

LA “EXPERIENCIA DE LA FACTICIDAD” EN HEIDEGGER, FRENTE A LA “IMPRESIÓN DE LA REALIDAD” EN ZUBIRI.

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCO.

Universitat de Barcelona.

RESUMEN

En este artículo se pretende llevar a cabo una confrontación entre ciertos aspectos filosóficos, tal como se proponen por parte de X. Zubiri en “Sobre la esencia” y M. Heidegger en su trabajo “El ser y el tiempo”. El problema central elegido para llevar a cabo esta tarea es estudiar y calibrar los conceptos de “impresión de la realidad” y “experiencia de la facticidad”. Cada uno de estos conceptos implica un intento de superación de la idea de subjetividad como fundamento, algo que se había venido proponiendo en el paradigma de la conciencia de la filosofía moderna. Ahora bien, mientras que X. Zubiri opta por una reafirmación del realismo tradicional, Heidegger exige una nueva forma de reflexión sobre el “Da-sein”, que, en contra de la opinión de Zubiri, no tiene como punto de partida la “comprensión”, sino la “facticidad”.

ABSTRACT

This article compares and contrasts certain philosophical aspects proposed by X. Zubiri in “Sobre la esencia” (“On Essence”) and M. Heidegger in “Being and Time”. The central problem chosen for this task is the study of the concepts of “impression of reality” and “experience of facticity”. Each of these concepts involves an attempt to go beyond the idea of subjectivity as a basis, something that the paradigm of consciousness had proposed in modern philosophy. However, while Zubiri opts for a reaffirmation of traditional realism, Heidegger demands a new form of reflection on the “Da-sein” which, in contrast to the opinion of Zubiri, does not take comprehension as its starting-point, but facticity.

Introducción.

El presente trabajo, dicho de forma muy general, es un bosquejo de ensayo y proyecto de confrontación, a la vez que de aproximación, entre ciertos aspectos de las obras de Heidegger y Zubiri, que merecen nuestra consideración, que también de manera sucinta quedan expresados en el propio

título elegido en esta ocasión, y que nos permitirán, en definitiva, poder sopesar la actitud de cada uno de estos dos autores con respecto al paradigma de la modernidad. La experiencia de la facticidad, tanto como la impresión de la realidad, suponen, indefectiblemente, una nueva consideración reactiva en contra de la idea de sujeto, concepto clave para la filosofía moderna, si bien en un caso nos encontremos con una intención que pretende superarlo, mientras que en el otro quizás observemos una cierta recaída en consideraciones anteriores a la filosofía crítica.

Aunque la obra zubiriana es, en buena medida, posterior al período creativo más importante de Heidegger (el trabajo *"Sobre la esencia"* data y es publicado en 1961, mientras que Heidegger muere en 1976, suspendiendo su producción filosófica, como es bien sabido, en los últimos años de su vida), no puede entenderse que la reflexión que lleva a cabo el segundo de estos autores signifique una crítica o superación de los hallazgos ontológicos del primero. Por un lado, no puede decirse que el filósofo alemán tuviera por costumbre responder a las objeciones que se le pudieran haber planteado, siendo posible decir que, en algún aspecto, permanece al margen de las acusaciones que pudieran hacersele; y, por otro, como contrapartida, Heidegger nunca "refuta" a nadie, siendo imposible encontrar entre sus escritos descalificación personal alguna de otro autor. Todo esto nos obliga, pues, a adoptar una perspectiva heideggeriana a fin de establecer un posible punto de vista crítico tanto sobre la interpretación zubiriana de Heidegger, como sobre la propia filosofía de Zubiri. En consecuencia, no buscamos una simple contrastación en la que poder resaltar dos diversas formas de pensar, sino, antes bien, lo que propiamente estamos buscando es una aproximación entre ambos, por difícil o utópica que parezca. Esta tarea, sin embargo, resulta punto menos que imposible, o al menos, así lo creemos, en el plano ontológico, donde ambos filósofos mantienen posturas realmente antagónicas. Por un lado, encontramos el realismo, más o menos crítico, de Zubiri, y el intento de superación de la dicotomía empirismo-trascendentalismo en el otro pensador. Pero existe, tanto en el segundo M. Heidegger como en el propio X. Zubiri, una disposición intensa a buscar líneas de superación del subjetivismo moderno, situándose en la perspectiva de lo "otro" del sujeto: El "Ser" en el caso de Heidegger, y la "realidad", o, incluso "Dios" en última instancia, en el caso de Zubiri.

Y, puesto que no pretendemos agotar ni resumir en estas pocas páginas toda la riqueza de ideas de ambos pensadores, nos hemos visto obligados a seleccionar los textos bases en los que apoyarnos, para buscar lo que pueda resultar más esencial al caso. Es decir, hemos intentado centrarnos en aquellas cuestiones que no pueden cuestionarse sin que el resto de la obra y el sentido del pensamiento sean, a su vez, puestos en cuestión. Con respecto a Zubiri, consideramos que la noción de "impresión" y "aprehensión de la realidad" es

el pilar de su filosofía: de aceptarlo o rechazarlo dependerá la actitud ante todo lo demás, incluida la "religación". Para M. Heidegger, otro tanto sucede con la cuestión del Ser, punto álgido de su meditación, del que depende toda la estructura de su reflexión. Por otro lado, nos hemos reducido exclusivamente a dos obras especialmente significativas de ambos autores, "*Ser y tiempo*" e "*Inteligencia y realidad*". De este modo puede procederse a acotar un espacio controlable para un debate que con toda facilidad podría dispararse hasta hacerse inabarcable.

X Zubiri: La impresión de la realidad.

Aun cuando el concepto de "intuición" alberga en sí una multiplicidad semántica que le hace resultar ambiguo, es posible decir que la idea de "impresión de la realidad" mienta una intuición más que una simple inspiración o presentimiento. Se trata, efectivamente, de una noción que se erige en quicio esencial dentro del articulado edificio del pensamiento zubiriano. Así pues, por esta razón, no tenemos más remedio que detenernos de forma prioritaria y especial en ella, ciñéndonos estrechamente en el texto mismo de "*Inteligencia y realidad*", donde ocupa un puesto clave. Refiriéndose al tema, A. Ferraz Fayos, reconoce inequívocamente en su obra acerca de Zubiri que el análisis y comprensión del tema que nos concierne resulta capital, y que su "perfecta asimilación es necesaria si se quiere comprender esta filosofía, y ningún lector debe leer una línea más si le queda alguna zona oscura"¹. Para opinar de este modo, el autor se remite, por su parte, a un significativo texto de, Zubiri, de "*Inteligencia y realidad*", en el que se alude al tema con los siguientes términos:

"La nota 'queda' como siendo nota en forma tal que su contenido 'queda' reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad. Formalización es autonomización"².

La presentación formal de la temática, dentro del citado trabajo, tiene su inicio, sin embargo, páginas antes, casi al comienzo del texto, debiéndose

1 Ferraz Fayos, A., "*Zubiri: el realismo radical*". Editorial Cincel, Madrid, 1988, p. 33.

2 Zubiri, X, "*Inteligencia y realidad*" (En adelante I.R.), en "*Inteligencia sentiente*". Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp.62-63.

reparar cuidadosamente en ellas para poder situar histórica y sistemáticamente la propia postura zubiriana, cuando caracteriza la relación de “fundamentación” como al acto que vincula la conciencia o “darse cuenta” a la impresión de la realidad, siendo así que puede escribir que, la filosofía cuando quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos, puede resbalar, y de hecho resbala, sin acertar en el blanco, en la esencia de la actividad intelectual. Es el caso, por ejemplo del planteamiento fenomenológico husserliano, que ha llegado a sustantivizar el propio “darse cuenta”, convirtiendo la intelección en un estricto y exclusivo “acto de conciencia”. Sin embargo, esta actitud subjetualista fenomenológica lleva implícitos dos presupuestos que no responden a las exigencias, ni son respetuosos con los propios hechos. En efecto, “ello implica dos ideas: 1ª, que la conciencia es algo que ejecuta actos, y 2ª, que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el “darse cuenta”³, pudiéndose objetar ambas consideraciones.

Efectivamente, la postura fenomenológica conlleva una teoría insostenible acerca de la conciencia, a la que paradójicamente llega a sustantivizar, convirtiéndola en una especie de “superfacultad”, y, además, no es posible aceptar que la propia intelección implique exclusivamente una mera toma de conciencia, ya que en todo acto de intelección, existe además un “estar presente” de algo que no puede ser reducido ni asimilado, engullido en el dinamismo inmanente de la conciencia, y ni siquiera es explicable exclusivamente por la actividad intencional. Por eso, el autor escribe lo siguiente, enunciando una crítica que podría extenderse a una de las líneas esenciales por las que discurre la reflexión filosófica moderna, el inmanentismo concienzialista:

“En primer lugar, la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del “darse cuenta” mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es “el” darse cuenta o “la” conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa. So pretexto de no apelar a una “facultad” se sustantivizó el carácter de algunos actos nuestros, y se convirtieron entonces estos actos en actos de una especie de “super-facultad” que sería la conciencia. Y esto no es un hecho, es tan sólo una ingente teoría.

En segundo lugar, no es verdad que lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. Se trata ciertamente de un estar

3 I.R., p. 21.

presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste. Por tanto, la filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan sólo al darse cuenta. Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección. Esta es la ingente desviación de la filosofía moderna en punto al análisis de la intelección"⁴.

De esta forma, Zubiri viene a situarse en continuidad con una línea interpretativa que procede de Destutt de Tracy y de Maine de Biran, y que, además, pasa incluso a Ortega a través de W. Dilthey, -recuérdese el análisis del fenómeno de la "resistencia" en "*Psicología y Teoría del conocimiento*" que Ortega habría leído posiblemente en su juventud-, e impregna la filosofía española de principios del siglo XX con las nociones de la preeminencia de lo preteórico y lo preconciencial, y el concepto o experiencia orteguiana del "ser ejecutivo". En el caso de Zubiri, la herencia en cuestión ha sido profundamente reelaborada, pero la teoría de la presencia anterior al "darse cuenta" en cuanto pensamiento o reflexión, conserva, sin duda, aún las huellas de su procedencia inequívoca. Esta presencia anterior a la toma de conciencia, la caracteriza X. Zubiri como presencia física, y es así como puede decir que

"En la intelección me "está" presente algo de lo que yo "estoy" dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el "estar". El "estar" es un carácter "físico" y no solamente intencional de la intelección"⁵.

Como resulta fácil ver, ese carácter físico que posee la intelección, es, como explícitamente se dice, algo opuesto y distinto a lo meramente intencional. Lo físico, consecuentemente, en un principio dice referencia a la realidad, a la efectividad, pero esta realidad no es, sin embargo, equiparable, a una simple fisicidad tal como se entiende, por ejemplo en el ámbito de la ciencia, cuando distingue entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos o animados. En una nota, que escribe en su tratado de 1961 "*Sobre la esencia*", advierte el autor que la palabra "físico" no denota, como en su sentido moderno el "carácter de una clase muy determinada de cosas reales- los cuerpos inanimados", sino un "modo de ser". El vocablo viene del verbo "fíein", "nacer", "crecer", o "brotar". Como modo de ser, significa, pues, "proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece"⁶. De este modo, el

4 *IR.*, pp. 21-22.

5 *IR.*, p.22,

6 Zubiri, X, *Sobre la esencia* (S.E.), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1969, p.11.

autor viene a identificar lo físico, en el antiguo sentido de “physis” y lo real. Por tanto, podemos observar, como dato que tiene su importancia, que antes de considerar la impresión de realidad, el autor ha admitido ya un “sentido” para el concepto de realidad misma en cuanto tal.

Existe un encuentro originario, una relación primordial con las cosas, que posee un carácter trascendental en tanto que define su puro “darse”. Pero éste no acontece en la conciencia “pura”, fundada en la reducción, como un residuo superviviente frente a la universalidad de la “epojé” que abstrae de la realidad o existencia. Se trata, por el contrario de un encuentro efectivo, cuerpo a cuerpo, por decirlo así, un inmediato experimentar lo que se adelanta, o se hace presente, hacia nosotros, ante nuestra mirada. En definitiva, para X. Zubiri, y en este planteamiento estriba su mayor originalidad, la célula básica del darse preconciente y preteórico, es decir, no conceptual, sería el “sentir”. Por ello, es preciso antes que nada analizar la misma aprehensión sensible como primer paso del análisis global de la aprehensión humana:

“Como lo que determina el proceso sentiente es la estructura formal de la aprehensión, es justo llamar a esta aprehensión “el sentir en cuanto tal”. (...)La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: impresión. La filosofía, tanto antigua como moderna, o bien no ha reparado en esta impresividad, o bien (más generalmente) ha reparado en ella pero sin hacer un análisis de su estructura formal. Se ha limitado a describir las distintas impresiones. Pues bien, es absolutamente necesario conceptualizar con rigor qué es impresión, esto es, en qué consiste la impresividad. Sólo así podremos hablar del sentir de una manera originaria”⁷.

Sin embargo, llegaríamos a falsear radicalmente el planteamiento zubiriano si admitiésemos, a la hora de interpretar el sentir “qua” impresión, como una metáfora de la estratificación en la que el sujeto se articularía y cuyo estrato último vendría definido por lo sensible-trascendental del sentir frente a lo abstracto del entendimiento. Según Javier Bengoa, ya el propio M. Heidegger habría renunciado muy tempranamente a este modo de entender el problema, que no es otra cosa que una manera inadecuada de “articular la teoría y la praxis”⁸. La metáfora de los estratos, introducida por E. Husserl,

7 IR, pp. 31-3

8Bengoa, J., “De Heidegger a Habermas. Herméutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea”, Herder, Barcelona, 1992.p. 67. En esta página continúa el texto diciendo que la solución “propuesta por Heidegger, comprender la percepción como forma deficiente de la praxis, no es menos problemática. Hemos tenido una prueba en el hecho de que tanto Heidegger, como sus comentaristas vuelven imperceptiblemente a la solución husserliana”.

puede ser más o menos útil para aproximarnos a los complejos fenómenos de la subjetividad constituyente, y, sobre todo, a las formas preteóricas de la subjetividad, pero en cualquier caso el pensamiento de X. Zubiri estaría organizado por una metáfora distinta y opuesta, y de ahí la mención al tema. En efecto, el título mismo de la obra principal de este autor, “*Inteligencia sentiente*” anticipa ya la pretensión de enfocar la aprehensión humana de la realidad como una unidad sólo abstractivamente diferenciable de intelección y sensibilidad, ya que, en rigor, lo que se encuentra es una singular estructura sintética apriórica en la que se advierten, mediante un análisis, dos momentos complementarios y en una esencial copertenencia, el momento sensitivo y el momento intelectual. La metáfora de la estratificación se funda en otra, mucho más antigua que opone lo empírico y lo trascendental, lo ideal y lo real, entre otras cosas. Por ello, precisamente, Zubiri puede cuestionar la pretendida dicotomía y dualidad entre el cuerpo y el alma, a la hora de abordar el fenómeno del hombre. El análisis del sentir, por lo tanto, debe funcionar exclusivamente como una vía de acceso a lo constitutivo de la aprehensión, a partir de lo que hemos calificado no como un estrato último, sino como “célula básica”:

“De ahí que el sentir humano y la intelección no sean 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. No se trata de una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del sentir y del inteligir en su propia estructura formal”⁹.

El análisis del sentir en cuanto impresión se encuentra desarrollado a lo largo del capítulo segundo de “*Inteligencia y realidad*”. Zubiri se refiere brevemente al sentir como proceso constituido por tres momentos, a saber, la suscitación, la modificación tónica y la respuesta. La suscitación puede ser exógena o endógena, pero, en cualquier caso, aquello que suscita es “la aprehensión de algo” en el sentir, aquello que hemos denominado impresión. Ahora bien, la filosofía tradicionalmente ha omitido el análisis de la impresión conformándose con caracterizarla por la pasividad del sentiente. “Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como afección”¹⁰:

9 I.R. pp. 12-13.

10 I.R. p. 32.

“La impresión no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección”¹¹.

La alteridad no se limita a mostrarnos simplemente lo otro sin más connotaciones, sino que nos patentiza lo otro en tanto que otro¹². De ahí que el contenido de la impresión “quede” en el sentiente, y en él este concepto significa independencia frente a la subjetividad, frente a la misma sensibilidad. Por eso, precisamente puede expresarse diciendo que

“‘Quedar’ es estar presente como autónomo. Este carácter de autonomía no es idéntico al contenido, porque (...) un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar, distintas formas de independencia, distintas autonomías. Autonomizar es, pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo ‘otro’, que la nota presente en impresión tiene, además de un contenido, una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*.”¹³

Las formas de autonomía que constituyen la formalidad vienen moduladas por la estructura del sentiente, es decir, por aquello que el propio Zubiri denomina y caracteriza como “habitud”. La habitud no es el hábito, como aquel accidente que los clásicos admitieron y que diera lugar a muy dispares interpretaciones. Antes bien “habitud” es la condensación del “modo de habérselas” del sentiente con la realidad, y su término propio no es otra cosa que la formalidad “El término de una habitud es la formalidad”¹⁴. Pero más importante que este momento de la alteridad, ya que lo que se busca es el paso hacia la noción de “religación”, como poder de lo real, es la “fuerza de imposición” que ejerce la misma impresión. Lo afirma el propio autor con los siguientes términos: “La fuerza de imposición no tiene nada que ver con la fuerza en el sentido de intensidad de la afección. Una afección muy fuerte puede tener muy pequeña fuerza de imposición. Y , recíprocamente, una afección débil puede tener una gran fuerza de impresión”¹⁵. Un poco más adelante, en el apartado “B” del mismo capítulo titulado “Unidad estructural de la alteridad” , Zubiri da un paso adelante, con el objeto de plantear la “modulación de la formalidad”, lo que habrá de llevarle a un ámbito nuevo de

11 *I.R.* p.32.

12 *Vid.Ibid.*

13 *I.R.*,p. 35.

14 *I.R.*,p. 36.

15 *I.R.*,p. 34.

actividad subjetual, en el que la sensación misma alcance su unidad y plenitud. En efecto, Zubiri, se ve muy pronto en la necesidad de dar un salto desde la "sensibilidad", en cuanto mera sensación, a la "percepción" como articulación de la formalidad y el contenido, es decir como carácter específico, que varía según la "habitud", de dar unidad a la sensación":

"La formalización constituye precisamente la 'unidad' del contenido sentido. Entonces, estas distintas notas pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. Estas unidades así clausuradas pueden tener el carácter de unidades autónomas. Son entonces constelaciones autónomas. Su aprehensión ya no es simple sensación; es "percepción".¹⁶

Y, en fin, así como la formalidad modula el contenido, también el contenido tiene facultad para modular la formalidad misma. No es lo mismo el modo de ser autónomo del "calor que el del color", pero también varía el contenido en función del equipo sensorial del sentiente, que, como sabemos, no se debe confundir con la "habitud".

A partir de este momento nos encontramos en situación de elevarnos a un segundo nivel dentro de la filosofía de X. Zubiri, constituido por el propio análisis del sentir humano. Tal como hemos podido ver, los contenidos dependen de la formalidad y ésta se define como el modo de autonomización del "quedar". Para el autor, existen dos variedades fundamentales de formalidad, a saber, la formalidad de estimulidad, propia de los seres vivos-animales, y la formalidad de realidad que caracteriza el sentir humano como intelección sentiente. En efecto, el sentir humano, a diferencia de cualquier otra forma de sensibilidad animal, es esencialmente intelectual, y en esa característica reside su peculiar formalidad, en virtud de la cual podemos hablar de una "aprehensión de realidad". En cambio, si bien en el animal lo otro queda como otro, su "quedar" se reduce al proceso sentiente mismo. Lo otro es otro en tanto que hay estímulo:

"El contenido, este color, este sonido, este sabor, etc., está aprehendido por el animal tan sólo como determinante de modificación tónica y de respuesta. Así, el animal aprehende el calor como calentando y sólo como calentando"¹⁷

La aprehensión de realidad se define, consecuentemente en relación a la estimulidad, por la autonomización del quedar respecto del proceso sentiente,

16 I.R., p. 37.

17 I.R., p. 54.

de tal suerte que la nota se atribuye “de suyo” al contenido del sentir como propia de él.

“El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente “de suyo”. Pues bien, esto es lo que constituye la realidad (...) a diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas estímúlicamente y sólo estímúlicamente, en el sentir humano se aprehende esos mismos caracteres, pero siendo caracteres del calor “de suyo”: se aprehende el calor realmente”¹⁸.

El carácter de realidad de la aprehensión humana modifica cada uno de los elementos de la impresión. En el animal, podemos hablar de “impresión de estimulación”, pero sólo el hombre “experimenta” la “impresión de realidad”. Por lo que respecta a la “afección”, mientras el perro, por ejemplo, agota su experiencia del frío en el estímulo, en el hombre “la afección desencadena un proceso sentiente de otro carácter: el hombre “está frío”¹⁹. Igualmente se modifica la alteridad:

“El contenido ‘queda’ como algo ‘en propio’ y no como ‘siguiente’. Este ‘en propio’ tiene un carácter esencial y absolutamente decisivo. El calor es caliente: no es una tautología verbal. ‘Es caliente’ significa que el calor y todos sus caracteres térmicos son sentidos como suyos”²⁰.

Pero sólo con la correspondiente modificación de la fuerza de imposición en la impresión de realidad nos aproximamos al concepto de religación en cuanto “poder de lo real”: Ahora podemos hablar de “fuerza de la realidad” como carácter fundamental de la impresión de realidad. Con todo, en tanto que la conceptualización de la realidad comporta un “llevar” lo “de suyo” más allá del estímulo mismo, la impresión de realidad es esencialmente un salir de la impresión misma, un apuntar a lo “de suyo”:

“Este ‘llevar’ no es, (...) un llevar de lo no real y puramente inmanente a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida”²¹.

18 *I.R.*, p.37.

19 *I.R.*, p. 60.

20 *I.R.*, p. 61..

21 *I.R.*, p.59.

M. Heidegger: La experiencia de la facticidad.

Si, tal como hemos podido apreciar, X. Zubiri en su "*Inteligencia sentiente*" parte de una crítica radical al sujeto husserliano entendido como conciencia pura y definido esencialmente desde la intencionalidad, Heidegger, por su parte, iniciando un sendero de meditación exclusivo, también preconiza muy pronto una crítica radical a la noción de subjetividad fenomenológica-idealista, rompiendo los muros de la epojé y de la reducción, hasta llegar a embriagarse con el aire fresco de la existencia, pues no cabe duda de que lo primero que debe llevar a cabo la reflexión filosófica es insertar el campo del sujeto en el ámbito ontológico de la existencia, desbancando a la subjetividad concienzialista de su pretendida fundamentalidad. Ahora bien, mientras que X. Zubiri busca la realidad y, para ello, de alguna manera, se siente obligado a trascendentalizar el sentir, la salida propia planificada por M. Heidegger sigue otra ruta que podríase caracterizar como "subterránea". Este último pensador, en realidad lo que lleva a cabo es una radicalización del concepto mismo de subjetividad en la dirección de acercarse a un sujeto preteórico, a la existencia, sin renunciar al carácter trascendental de la vinculación con lo dado. El sujeto, entonces, ya no puede ser definido como pura y simple conciencia, como "*Eidos ego*", sino como "ser-en-el-mundo, o "ser-ahí", es decir como "*Dasein*". Y, por tanto, el primer dato que va a encontrar Heidegger, la evidencia o el principio de todos los principios del que ha de partir su meditación no va a ser como en Zubiri, la "impresión de realidad", ni tampoco el simple mundo de la vida para la conciencia, como el primer subjetivo-relativo, algo que como normal para el sentido común, Husserl había llegado a enrarecer en el laboratorio filosófico de las esencias. Heidegger parte, dicho sin más preámbulos, de la radical extrañeza de la facticidad. De esta manera comienza a roturarse un nuevo campo, en el habrá de brotar su filosofía del ser, que lejos de seguir el mismo derrotero histórico que ya se había consumado, va a tener unas nuevas posibilidades. En esta filosofía del ser, la célula básica de donde se parte genéticamente y donde encuentra esencialmente su propia potencialidad, no es una abstracción, una generalidad vacía o un constructo intelectual, sino "el puro, el nudo hecho de existir". Ahora bien, esta afirmación podría aún hacernos suponer que, pese a su implicación y pretensión de superación de la mera abstracción para alcanzar lo concreto, que aun cuando deja atrás las esencias de la conciencia ideal, para sumergirse en la existencia del mundo, Heidegger seguiría permaneciendo, a fin de cuentas, fiel a una idea ciertamente clásica de sujeto, y que la mónada del "Ego" de la reducción fenomenológica ha pasado ahora a concebirse como la mónada del ego existente, con el objeto de favorecer la construcción de un puente o paso más efectivo hacia la realidad. Sin embargo, el problema no es éste, ni se plantea

de una forma semejante. No se trata de abrir algo que ya está abierto, ni de buscar una síntesis para algo que ya está “sintetizado” de una vez por todas y de antemano. Por supuesto que M. Heidegger permanece fiel, al principio fenomenológico de atenerse a lo inmediato, a lo dado, y mientras que desde esa perspectiva la realidad se le presenta como una constitución en dependencia de la subjetividad trascendental, volcándose en una estructura metafísica de carácter hipotético, para él la existencia, el ser-ahí, es quien ha de poder ostentar el marchamo de la certeza incuestionable. Si por realidad entendemos la *fuerza de imposición*, el “de suyo” en un sentido muy amplio, -no en el sentido técnico de Zubiri-, entonces, el equivalente heideggeriano de la realidad será el “no-poder no-existir”, la *imposición* del existir mismo. Este fenómeno originario, “celular”, por utilizar la expresión a la que ya hemos acudido anteriormente, es aquél al que se refiere en primera instancia M. Heidegger cuando habla del “ser”. Ser es “lo otro” que la subjetividad, el “fuera” de la conciencia soberana y autónoma. Pero mientras Zubiri descentra esa subjetividad construyendo un un medio sintético que va del *sentir* al *poder de lo real*, M. Heidegger aniquila al sujeto desde dentro, siguiendo la *“intentio obliqua”*, hasta mostrar en el corazón mismo de “lo dado” el fundamento de su absoluta desposesión. Este “no-poder”, sin embargo, es “ser” en el sentido de verdad radical. El “*status*” de la validez en cuanto verdad originaria del existir cierra el paso a toda tentativa de empirización. El existir no es sólo lo fáctico de la facticidad, sino aquel ente que se interroga por la verdad. Ahora bien, en tanto que el fundamento de la pregunta por la verdad y el fundamento mismo de esa verdad apuntan al mismo ente, esto es, al existir “*qua*” facticidad y desposesión, parece que hemos topado con un modo de ser que es a la vez concreto y universal, un “*factum*” que es un “*ius*”, un individuo trascendental que supera la dicotomía metafísica en virtud de la cual se contraponen sujeto empírico y sujeto trascendental, idealidad y realidad, etc.

Sin embargo, sería un error considerar que la respuesta a la pregunta por la verdad se encuentra en el existir, esto es, en las determinaciones ontológicas del “ser ahí”. Lo primero que hemos de comprender es la interna conexión entre el existir en cuanto facticidad y el carácter mismo del existir como ente que se interroga por el Ser. El no-poder de la imposición de la facticidad muestra al existir como ente esencialmente interrogador: él está abierto a la verdad en la medida que “pregunta” y halla en sí mismo la respuesta en tanto entiende el preguntar que es su ser como no-poder. La verdad, en definitiva, viene “de fuera”. Aquello que le interesa de sí mismo al existir es, precisamente, lo radicalmente otro que él que se hace presente en la desposesión. Por tanto, la esencia del existir es su propia negación. El existir es ahí para que el ser se manifieste, y sólo alcanza su plenitud óptica

suprimiendo lo óntico como tal. El existir es un ente ontológico. No es sólo "ser ahí", sino ante todo "ahí" del ser:

"Esa necesidad del quebrarse, sin embargo, sólo puede perdurar cuando lo que debe quebrarse se ve obligado a entrar en una tal existencia. El hombre, efectivamente, está forzado a este existir, está arrojado en la necesidad de un tal ser, porque la fuerza sometedora como tal, para aparecer imperando necesita para sí el lugar de lo manifiesto. Entendida desde esta necesidad forzada por el ser mismo, se nos hace patente la esencia del ser humano. La ex-sistencia propia del hombre histórico significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la superioridad del poder del ser, para que esa brecha misma se quiebre bajo el ser"²²

Si la existencia concreta experimenta la facticidad como no-poder, como imposibilidad de no-existir, es porque, esencialmente, es posibilidad. He aquí el enunciado de una aparente paradoja pero que no por serlo deja de ser fundamental. El no-poder, en efecto, lo experimenta el poder en cuanto límite de sí mismo, de manera que sólo puede haber experiencia de la imposibilidad desde la posibilidad, y la posibilidad de la facticidad revela un ente construido de posibilidades, en tanto que es la verdad radical de ese ente. Para el existir, sin embargo, todas las posibilidades son fácticas: no las elige él, sino que están ahí. La relación entre las posibilidades y la facticidad no es una relación de yuxtaposición externa, sino todo lo contrario, pues la finitud de las posibilidades en cuanto fácticas constituye la unidad esencial de este ente. De este modo, vemos que a las posibilidades fácticas les precede una posibilidad formal, a saber, la *posibilidad de la imposibilidad*, y esa posibilidad formal fundamenta la totalización del "ser ahí". Para M. Heidegger, esta posibilidad de la imposibilidad es la muerte, de tal manera que ella define la *verdad del existir*. Ahora bien, en la medida en que el existir es el ente que se interroga por el Ser, por la Verdad, su totalización va ligada a un "acto" de comprensión de sí mismo. Pero como esta autocomprensión es la de la propia finitud, el existir encubre constantemente la verdad, y cierra la posibilidad de la totalización. Heidegger denomina "estado de resuelto" a la posibilidad de comprenderse como posibilidad de la imposibilidad y "realizar" la totalización donde se constituye propiamente el ente ontológico. Por ello, puede decirse que el fenómeno del "estado de resuelto", que nos sitúa ante la verdad de la existencia, no debe entenderse como ninguna falsa escapatoria frente a la muerte, sino el acto de comprensión que da a la muerte la posibilidad de hacerse una potencia dominante de la misma existencia del "ser ahí",

22 M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 149.

imposibilitando de raíz cualquier posibilidad de fuga o de encubrimiento²³. Pero con esto debe quedar claro ya a qué es a lo que nos referimos cuando hablamos del “ente ontológico”: Éste sólo se constituye en la totalización de su ser que es el acto de comprensión de la muerte como posibilidad de la imposibilidad inherente a su ser. Ahora bien, en tanto que la relación entre posibilidad e imposibilidad es estructural y no, como ya se ha dicho, una mera yuxtaposición, la constitución del ente ontológico equivale a su posibilitación radical, es decir, a su máximo esplendor. Y no en vano, porque *deviene lugar de la manifestación del ser*:

“Cuando el ‘ser ahí’, precursando la muerte, permite que ésta se ‘apodere’ de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar superpotencia de su libertad finita, para tomar sobre sí en esta, que sólo es en el haber hecho la elección del caso, la impotencia del ‘estado de abandonado’ a sí mismo²⁴”

El carácter posibilitatorio del existir, en cuanto verdad del ser, supone que toda relación entre el “ser ahí” y los entes que no tienen la forma de ser del existir es una relación proyectual. Los entes aparecen como dotados de un sentido en el marco de una totalización o plexo de significatividad. Pero en tanto lo posibilitatorio y lo imposibilitatorio estén unidos de forma totalmente rotunda, -constituyen la unidad misma del “ser ahí”-, la determinación de los entes instrumentales tiene que ir ligada a unos posibles modos deficientes que se condensan en la pura “impertinencia” del existente bruto, cuyo sentido es, sin embargo, la inversión y la “resistente” inserción *negativa* contraproyectual, en el plexo instrumental de la significatividad.

En cuanto significativo, el plexo proyectual de posibilidades funda una comprensión. Pero la palabra comprensión no debe inducir a las ideas de un saber teórico, sino a la unidad de sentido y posibilidad del “ver en torno” instrumental. La comprensión articulada es el habla (*Rede*), entendido como fundamento ontológico del lenguaje. Pero lo que la comprensión fundamentalmente comprende es la facticidad y el contra-sentido del no-poder, de manera que el silencio y el misterio de la no comprensión (el retirarse del ser) aparecen como ingredientes esenciales del habla y del comprender. El silencio esencial del habla que comprende aparece en el “estado de resuelto”:

“El ‘estado de resuelto’ se caracteriza como el proyectarse, silencioso y propicio a la angustia, sobre el más peculiar ‘ser deudor’.”²⁵.

23 Vid. M. Heidegger, “*Ser y tiempo*”, (S.T.), Madrid, 1982, pp. 321,331,413,etc.

24 S.T.,p,415.

25 S.T. p.332.

Según M. Heidegger, los existenciales fundamentales que constituyen el ser del "Da-sein", el "estado de abierto" del "ser en el mundo", son el "encontrarse" y el "comprender". Este último alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido. Así como la "conciencia", el "yo" del sujeto, presupone una interpretación lingüística del mundo y ésta va asociada a un "ser-con", así la interpretación remite, por su parte, a una precomprensión del mundo y a un encontrarse (*Stimmung*) preteórico, o "estado de abierto" afectivo-trascendental. El a priori de la comunicación en cuanto a priori del lenguaje, puede establecerse, bien en el plano de la proposición, el cual se fundamenta a su vez en la interpretación y, en último término, en la comprensión originaria, bien en el plano ontológico existencial del habla, pues "el habla es de igual originariedad existencial que el encontrarse y el comprender"²⁶. En efecto, "la comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, de base a la interpretación y a la proposición"²⁷. Por todo ello, cabe concluir que la relación entre existir, coexistir y el habla es de carácter apriórico, es decir, constitutivo y estructural. Las posibilidades fácticas son posibilidades de comprensión e interpretación heredadas y esta herencia comporta un ser-con, un coexistir. No hay primero un "sujeto" y luego un "co" de la existencia, sino que, en cuanto comprensor y articulador de la comprensión fáctica, el "ser en el mundo" ya es radicalmente un habla fundado en el "co" inherente a su existir":

"Como se indicó al hacer el análisis de la proposición, tiene que comprenderse el fenómeno de la comunicación en un amplio sentido ontológico. La comunicación en forma de proposición, el dar parte de algo, por ejemplo, es un caso particular de la comunicación tomada en su radicalidad existencial. En esta comunicación se constituye la articulación del 'ser uno con otro' comprensor. Ello designa lo que hay de 'común' en el coencontrarse y en la comprensión del 'ser con'. La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El 'ser ahí con' es esencialmente ya patente en el 'co-encontrarse' y en el 'co-comprender'."²⁸

Pero ¿qué relación existe entre la muerte y el lenguaje? ¿Cómo la facticidad del "ser ahí" posibilita el plexo referencial de significado sobre el fondo del cual emerge la interpretación, la proposición, y, a la postre, la comunicación? La totalización del sentido que funda ontológicamente el

26 S.T., p. 179

27 *Ibid.*

28 S.T., p. 181.

lenguaje debe haber hecho frente a la pregunta por el sentido último, es decir, la cuestión del ser, que se desenmascara, al fin, en las inmediaciones de la nada: sólo del binomio ser/nada llega a brotar el sentido del “algo” y, por ende, la comprensión e interpretación del “algo como algo”. De la facticidad, en definitiva, brota el significado de la “realidad como poder del Ser que es “no-poder” para el existir.

La totalización del “ser ahí” no se limita a “tener experiencias” “existencialistas” de la “nada” -una “nada” más estética que otra cosa- sino que únicamente aprehende la nada en el modo de la autenticidad, es decir, en el “ser cierto” de la muerte y en el “estado de resuelto” inherente a él. Ahora bien, hemos visto que la nada mienta la facticidad del “*Dasein*”, lo cual, en otros términos, equivale a decir: la historicidad del “ser-con” o coexistir. De este modo, el fondo racional, pues del fundamento se trata, de la pregunta por la Verdad, resulta tan poco conciencialista e intelectualista, tan escasamente husserliana en este sentido, que se desliza en todas direcciones como las fuentes de un río, hacia la tierra baja de la “*Geschichte*” del “*Volk*” y del compromiso político (*Entschlossenheit*) como formas de “religación”. En “*El ser y el tiempo*” la conexión trascendencia-historicidad está asegurada por el enfoque temporal del “ser ahí” que articula la totalidad de los existenciales, pero el “factum” del lenguaje y la intersubjetividad preteórica muestran accesos propios a la “*Geschichte*”, pues plantean el problema de la “individualidad” del “*Dasein*” y su inserción o religación en la comunidad. Ahora se ve que el análisis del existir tenía que ser necesariamente temporal, porque sólo el tiempo, la “temporalidad, se sitúa, desde Kant, más allá de la dicotomía entre lo individual y lo universal, y permite fundar la idea de un individuo trascendental, opuesto, tanto al sujeto soberano y autónomo de la conciencia moderna como al relativismo del individuo empírico²⁹.”

En cuanto “ser ahí”, constituido por la comprensión articulada, o habla, e interpretadora, es el ser-en-el-mundo en la forma del heredero que toma sobre sí, responsabilizándose, el envío destinal del Ser coagulado en el lenguaje. De una lengua histórica, efectivamente – y en especial de la griega o de la alemana- brota la posibilidad de la pregunta por el ser: por tanto, de una comunidad nacional anterior a todo individuo. La lingüística histórica e intersubjetiva de la trascendencia se impone al “ser constante” del “yo” y lo arroja en medio de un ámbito de posibilidades fácticas. El yo no es quien crea el lenguaje, sino que es el lenguaje quien crea al sujeto. La trascendencia del

29 Kant, E., *KrV*, A-32, B-47: “El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal (...) Tiempos diferentes son sólo partes del mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición”.

existir fundamenta la conciencia . Así pues, la intencionalidad solo es posible contando con el trasfondo y fundamento de la trascendencia, pero ni es idéntica con ésta, ni es, siquiera a la inversa, la posibilitadora de esa trascendencia. El carácter posibilitador y esencial del “ser ahí” explica la fundamentación de los “estratos” de la subjetividad en cuanto “condiciones de posibilidad” articuladas en relaciones de dependencia o de posibilitación. El fundamento último, en definitiva, es el estado de resuelto del “ser para la muerte” en cuanto modo esencial de religación en la comunidad. Por eso, para M. Heidegger, resulta inevitable pensar que la la esencia del ser para para la muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, la finitud de la temporalidad se constituye en el fundamento oculto de la historicidad del “ser ahí”. Y M. Heidegger abre el paso a una “religación” immanente a la muerte misma en el siguiente fragmento de “*El ser y el tiempo*”:

“El ‘estado de resuelto’, en que el ‘ser ahí’ retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso partiendo de la ‘herencia’ que toma sobre sí en cuanto ‘yecto’. El resuelto retroceder al ‘estado de yecto’ entraña una ‘tradición’ de posibilidades transmitidas. Si todo ‘bien’ es hereditario, y el carácter de los bienes radica en hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el ‘estado de resuelto’, en cada caso, la tradición de una herencia”³⁰

El lenguaje forma parte de tal herencia en cuanto “estado de interpretado” constitutivo de la conciencia “individual”: “El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al ‘estado de interpretado’ transmitido, que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviendo de nuevo hacia él, como “*a se*” en la resolución la posibilidad elegida”³¹. A la “historicación” del “estado de resuelto” que empuña consciente e intencionalmente su tradición, reapropiándose la como destino individual le es inherente la co-reapropiación y la cohistoricación del “*Mit-sein*” originario, que encierra la noción de comunidad, expresamente reivindicada por el autor en “*El ser y el tiempo*”:

“Pero si el ‘ser ahí’, que es en forma de destino individual, existe, en cuanto ser en el mundo’ esencialmente con el ‘ser con’ otros, es su gestarse histórico un ‘gestarse con’ y constituido como ‘destino colectivo’. Con esta

30 S.T. prg. 74, p. 414.

31 *Ibid.* J.E.Rivera C traduce de la siguiente forma: “El comprender existencial propio no se sustrae al estado interpretativo recibido, sino que, por el contrario, en el acto resolutorio asume siempre desde él y contra él, y, sin embargo, en pro de él, la posibilidad escogida”. Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 399.

expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El ‘destino colectivo’ no es un conjunto de ‘destinos individuales’ como tampoco puede concebirse el ‘ser uno con otro’ como un venir a estar juntos varios sujetos. En el ‘ser uno con otro’ en el mismo mundo y en el ‘estado de resuelto’ para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los ‘destinos individuales’.”³².

Desposesión y religación.

Y, por fin, ya en el último apartado de este trabajo, una vez que hemos expuesto por separado los aspectos fundamentales del problema en Zubiri, y en M. Heidegger, es hora de establecer, aun cuando sea con toda brevedad, un diálogo efectivo entre el pensamiento de ambos autores, con el objeto de recoger los aspectos críticos más importantes, a la vez que proponiendo un ensayo de respuesta que, por nuestra parte, y sin ánimo de ninguna polémica, se instala preferentemente en la dimensión heideggeriana. Y de todas las perspectivas que pudiéranse adoptar, nos vamos a preocupar principalmente por la interpretación crítica que Zubiri hace del planteamiento heideggeriano, y que se encuentra recogida fundamentalmente en *“Sobre la esencia”*, aunque en segundo término, también nos veremos obligados a referirnos a la cuestión acerca de la prioridad de las cosas en su realidad “de suyo”, o “en propio” con respecto a su “ser sentido”, tal como aparece en *“Inteligencia y realidad”*, dando por concluido, de este modo, el esbozo y reflexión a los que hemos apuntado en esta ocasión.

La polémica tesis de X. Zubiri, frente a M. Heidegger se sintetiza de la siguiente manera: la realidad no es un modo de ser, sino que precede al mismo ser. De este modo, en el caso del primero de estos dos autores, parece que inevitablemente volvemos a situarnos ante una nueva variante del realismo tradicional, a pesar de las protestas que pudieran hacerse a tal imputación. Con todo se trata de una idea que queda ampliamente confirmada en el siguiente texto, en el que, frente a la posición del trascendentalismo kantiano, o frente a la opción existencial de M. Heidegger, ya que en ambos casos se produce una dicotomía y rotunda distinción entre “ser” y “realidad”, Zubiri opta por la primordialidad de la realidad, con lo que el autor se pronuncia inequívocamente por una línea que continúa los postulados más generales del realismo tradicional. El texto dice así:

“Ahora bien, pueden distinguirse ser y realidad. Y entonces, una de dos: o se hace de la realidad un tipo de ser entre otros, o, por el contrario, se

32 S.T., p. 415.

considera el ser como un acto ulterior de lo real. En la primera línea, se puede concebir a su vez, que eso que llamamos ser es una posición del pensar; no que la realidad sea en sí misma posición del pensar, pero sí que lo es su ser; ser sería entonces objetualidad. Entonces esse es poni; es la tesis del idealismo trascendental (Sein ist Setzung, afirmaba Kant). Pero frente a esta tesis del idealismo del ser cabe otra, según la cual la realidad sería ciertamente un tipo de ser entre otros; pero el ser mismo no sería una posición, sino todo lo contrario; sería el carácter con que se presenta todo lo real en un "dejar-que" (un sein-lassen-von) lo presente esté mostrándonos a sí mismo: esto sería el ser. Es la tesis de Heidegger. Ciertamente, para Heidegger, ese "dejar-que" no es un acto del pensar; pero esto no cambia la índole de su tesis acerca del ser. Frente a ambas tesis, que hacen de la realidad un tipo de ser, y afirmando temáticamente la distinción entre ser y realidad, hemos mantenido enérgicamente la tesis del ser como acto ulterior de lo real, la actualidad de lo real como momento del mundo, independientemente de que haya o no haya hombres".³³

Todo el hilo argumentativo del texto, tanto como la referencia última en él al hecho de que "haya o no haya hombres", es decir, al hecho de la nula importancia que tiene la subjetividad para esta cuestión, es harto significativo. Ello nos lleva de una vez por todas y de forma inmediata al centro de la cuestión. Nos encontramos con una modalidad argumentativa habitual de todas las formas de realismo, que en su lucha secular contra el idealismo, la ha venido esgrimiendo como algo evidente e irrefutable para el sentido común. Lo que aparece y hiere nuestra sensibilidad es lo real, y todas las demás formas de pensar, al enredarse en una reflexión crítica y ontológica que, según el autor, no son respetuosas con los datos del problema, conducen a un camino que no tiene ninguna viabilidad. Sin embargo, optar por una solución de este tema, implica necesariamente olvidar todo el encaminamiento de la filosofía a lo largo de su historia, el giro subjetualista que sufre al comienzo de la modernidad, y el preciso sentido que tiene el proyecto heideggeriano de sobrepasamiento del pensar representativo. Por otro lado, situar a M. Heidegger en el terreno de una polémica tal como la que presenta Zubiri es el primer paso para poder refutarlo a placer, desde unas cotas desde las que, sin embargo, muy difícilmente puede hacerse diana.

Veamos, pues, a continuación, los aspectos esenciales de la lectura zubiriana de M. Heidegger, que podríamos entender, de acuerdo con el propio texto de "*Inteligencia y realidad*" del siguiente modo. En primer lugar, considera Zubiri que la nota fundamental del planteamiento heideggeriano reside en el hecho de que, en definitiva, el hombre es básicamente

33 S.E., p. 438.

comprensión del ser. Pero de esta forma Zubiri deja de lado, en el mismo punto de partida, el hecho de que realmente de donde parte Heidegger es de la facticidad del existir, para reducirse a la comprensión del ser, uno de los existenciales del “ser ahí”. Pero, con esta elección reductivista y unilateral, se da el primer paso para llevar a cabo una identificación entre “comprensión del ser” e “idealismo trascendental del sentido”, lectura que resulta francamente inaceptable para captar el sentido de la reflexión de “*El ser y el tiempo*”. Por eso, Zubiri reconoce que “para Heidegger, el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la ‘comprensión del ser’³⁴, afirmando con insistencia, páginas después, que “en el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser”³⁵.

Pero, en realidad, hay que recordar que la “comprensión” del ser es sólo uno de los tres existenciales fundamentales del “*Da-sein*”, que luego articulan las tres formas de éx-stasis de la temporalidad en la unidad del “pre-ser-se” ya en el mundo como ser (cabe) los entes que hacen frente dentro del mundo. La opción hermenéutica de X. Zubiri, consiguientemente, no se legitima ni por sí misma, ni por su contextualización en el campo total de su doctrina. Frente a ella, una lectura adecuada y respetuosa de la Ontología fundamental debe partir curiosamente de su punto de conclusión, pues ese lugar privilegiado muestra el centro de articulación de la obra en su totalidad. Igualmente es necesario, en el caso de X. Zubiri, interpretar el tratado “*Sobre la esencia*” a la luz del desarrollo de la trilogía fundamental de la “*Inteligencia sentiente*”, y no utilizar de forma unilateral el ángulo que más convenga para practicar una determinada refutación. Ahora bien, el centro de la Ontología fundamental es la totalización del existir en el “estado de resuelto” de “ser para la muerte”, y ello supone partir de la facticidad como caracterización primera y fundamental del “ser-ahí”. Pero Zubiri no sólo desplaza el núcleo del análisis existencial a la comprensión del ser, sino que omite en la exposición del “encontrarse” la referencia ineludible al *factum-ius* del existir, célula semántica del concepto heideggeriano de “realidad” *qua* “imperar del ser”. En efecto,

“Las cosas, comprendidas como tales cosas, son entes, son algo “óntico”(…) Pero el ser es diferente; su dominio es lo “ontológico”. Es la

34 *Ibid.* El texto continúa diciendo:...“de sí mismo y de lo que no es él. Pero, tratándose de sí mismo como de cualquier otra cosa, no puede confundirse el ser con el ente”. Pero de esta forma, un tanto ambigua, sin duda, se está diciendo, a la vez, que el hombre queda situado a la misma altura que cualquier otra cosa, lo que es difícil de sostener en el planteamiento heideggeriano. Por otro lado, esta interpretación implica una “cosificación” de la subjetividad, con lo que el “*Da-sein*”, debe perder su auténtico estatuto ontológico.

35 *S.E.* p. 452.

“diferencia ontológica”. No es una diferencia conceptual, sino que es un acontecer diferenciante, un acontecer ascensional, que nos lleva de la comprensión del ente a la comprensión del ser y nos mantiene en ésta. Por lo que se refiere al ente, esta ascensión nos está llevando allende la totalidad del ente; es, por tanto, el acontecer de la Nada en un estado de ánimo propio, en la angustia. La Nada anonada al ente en nuestra comprensión de él, pero por lo mismo patentiza en ella el otro extremo de la ascensión, el puro ser. La Nada del ente, en efecto, nos deja en el ser, pero en cierto modo sin nada que sea, sin “ente”: es justo el puro ser”³⁶.

Así pues, en la interpretación zubiriana de Heidegger se pasa de la “comprensión” del ser” a la experiencia de la Nada en la angustia, pero este salto es imposible de llevar a cabo, so pena de caer en el abismo, sin que entre ambos extremos aparezca el eslabón conceptual intermedio de la “facticidad”. De otro modo “la Nada” y la “angustia” aparecen como una opción existencial óptica arbitraria, y no como debe ser, como un resultado insoslayable de la analítica del existir. Por esta vía, Zubiri llega a concluir que:

“En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología y, pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea del “darse” de las cosas mediante la idea de “fañeszai”, del aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como “siendo”. “Ser” es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser. Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es “respectivamente”; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por lo tanto, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad”³⁷.

Así, con esta interpretación, puede encontrarse bien situado para dar un paso más adelante, y oponerse a la concepción del hombre desde la “comprensión”, para situarse en la “impresión de lo real”. Para Zubiri, efectivamente, “el hombre se mueve en el ser, no porque aquél sea *Da-sein*,

36 S.E., pp. 438-439.

37 S.E., pp.452-453.

sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales, como reales “ya” son de por sí. El *primum cognitum*, el primer inteligible (...) no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es *comprensión* sino *impresión*. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades”³⁸. De este modo, Zubiri se encuentra en disposición de arrancar un conjunto de ataques que habrán de ser más específicos y selectivos en obras posteriores, como en “*Inteligencia y realidad*”, donde el autor perfilará más su concepción de hombre y subjetividad. Una concepción totalmente extraña a la concepción kantiana de “razón pura”, como fundamento de conocimiento, y como algo compuesto de intuición y pensamiento, una estructura sintética apriórica que constituye el ser como objetualidad, y totalmente extraña a la caracterización heideggeriana del “*Da-sein*”. Quizás el centro neurálgico de la cuestión se encuentre en el hecho de que, para Zubiri aparece inevitablemente la “preeminencia de la cosa como “de suyo”, o “en propio”, frente a la “cosa” como “sentido”:

“¿Qué es, en efecto, lo que nosotros hombres aprehendemos formalmente en el sentir? Se nos dice (Husserl, Heidegger) que lo que formalmente aprehendemos en la apercepción, son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no inteligo jamás, no aprehendo sentientemente jamás una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es una mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida la función o sentido de mesa. Al aprehender lo que llamamos “mesa” lo aprehendido como “de suyo”, o “en propio” no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es “de suyo” mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado “cosa sentido”. Pero nada es “de suyo” “cosa-sentido”. La cosa real aprehendida como algo “de suyo” no es una “cosa sentida”, sino lo que he llamado “cosa realidad”. Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es aquélla que actúa sobre las demás cosas cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”. Y la mesa no actúa sobre las demás cosas como mesa, sino como pesada, etc. La mesa no es cosa-realidad, sino cosa-sentido. Por tanto, formalidad de realidad o realidad es formalidad del “de suyo” como modo de quedar en la aprehensión”³⁹

38 *S.E.*, p. 452.

39 *I.R.*, pp. 59-60.

Y ya, para concluir este apartado relativo a la interpretación y crítica que Zubiri elabora con vistas a una recusación del planteamiento heideggeriano, nada mejor que centrarse en el fragmento acabado de recoger, y que implica una toma de postura decisiva en la que gravita toda la exégesis zubiriana sobre uno de los pensadores más significativos de los últimos siglos. En efecto, de acuerdo con su interpretación de Heidegger, que podría denominarse según la apreciación zubiriana como proclive al idealismo trascendental del sentido, el "ser" sería, en definitiva, algo así como un fino revestimiento semántico que recubriría la válida y ortodoxa realidad de las cosas. Pues bien, según todo esto, se puede sostener por nuestra parte, que el ser no se identifica con la significatividad, sino que la significatividad se funda en el ser. Pero "ser" no es únicamente lo sólido, la sustantividad de las cosas, sino que también "son" los entes matemáticos, la temporalidad, los valores, la conciencia, el "espíritu objetivo" de las instituciones, y, en definitiva y a la postre, el sentido del ser ha de interrogarse sobre el ser del sentido.

La palabra "realidad" que Zubiri utiliza confiadamente como agarradero central de toda su metafísica, a pesar de las dificultades significativas que ella misma encierra en sí, es una palabra con sentido que indica una validez, no un hecho, y que como tal no puede fundamentarse en la inteligencia sentiente. En efecto, la inteligencia sentiente como aprehensión de realidad supone ya el ser real del hombre, pues, de lo contrario, si lo "real" es sólo el "sentir", el binomio sentiente-realidad acaba por hundirse en la nada, y el sentiente mismo sería algo irreal. Necesitamos un sentido de "realidad" anterior al proceso de la sensibilidad y que sólo puede tener un origen "trascendental". Este origen hay que buscarlo, efectivamente, en la facticidad. Pero, por definición, el existir en cuanto fáctico no sólo pone el sentido como posibilidad (la mesa como mesa) sino el contrasentido o "modo de la impertinencia": Me levanto de noche, a oscuras y topo con la mesa. La mesa no se me manifiesta sólo como sentido, sino también como existente bruto, como facticidad. La separación entre ambas dimensiones del ente no es, empero, algo "de suyo", porque yo puedo utilizar la mesa en cuanto pesada, como un utensilio determinado apto para muchas y variadas acciones. Los significados "objetivos" o "de suyo", que Zubiri atribuye a la mesa, pertenecen al proyecto existencial de la ciencia, y son sentido tanto o más que los de la existencia cotidiana.