Esta no empieza por ser un ente que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis.»³⁹

La existencia auténtica es un estar en situación que es un 'hacerse cargo' de las condiciones reales en las que se ejerce la existencia. En el 'hacerse cargo' nos hacemos presentes los asuntos de nuestra circunstancia. El presente es hacer presente también el proyecto de mis posibilidades que a su vez vuelven sobre lo ya sido. Esta imbricación de futuro, pasado y presente es su específico sentido existencial es lo que constituye la temporeidad. El tiempo es pues pura referencia, puro estar 'fuera de sí'. En tanto constituida por la temporeidad, la existencia no transcurre en el tiempo, sino que es ella misma temporal. Está hecha de temporalidad, por eso es esencialmente pura apertura.

La transcendencia sólo es posible porque la existencia es tempórea; por ser tempórea estamos anticipadamente por encima de todas nuestras determinaciones ónticas. Esto es lo que hace posible la diferencia ontológica.⁴⁰

Decíamos que para Zubiri, el 'hacerse cargo' es una necesidad porque la cosa está presente, como realidad que lo es, *prius* a su presentación misma. Asimismo, la realidad es en y por sí misma dinámica. Este dinamismo consiste en 'dar-de-sí'. Las cosas están dinámicamente en el mundo dando de sí. El 'estar' es un 'estar-en-el-mundo'. Ya hemos dicho que el ser es la actualidad de lo real en el mundo. Pues bien, estar dando de sí en el mundo es un modo de ser. Y este modo gerundivo es el tiempo. El tiempo es para Zubiri, un modo de realidad en su ser.

«El tiempo consiste en estar dando de sí, es decir, en ser dante de sí. Si el ser de lo sustantivo es, como decía, *realitas in essendo*, en este caso el *in essendo* consiste justamente y formalmente en el tiempo.

El tiempo es la plenificación entitativa de la realidad. Y como tal, el dinamismo de la realidad, en tanto que actualidad en el mundo, es temporeidad.»⁴¹

«De ahí que el ser esté fundado en la previa presentación de la realidad»⁴².

³⁹ Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, p. 356.

⁴⁰ Cfr. Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, p. 276.

⁴¹ Zubiri, X.: *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1989, p. 310.

⁴² No es el momento de entrar en los complejos y arborescentes análisis que Zubiri realiza de la temporeidad.

La metáfora de la luz:

Para Heidegger la presencia del ser en el *Da-sein* es como la luz⁴³. El ser comparado con la luminosidad misma y el 'dejar' sería un dejar la luz que nos mostraría el ser de cada cosa. El *Da-sein* como campo lumínico del sentido ontológico obliga a plantear la pregunta por el tipo de realidad de ese ente para el que su sentido sea desvelar la dimensión ontológica de todo ente. Habrá que investigar, por tanto, la naturaleza de esta luz y, consecuentemente, de la luminaria. Para Heidegger, la luminosidad misma es el 'ser' el 'dejar' sería un dejar a la luz que nos mostraría el ser de cada cosa, ya que cada cosa es a la luz del ser.

Siguiendo con esta metáfora Zubiri pregunta: ¿qué es esta luz, esta claridad? Pues es algo que se funda en una luminaria. La luminaria tiene una cualidad intrínseca suya, tiene brillo, extiende a su alrededor lo que llamaríamos claridad. Sólo considerando este alrededor, este entorno, es como el brillo cobra carácter de claridad. Así la claridad sólo es posible fundada en el brillo de una luminaria. La claridad, es pues, brillo en función de 'entorno' luminoso. Así pues, toda cosa tiene una doble actualidad: una actualidad brillante 'de suyo', y sin perder ésta, otra actualidad que consiste en ser visible a la claridad de la luz. Esta segunda actualidad es lo que Zubiri llama 'ser'; la actualidad de lo real en el mundo.⁴⁴

¿Qué es este entorno? El entorno es respectividad y la luz es brillo en respectividad. Pero este momento de realidad abarca transcendentamente a todas las demás realidades. Esta respectividad es el mundo en sentido transcendental. El mundo —siguiendo en la metáfora— es el brillo en función de entorno luminoso. La respectividad es un carácter que concierne a lo que las cosas son en realidad, a su talidad. La respectividad talitativa es lo que Zubiri llama 'cosmos'. Pero la respectividad no es el orden de la talidad sino el orden de la realidad en cuanto tal; es lo que Zubiri llama mundo.⁴⁵

Heidegger entiende por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se encuentra a sí mismo y se encuentra con las demás cosas. La existencia se encuentra entre las cosas esbozando proyectos y posibilidades, pero no en un sentido abstracto, sino en el existir concreto entre cosas y personas. El modo radical de existencia es ser-en-el-mundo.

El ser entendido como existencial significa 'habitar cerca de' o 'estar familiarizado con'. Su sentido primario es el estar habituado a las cosas en su trato familiar. Así, el conocer, no es la forma primaria de relación con el mundo, sino que es sólo un modo de ser en el mundo. Ser-en-el-mundo es la condición de posibilidad de todo estar enfrente un objeto de un sujeto. La filosofía tradicional desde hace siglos ha pensado que la realidad se aprehende objetivamente, con una mirada desinteresada, que es, por excelencia, la ciencia. Para Heidegger, el modo originario de presentar las cosas en nuestra experiencia, no es aparecer como objetos independientes de nosotros, sino que se nos dan como instrumentos. La objetividad es un modo de determinarse la instrumentalidad. La objetividad es algo derivado, algo a lo que se llega eliminando prejuicios, intereses, preferencias, etc.. Las cosas son, ante todo, útiles, instrumentos. Pero el instrumento no se da nunca aislado. El

Para ello remitimos al capítulo de XI de *Estructura Dinámica de la Realidad* y al estudio «El concepto descriptivo de tiempo», *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 7-49.

⁴³ Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, parágrafo 7.

⁴⁴ Cfr. Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, p. 448.

⁴⁵ Mundo y cosmos no se identifican ni formal ni materialmente. «No se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo, sin embargo, sería el mismo que es ahora. Y tampoco se identifican materialmente, porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí; pero todos ellos coincidirían en ser reales, y, por tanto, constituirían, en cierto modo (no entremos por ahora en el problema), un solo mundo.» Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, pp. 428-428.

instrumento exige que esté dada una totalidad de instrumentos en la cual se define. Antes que este o aquel instrumento está dado el mundo que es condición de posibilidad de que aparezcan las cosas individuales.

«Un útil —reflexiona Heidegger— no 'es', rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente 'algo para...'. Los diversos modos del 'para', como el servir 'para', el ser adecuado 'para', el poderse emplear 'para', el poderse manejar 'para', originan una totalidad de útiles. En la estructura designada por el 'para' hay una 'referencia' de algo a algo.[...] El útil respondiendo a su 'ser útil', 'es' siempre por la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto. Estas cosas jamás ser muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales una cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como 'entre las cuatro paredes', en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación. Partiendo de ésta se muestra el 'arreglo' de la misma y en él el útil singular del caso. Antes que éste último es en cada caso ya al descubierto una totalidad de útiles.»⁴⁶

Pero esta totalidad sólo existe referida al *Dasein*. En la raíz del darse del mundo como totalidad instrumental está el *Dasein*. Así, ser no es primariamente un 'estar presente', sino que es pertenecer a una totalidad de instrumentos que es el mundo. El instrumento tiene siempre un carácter de referencia, no sólo a su uso específico, sino a las personas que lo usan, al material del que está construido etc.. Hay, sin embargo, un tipo de entes intramundanos utilizables en los cuales el carácter de referencia no sólo es accidental sino que es constitutivo: son los signos y, en sentido general, el lenguaje.

«La señal —aclara Heidegger— es algo ópticamente 'a la mano', que en cuanto es tal determinado útil funciona al par como algo que señala la estructura ontológica del 'ser a la mano', la totalidad de referencias y la mundanidad. En esto tiene su raíz la preferencia de que goza este ente 'a la mano' dentro del mundo circundante 'de' que 'se cura' 'viendo en torno'.»⁴⁷

En virtud del descubrimiento de la instrumentalidad constitutiva de las cosas y de signo como coincidencia de utilizabilidad y capacidad de referencia, la noción de ser-en-el-mundo, significará, no tanto la totalidad de las cosas instrumentos, sino la familiaridad con una totalidad de significados.⁴⁸

Así, para Heidegger, las cosas no son primariamente algo *Vorhanden*, esto es, las cosas que están ahí, sino *Zurhanden*, las cosas para que el hombre viva de una cierta manera con ellas. El sol se no aparece como aquello que sirve, por ejemplo, para tomar un baño de sol, y sólo posteriormente como algo que está ahí. Zubiri critica esta concepción de la instrumentalidad de las cosas como primaria:

⁴⁶ Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, pp. 81-82.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁸ Cfr. Vattimo, G.: *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 32.

«Esta interpretación de las cosas, que apunta directamente a la vida del hombre, es innegable. Pero esto no quiere decir que sea lo primero.[...] Heidegger nos dice que el primer sentido de lo que las cosas son es ser *Zeug*, el ser *Zu-handen*; 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.»⁴⁹

Para Zubiri, la diferencia *Zuhanden/Vorhanden* no es primaria. Lo primario es una realidad que, por serlo, no puede carecer de sentido. Pero el sentido se funda en el ser, y éste, en la realidad. La realidad es primaria respecto de todo *Zuhanden* y todo *Vorhanden*, porque es primaria respecto del ser mismo. «No hay nadie —afirma Zubiri— que tenga delante un martillo, por muy necesitado que esté de él, que no tenga la co-percepción de una realidad»⁵⁰. Por debajo de todos los sentidos del ser está la realidad. Tanto los sentido como el ser mismo son modos ulteriores de intelección de realidad. En esta línea también, el concepto de mundo heideggeriano, como aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra con las demás cosas, es un concepto de mundo que presupone el mundo entendido como respectividad de lo real en tanto que real —que es como Zubiri define el mundo—. Esta concepción no expresa el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte de posibilidades humanas.

«Sólo porque el hombre es una realidad constituida *qua* realidad en respectividad a las demás, esto es, sólo porque el hombre es ya 'mundanal' como realidad, puede hacer 'suyo' el mundo, en el sentido existencial y vital, por 'bosquejo'. Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad.»⁵¹

El ser es la actualidad de lo real en el mundo. El ser, no sólo es, como piensa Heidegger, en el *Da* de la comprensión, en el *Da* del darse, sino que es un momento de la realidad. Esto no significa que el ser sea algo óptico, ya que no es ni nota ni cosa, sin embargo, es un momento transcendental de la cosa misma. La luz de la que habla Heidegger es un momento de la luminaria. El *Da* no es sino un respecto entre muchos de la cosa. La diferencia entre ser y realidad es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como 'de suyo' y la actualidad como momento de la respectividad. Las diferencias, en este punto, con respecto a Heidegger las resume apretadamente Zubiri en este texto:

«En definitiva: 1.º el ser se funda en la realidad; la realidad no es un tipo de ser; 2.º el ser es el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye transcendentalmente el mundo; por tanto, el ser nada tiene que ver con el *Da-sein*. El ser

⁴⁹ Zubiri, X.: *Sobre el Hombre*, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 326.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 328

⁵¹ Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, p. 428.

está dado, pero no como una cosa o nota, sino que tiene otra manera de estar dado: como actualidad respectiva; 3.º el ser es siempre ser de la cosa real, no porque el ser esté siendo sólo en su darse, sino porque como acto de la cosa real, es un acto 'ulterior' a la primaria realidad 'de suyo', es un acto ulterior a la realidad *qua* realidad.»⁵²

Efectivamente, en Heidegger no puede hablarse de una entificación de la realidad, tal y como hemos venido tematizando en el presente artículo, ya que *Ser y Tiempo* intenta superarla.

Las tesis de Heidegger no son, ni un subjetivismo, ni un idealismo de ningún tipo. Sin embargo, sí puede hablarse de una ontologización de la realidad. En efecto, Heidegger sitúa el problema del ser en la línea de la comprensión, no sólo como un acto en el que el ser se muestra a sí mismo, sino como un modo de ser, esto es, como un modo de aquello mismo que se muestra. De tal suerte que ser y comprensión coinciden.

Para Zubiri, la gran aportación de Heidegger radica en haber superado la idea de 'conciencia' mediante la idea de 'comprensión', y la idea del 'darse' mediante la idea del aparecer, en el sentido del 'mostrarse', que es un 'mostrarse' como 'siendo'. Sin embargo, la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y además, el ser carece de toda sustantividad; el ser es lo que es 'respectivamente'; y esta respectividad no es respectividad al hombre, sino a la realidad de todo.

Valgan estas breves notas para indicar el alcance de las críticas zubirinas a la tradición filosófica occidental y su idea de radicalidad, desde las que repensar las preguntas por la realidad, la filosofía de Heidegger y el ser.

* * *

Diego Molina García
Universidad de Sevilla
dmolina@siff.us.es

⁵² Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, p. 450.

