

Jorge Eduardo Rivera

## LA CRITICA DE ZUBIRI A HEIDEGGER

*Primera parte:*

### Análisis de *Sobre la esencia*

EN LOS ÚLTIMOS días de 1962 apareció en Madrid el primero de los ESTUDIOS FILOSÓFICOS, de Xavier Zubiri, titulado *Sobre la esencia*. Es un libro impecable en la forma, claro y riguroso en el pensamiento y fuertemente original en su contenido.

En él se tocan de paso algunas tesis de la filosofía contemporánea. Nos interesa aquí la crítica de Zubiri a Heidegger. Hemos dividido nuestro estudio en dos partes. En la primera haremos una exposición del libro de Zubiri, y en la segunda analizaremos los puntos en que el filósofo español discute el pensamiento heideggeriano<sup>1</sup>.



Nos advierte Zubiri ya en la Introducción de su libro que el propósito de éste es plantearse “el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial” (p. 6).

El libro se compone de tres partes, a saber: “El problema de la esencia”, “Algunas ideas clásicas acerca de la esencia” y “La esencia, momento estructural de lo real”. Haremos en seguida el análisis de cada una de estas partes.

### I. *El problema de la esencia*

1. “. . .nos preguntamos, en primer lugar, por la esencia considerada no como término de nuestra manera de afrontar las cosas reales, sino como momento de ellas<sup>2</sup>. En segundo lugar, nos preguntamos de entrada por este momento considerado en sí mismo y no en su eventual respecto a la existencia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Entre comillas dobles ponemos los textos citados. Donde Zubiri mismo usa comillas, ponemos nosotros comillas simples.

<sup>2</sup>Si se considera la cosa real como término de un λόγος, sería menester distinguir en ella esencia y existencia como dos momentos de la cosa *qua λεγόμενον*. La esencia como momento estructural de la cosa real —dirá Zubiri más adelante—

es anterior a la distinción entre esencia y existencia. Cf. p. 409; 458-473.

<sup>3</sup>Eventual, por cuanto el problema del respecto de la esencia a la existencia se plantea a las filosofías que afirman la distinción real entre ambos momentos: “La esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de

En tercer lugar, nos preguntamos finalmente por ese momento como momento estructural y físico de la cosa real" (p. 10). Físico significa para Zubiri, de acuerdo con la tradición escolástica, lo mismo que real: "Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos" (p. 12). En este sentido, físico se contrapone a intencional (ib.).

2. Determinación provisional del concepto de esencia. "Tomado en su primigenia acepción, el vocablo 'esencia' significa aquello que responde al nombre o a la pregunta de 'qué' es algo, su *quid*, su  $\tau\acute{\iota}$ " (p. 15).

Este "qué" puede ser entendido en tres sentidos. En un primer sentido latísimo el "qué" significa "todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas<sup>1</sup> que posee *hic et nunc*, incluyendo este mismo *hic* y este mismo *nunc*" (p. 16). En un sentido ya algo más restringido el "qué" abarca "tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad" (p. 17). En sentido estricto, la esencia "es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido" (p. 17). Y el conjunto unitario de todas las notas esenciales es lo que en sentido estricto Zubiri llama esencia (Cf. ib.)<sup>2</sup>.

"En definitiva, la pregunta acerca de la esencia en sí misma, no es sino la pregunta por la unidad principal de la cosa real" (p. 18)<sup>3</sup>.

aquella potencialidad" (p. 9). La posición de Zubiri frente al problema de la distinción entre esencia y existencia puede leerse en las pp. 383-417 y 458-473. "Ahora bien, es evidente que..., sea o no verdad que la esencia envuelve un respecto real a la existencia, la esencia es algo en sí misma; de lo contrario, ni podría preguntarse si es o no realmente respectiva a la existencia. Por tanto, anteriormente al problema de la esencia respecto de la existencia, hay un problema de la esencia en otra dirección, a saber, el problema de la esencia considerada en y por sí misma" (p. 9).

"Nota" significa en el libro cualquier propiedad (en el sentido amplio de la palabra) de una cosa, a saber cualquiera de los momentos que la cosa posee, "incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse 'parte' de la cosa, es decir, la

materia, su estructura, su composición química, las 'facultades' de su psiquismo, etc." (p. 104).

<sup>2</sup>Sobre estos tres sentidos del vocablo "esencia" ver también pp. 97-98; 228-229; 477.

<sup>3</sup>La unidad de todas aquellas notas que son necesarias y suficientes para que una cosa sea "la" cosa que es, es una unidad interna, primaria y radical. A esta unidad se la llama principal en cuanto de ella derivan en forma necesaria aquellas notas de la cosa que, siendo necesarias notas de ésta (esencia en segundo sentido), no son, sin embargo, esenciales en sentido estricto (esencia en tercer sentido) y en cuanto de ella también derivan (en la forma que se explicará más adelante) aquellas notas que no constituyen la mismidad característica de la cosa, pero que ésta posee de hecho *hic et nunc*

## II. Algunas ideas clásicas acerca de la esencia

Pasa en seguida Zubiri a examinar y discutir algunas ideas que la filosofía se ha hecho en el curso de su historia acerca de la esencia. No es ello "una mera curiosidad histórica ni una simple discusión dialéctica" (p. 99), sino el camino para acercarse positivamente al preciso problematismo de la esencia.

1. La esencia como sentido. Es la concepción de Husserl: "En definitiva, la esencia sería para Husserl una unidad eidética de sentido, y como tal reposaría sobre sí misma en un orbe de ser absoluto, distinto, independiente y separado del orbe de la realidad de hecho"<sup>1</sup> (p. 27). La discusión con Husserl permite a Zubiri llegar a la idea de que "la esencia es siempre y sólo esencia 'de' la cosa real, y nada más: es un momento intrínseco de ésta. Esencialidad y facticidad no son dos regiones de entes, dos clases de 'cosas', sino tan sólo dos momentos de toda realidad. La esencialidad concierne al momento estructural de lo real, y no al sentido objetivo de mi saber absoluto" (p. 32).

2. La esencia como concepto.

a) Como concepto formal. Es la concepción de Hegel. "Para él, la única sustancia es el sujeto pensante; su esencia es su función de concebir, esto es, de engendrar, de producir cosas; y la esencia de éstas no es sino el ser meras posiciones, meros 'conceptos' del pensar, es decir, del sujeto pensante. Este sería el sentido del 'de' en la frase 'la esencia es la realidad del concepto 'de' la cosa': es un genitivo generante" (p. 45). La discusión con Hegel lleva a la idea de que "como realidad verdadera, es la esencia la que ha de ser el fundamento de todo concepto formal..., y no al revés; la esencia no es del concepto sino que el concepto es de la esencia" (p. 99).

b) Como concepto objetivo. Es la concepción de "todas las formas de racionalismo, oriundas de la filosofía de los siglos xiv y xv, encarnadas en Descartes, y que culminan en Leibniz y en el mismo Kant" (p. 59). Según esta

---

(esencia en primer sentido). Zubiri llama a las notas esenciales notas "constitutivas" (p. 189), a las necesarias, sean o no esenciales, notas "constitucionales" (p. 137; 188 *et passim*), y a las notas de hecho, notas "adventicias" (p. 137). "...lo aprehendido en cuanto tal no es sino lo *intentum*..., el término intencional 'hacia' el que la conciencia se dirige, es decir, el 'sentido' (*Sinn*) de esta

intención. Como objeto, este *intentum* es un objeto nuevo, tan nuevo que es irreductible a toda realidad de hecho y queda inafectado por todas las vicisitudes de la realidad; da lo mismo que lo aprehendido en cuanto tal sea además una realidad o no lo sea (ilusión o alucinación). Este nuevo objeto, que es el 'sentido', no es, pues, un objeto real, sino puro 'eidos'" (pp. 25-26).

concepción, "la esencia es lo representado objetivamente en el concepto. Como tal, es anterior a lo real y fundamento de su realidad en una triple dimensión: como mensura o verdad ontológica de lo real, como posibilidad interna de lo real, como cosa ideal en sí misma" (p. 62). La discusión con este punto de vista permite ver que "la esencia de que habla el racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y, por tanto, aquel concepto no es fundamento de ésta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal" (p. 72).

3. La esencia como correlato real de la definición. Es el punto de vista de Aristóteles. "En tal caso, la determinación de la esencia no se apoya en la verdad del concepto, sino en la realidad. El concepto no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto" (p. 75). Pero para Zubiri "la esencia no es formalmente el principio de especificación expresado en una definición, sino que es un momento estructural físico<sup>1</sup> de la cosa tomada en y por sí misma" (p. 99).

La discusión con estas concepciones de la filosofía acerca de la esencia nos ha permitido ver el problematismo encerrado en este punto clave de la metafísica. Quedan así abiertos tres grandes problemas que es necesario elucidar: la delimitación del área de lo "esenciable"; la precisión de las realidades "esenciadas"; el estudio de la esencia misma en sus distintos aspectos y funciones.

### III. *La esencia, momento estructural de lo real*

"...si queremos saber qué es primaria y formalmente la esencia, nos es forzoso retrotraernos a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es ese momento estructural suyo que llamamos esencia, tomándolo en sí mismo, independientemente de toda función ulterior que pueda desempeñar, sea en el orden de la existencia, sea en el orden de la especificación, etcétera" (p. 97).

1. El ámbito de lo "esenciable".

"La esencia... es el conjunto de lo que no puede faltar a la cosa real, lo que es necesario a ella. Pero ¿de qué necesidad se trata? y ¿qué se entiende aquí por realidad?" (p. 101).

<sup>1</sup>Casi innecesario resulta repetir que el ter "real" de una cosa o de un momento vocablo "físico" se refiere aquí al carácter "real" de ella, sea ella material o no.

“El ámbito de lo esencial es... el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas”<sup>1</sup> (p. 107). “Toda necesidad esencial es siempre y sólo una necesidad real...” (ib.). De las cosas como “posibilidades de vida”, llamadas por Zubiri “cosas-sentido”, hay sí concepto, pero no esencia, porque esas “cosas-sentido” no son realidad en cuanto cosas-sentido, sino en cuanto dotadas de propiedades naturales por las que pueden actuar: “...el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia” (p. 107).

## 2. La realidad “esenciada”.

“La esencia es la realidad verdadera. Es decir, dentro de lo esencial hay algunas realidades, no todas, que son ‘verdaderas’, a diferencia de otras que no lo son<sup>2</sup>. ¿Cuáles son éstas que llamamos ‘verdaderas realidades’? Estas serán las realidades ‘esenciadas’” (p. 101). “La esencia... es unidad primaria y por lo menos principio intrínseco y necesitante de las demás notas que competen a la cosa. Estas notas son aquellas cuyo conjunto (...más propiamente ‘sistema’<sup>3</sup>) le es necesario no ‘para’ ser esto o lo otro (por ejemplo, flotador o reflector), sino para ser real *simpliciter* (plata); este sistema de notas no es ‘de’ la realidad (‘de’ la plata) sino que es la realidad misma (la plata). Esta identidad del ‘para’ y del ‘de’ en el ‘qué’ es la realidad *simpliciter*. Esta realidad *simpliciter* es la realidad verdadera... Y esta realidad verdadera es la realidad en cuanto posee una estricta ‘constitución’, esto es, en cuanto unidad primaria e intrínseca, en cuanto sistema clausurado<sup>4</sup> y total de notas constitucionales. En la suficiencia en este orden constitucional consiste el carácter formal de la unidad estructural de la realidad *simpliciter*: la ‘sustantividad individual’. He aquí la realidad esenciada”<sup>5</sup> (pp. 173-174).

<sup>1</sup>“Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (p. 104). La actuación es, en esta definición, tan sólo la *ratio cognoscendi* de la realidad. Más adelante Zubiri precisará el concepto de realidad llamándola lo “de suyo” (Cf. p. 394 *et passim*). “De suyo” es lo que se da a la aprehensión intelectual “como un *prius* a su presentación misma” (p. 394).

<sup>2</sup>No se trata de que lo que no es realidad verdadera sea falsa realidad o realidad aparente, sino que verdadero significa aquí lo que “da” verdad, o como dice Zubiri, lo que “verdadea” en la intelec-

ción de la realidad y que, por consiguiente, hace que todo lo demás adquiera carácter de realidad (cf. pp. 112-134).

<sup>3</sup>“...sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes” (p. 146). “La posición es algo que se expresa en la función que una nota desempeña respecto de las demás” (p. 144). Sistema es lo mismo que sustantividad (Cf. p. 151). Sobre “sustantividad” Cf. *infra*: p.[46], nota 1.

<sup>4</sup>Clausurado significa suficiente.

<sup>5</sup>“...la estructura primaria de la cosa es la ‘constitución’” (p. 137). Este concepto de constitución está tomado de la biología, donde significa “el conjunto de

### 3. La "esencia" misma de lo real.

"La esencia... es un momento de la cosa real, como realidad *simpliciter*, esto es, de la realidad sustantiva en cuanto sustantiva<sup>1</sup>. Por tanto, la esencia se hallará en el sistema de caracteres o notas que forman físicamente esta sustantividad, como principio fundante de ellas, es decir, de aquello por lo que una cosa es real y actúa como real, y es, por tanto, realidad 'natural', en el concepto de naturaleza que expuse al comienzo, a saber, las cosas en cuanto actúan sobre las demás por las propiedades que poseen en y por sí mismas, sea cualquiera su origen" (p. 176). Como principio necesitante de la realidad *simpliciter*, la esencia tiene un carácter que Zubiri precisa en cuatro aspectos: "Es, en primer lugar, algo 'físico' y no meramente conceptual. En segundo lugar, es un 'momento' y no una cosa o fuerza<sup>2</sup>. En tercer lugar, es un momento entitativo. Es, finalmente, el conjunto de notas de algo en cuanto posee una 'función propia' individual, de orden constitucional, y que concierne formalmente a la sustantividad, esto es, a la suficiencia constitucional de algo" (p. 186).

El análisis interno de la esencia así concebida se realiza en cuatro pasos, como se indica a continuación.

#### a) Las notas esenciales.

"...son las notas infundadas<sup>3</sup> o constitutivas de la sustantividad, el sistema

peculiaridades individuales morfológicas y funcionales, de carácter 'innato' (?)” (ib.). Este concepto biológico de constitución es ampliado por Zubiri y viene entonces a significar “la *compago*, la complejión o estructura 'física' primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y características acciones y pasiones” (ib.). La constitución es algo estrictamente individual, de tal manera que, elevado este concepto a concepto filosófico, hay que definirlo como “el 'modo' intrínseco y propio de ser física e irreductiblemente 'uno'” (p. 140).

<sup>1</sup>Sustantividad no es sustancialidad. La sustantividad, en efecto, tiene el carácter formal de sistemas de notas y no de sujeto de ellas. Es un carácter de la unidad de las notas entre sí, pero no un sujeto oculto tras ellas. No es la perseidad de la sustancia, sino la suficiencia en el orden del sistema” (p. 343).

<sup>2</sup>A diferencia de la concepción de la esencia en la filosofía de la India, donde esencia es *rasa*-, “savia, jugo vital, etc., es decir el extracto dinámico” de una cosa (Cf. pp. 178-180 y 300-305).

<sup>3</sup>Infundadas no quiere decir que no estén producidas por causas que sean su razón de ser. “Todas las realidades sustantivas que conocemos por experiencia están causadas y en este sentido están fundadas. Pero al hablar aquí de notas infundadas no me refiero al origen sino a la estructura formal de la realidad sustantiva, esto es, me sitúo en la línea de la suficiencia constitucional. Y en esta línea hay notas que no derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas. Y en este sentido preciso es en el que digo que son infundadas. Evidentemente, son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional” (p. 189).

de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias. Como tales, son notas 'últimas' en sí mismas (absolutas<sup>1</sup>, individuales<sup>2</sup>, inalterables<sup>3</sup>) y 'fundantes' (necesitantes<sup>4</sup> y posibilitantes<sup>5</sup>) respecto de las demás" (p. 274).

b) La unidad esencial.

"Desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria" (p. 342).

Esta unidad coherencial "es la estructura según la cual, cada nota está intrínsecamente vertida a las demás 'desde sí misma'" (p. 320).

"Lo que hace la unidad coherencial, es decir, el término de la unidad coherencial como momento primario de la esencia, es precisa y formalmente, la realidad esencial de cada nota, su 'ser-esencial', su esencialidad. La esencialidad de cada nota no reposa sobre sí misma ni sobre su unión con las demás, sino sobre un intrínseco momento suyo, a saber, sobre la unidad esencial. Tal es la primariedad de la unidad esencial. Primariedad es la prioridad según la cual la unidad determina exigencialmente la realidad esencial en cuanto esencial" (p. 334).

<sup>1</sup>"Las notas constitutivas..., por ser infundadas, no se hallan formalmente vinculadas, ligadas o atadas a otras, sino que son notas 'sueltas-de' todas las demás, esto es 'absolutas' " (pp. 206-207). "Absoluto... significa aquí 'autosuficiencia' en el orden de la constitución de un sistema sustantivo" (207).

<sup>2</sup>"... toda esencia constitutiva es entitativa y formalmente individual. La especiación es siempre un momento derivado y no siempre existente. Las diferencias individuales son siempre esenciales. Dicho en otros términos: aún en el caso de que la esencia constitutiva sea también quidditativa, lo radical y formal de la esencia como momento de la sustantividad es su carácter constitutivo; esto es, la esencia *simpliciter* es la esencia constitutiva. Y la esencia es siempre individual" (pp. 247-248). Esencia quidditativa es, en el lenguaje de Zubiri, la esencia como especie (Cf., pp. 228-229).

<sup>3</sup>La inalterabilidad a que se refiere el

texto "no significa que no pueden alterarse las notas...", sino que "si se alteran las notas de la esencia constitutiva, ya no se tiene 'el' mismo que antes... sino... 'otra' realidad, 'otra' cosa" (p. 249).

<sup>4</sup>Necesitantes de las demás notas constitucionales (Cf., p. 271). Se trata de una necesidad no en el orden de la originación, sino en el orden del sistema. "Es la necesidad con que, dado un sistema de notas constitutivas, la cosa ha de poseer forzosamente tales y cuáles otras notas respecto de las notas primeras" (p. 270). "Pero la necesidad sistemática no determina tan sólo la índole de cada nota, sino también su 'posición' en el sistema sustantivo..." (p. 271).

<sup>5</sup>Posibilitantes de las notas no constitucionales, en cuanto la esencia "determina necesariamente el ámbito de lo posible. Y esta 'necesaria posibilidad' es lo que constituye el segundo modo de fundamentalidad: la posibilitación" (p. 272).

## c) Esencia y realidad.

α) Esencia y logos. "La esencia no puede conceptuarse ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de la definición, ni en función relacional<sup>1</sup>, sino en función de la 'constructividad' intrínseca. La esencia constitutiva, en efecto, es un sistema de notas, y este sistema no es una concatenación aditiva o flexiva de notas, sino que es un sistema de notas intrínsecamente constructo"<sup>2</sup> (pp. 355-356).

β) Esencia y talidad. La esencia "es en sí misma una realidad, todo lo momentual que se quiera, pero una realidad perfectamente caracterizada: es esto y no lo otro. He aquí el primer aspecto, y el más obvio, de la esencia en su realidad física integral: la esencia es aquello que hace que la cosa sea 'tal' como es" (p. 357). Este aspecto de la esencia, su "talidad", es "la manera de estar 'construida' la cosa como 'tal'" (p. 371). Lo real es "tal" como es y no de otra manera, "por ser tales las notas que lo componen y por ser 'tal' la unidad que las constituye en esenciales. Así es como está 'construida' la esencia en el orden de la talidad. La esencia es entonces un *quid tale*" (p. 370-371).

γ) Esencia y trascendentalidad. "...la esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es 'tal' realidad, sino aquello según lo cual la cosa es 'real'" (p. 372). Este es el aspecto trascendental de la esencia. "El orden trascendental en cuanto trascendental no es el orden de la objetualidad<sup>3</sup>, ni el

<sup>1</sup>Como la que expresan en la gramática las preposiciones (Cf., p. 354).

<sup>2</sup>Los conceptos de "constructo" y "constructividad" provienen de la gramática. Para expresar el genitivo algunas lenguas semíticas (el hebreo, por ejemplo), en vez de hacer una flexión en el término al cual pertenece o se atribuye algo (como lo hace el latín: "domus *Petri*"), lo que hace es transformar morfológicamente el término atribuido. Así se dirá "casa-de Pedro", donde "casa-de" es una sola palabra. Esto se llama "*status constructus*". Casa se encuentra en estado constructo. Zubiri aprovecha el concepto de estado constructo para expresar, elevándolo a concepto filosófico, aquel carácter físico de la realidad "según el cual cada nota esencial es 'de' las demás" (p. 289). Cf., pp. 289-293; 324-325; 354-356. La "constructividad" de la esencia

como sistema se expresa en dos momentos: las notas son "de" la unidad y la unidad está "en" las notas. Cf., p. 356.

<sup>3</sup>Zubiri distingue entre "objetividad" y "objetualidad". Objetividad es el carácter de lo concebido en cuanto concebido: "la objetividad es el momento terminal del concepto, pero en dimensión puramente intencional" (p. 71). "Por esto, mientras el objeto tiene 'alguna' entidad propia, lo objetivo no tiene entidad ninguna en sí mismo; es tan sólo lo que yo concibo de las cosas, sean éstas reales o meramente objetuales" (ib.). La "objetualidad" consiste en "que algo sea objeto" (p. 70). Ese objeto puede ser real o irreal, pero en cuanto objeto es algo "objetual". Objetual es, por ejemplo, la *res objecta* en una afirmación (Cf., p. 405). Para Kant, eso que llamamos ser es una posición del pensar: "no que la

orden de la entidad<sup>1</sup>, ni el orden del ser<sup>2</sup>, sino el orden de la realidad en cuanto realidad. En esta línea la realidad posee unas ciertas propiedades (llamémoslas así) determinadas por la talidad de lo real. Esta determinación es una función transcendental, y las propiedades así determinadas constituyen una estricta estructura transcendental” (pp. 453-454).

Enfocado así el orden transcendental en cuanto transcendental y en cuanto orden, hay que decir que “la esencia tiene un *carácter* transcendental. Transcendentalidad es el carácter de la realidad en cuanto tal, a saber: el ‘de suyo’. Y la esencia es lo constitutivo de lo real en función transcendental, esto es, en orden al ‘de suyo’<sup>3</sup>. Esta esencia como realidad ‘de suyo’ no tiene solamente unas propiedades transcendentales, sino también una estricta *estructura* transcendental. Lo constitutivo de lo real es, en efecto, de carácter constructo. Esta constructividad talitativa en función transcendental determina un constructo metafísico. Y este constructo tiene su estructura propia, una estructura, por tanto, transcendental. Esta estructura tiene tres momentos estructurales: como constructo metafísico, la esencia es constitución individual, es un sistema dimensional, y tiene un tipo determinado. La esencia es ‘de suyo’ suya a su modo propio (constitución individual transcendental); es ‘de suyo’ una interioridad en exterioridad, según dimensiones distintas (dimensionalidad transcendental); es ‘de suyo’ cerrada o abierta<sup>4</sup> a su carácter mismo de realidad (tipicidad transcendental). La pertenencia intrínseca de estos tres momentos constituye la estructura transcendental de la esencia” (pp. 507-508)<sup>5</sup>.

d) Carácter principal de la esencia. “...como principio, la esencia es principio estructural de la sustantividad” (p. 517). Esto quiere decir que “los momentos esenciales de la esencia se co-determinan mutuamente en su uni-

realidad sea en sí misma posición del pensar, pero sí que lo es su ser; ser sería entonces objetualidad” (p. 438).

<sup>1</sup>“...la cosa en cuanto que ‘es’, es... lo que se llama ‘ente’” (p. 383). Para la Escolástica, “el orden transcendental es el orden del ente real nominalmente considerado, el orden del ente apto para existir, el *ordo entis ut sic*” (p. 387).

<sup>2</sup>Este es el punto clave de la discusión de Zubiri con Heidegger.

<sup>3</sup>“...en la línea transcendental..., la esencia más que ‘realidad’ *simpliciter* es ‘lo’ *simpliciter* mismo de lo real en cuanto tal. La esencia transcendentalmente es

lo *simpliciter* ‘de suyo’. En otras palabras: esencia es absolutamente idéntico a realidad” (p. 458).

<sup>4</sup>“... hay esencias que en función transcendental no sólo son ‘en sí’, sino que son en sí tales que a su propio ‘de suyo’ pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero... esta estructura es lo que constituye la esencia ‘abierta’. Apertura es aquí un carácter estructural transcendental” (p. 500).

<sup>5</sup>Los paréntesis son explicaciones añadidas por el autor de este artículo.

dad. En esto consiste ser estructura" (p. 512). "La articulación entre las notas de una realidad es estructura cuando por ella posee propiedades sistemáticas, algo irreductible a la mera copulación externa de elementos" (p. 513). Esta estructura tiene carácter de principio por cuanto ella determina la posición o función de las notas constitucionales (Cf. p. 512) y en cuanto "prefija constituyentemente el ámbito" de las notas adventicias (Cf. pp. 514-515).

### Segunda parte:

#### Exposición y discusión de la crítica

LA PIEZA clave en la concepción de Zubiri acerca de la esencia es su concepto de realidad. La esencia es concebida como un "momento estructural físico<sup>1</sup> de la cosa" real (p. 10); y Zubiri se propone averiguar "la índole real" (ib.) de este momento. La cosa real, por su parte, es concebida como sustantiva, y la sustantividad es "la estructura radical de toda realidad" (p. 87)<sup>2</sup>.

Dentro de la sustantividad, o "sistema... de notas<sup>3</sup> constitucionales... clausurado y total" (p. 163)<sup>4</sup>, la esencia es el subsistema fundamental (pp. 191-192), o sistema de notas constitutivas, es decir, de aquellas notas últimas necesarias y suficientes para que una cosa sustantiva sea la cosa individual que es, y tenga todas las demás notas constitucionales y el ámbito de las adventicias (Cf. p. 274).

Este momento constitutivo que es la esencia, debe considerarse en dos órdenes. "Ha de considerarse primeramente en el orden de la talidad: esencia es lo que constituye a lo real en ser 'tal' realidad, la esencia es un *quid tale*. Pero la esencia no es sólo lo que talifica lo real, sino también aquello según lo cual, y sólo según lo cual, la cosa es algo 'real'. Esta segunda consideración de la esencia pertenece, pues, al orden transcendental" (p. 455).

En el orden talitativo la esencia es la unidad coherencial primaria de las notas constitutivas. Por esta unidad que es la esencia, las notas con su contenido propio adquieren el carácter de esenciales: son notas "de" la esencia como unidad. A su vez, la esencia está "en" las notas, haciendo de ellas

<sup>1</sup>Recordemos que "físico" significa real.

<sup>2</sup>"La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad" (p. 87).

<sup>3</sup>Nota es para Zubiri toda propiedad real, según quedó dicho en la primera parte

de este trabajo. Ver la contraposición del concepto zubiriano de nota al concepto de nota en Aristóteles: p. 145.

<sup>4</sup>"... la sustantividad no es nada distinto de lo que hemos llamado 'sistema', sino que consiste en el sistema en cuanto tal; no es nada oculto tras él" (p. 151).

notas de "tal" esencia; por ejemplo, haciendo de esta sensibilidad, sensibilidad humana y sensibilidad de tal hombre individual. Esta mutua implicación de notas y unidad esencial es lo que se llama el "constructo talitativo" (Cf. p. 476)<sup>1</sup>.

En el orden transcendental la esencia es lo que constituye la realidad de la cosa en cuanto real, es decir, la esencia es lo constitutivo del "de suyo". Zubiri habla de un "constructo metafísico", que es el constructo determinado en la línea transcendental por la constructividad talitativa en función transcendental<sup>2</sup>. Este constructo metafísico tiene una estructura transcendental, formada por tres momentos estructurales que lo constituyen como "de suyo". Esos tres momentos son: la constitución individual transcendental, o manera propia de ser una cosa suya "de suyo"<sup>3</sup>; la dimensionalidad transcendental, que es la propiedad del "de suyo" de ser una interioridad en exterioridad según dimensiones distintas<sup>4</sup>; y la tipicidad transcendental, a saber, el ser la esencia cerrada o abierta a su carácter mismo de realidad.

<sup>1</sup>"Talitud no es mera determinación específica, sino que desempeña una función estructurante: es aquello según lo cual la cosa real tiene una estructura constitutiva. Esta esencia es formalmente individual *qua* esencia, es esencia constitutiva y no quidditativa. La función propia de la esencia no es especificar, sino constituir 'físicamente'. Esta función talitativa estructurante es una verdadera función, porque talitud no es sinónimo de determinación categorial, sino aquel carácter constructo según el cual cada nota es 'nota-de'" (p. 456).

<sup>2</sup>"El orden de la talitud y el orden transcendental... no son dos órdenes independientes, sino que el primero determina el segundo: es lo que he llamado función transcendental. Y esta función determina en lo real no sólo un carácter, sino también una verdadera estructura transcendental" (p. 455).

<sup>3</sup>La individualidad tiene, en el orden transcendental, tres aspectos: 1. incomunicabilidad, 2. constitución, 3. concreción. Por la incomunicabilidad, la cosa individual se "pertenece" a sí misma, es "suya", y lo es "de suyo". Por la constitución, la

cosa es transcendentalmente suya "a su modo propio". La concreción consiste en que la esencia, que es "de suyo" un individuo (Zubiri dice: tiene *individualidad*) confiere a las notas concretivas su carácter de individuales (las *individualiza*).

<sup>4</sup>La interioridad corresponde en el constructo metafísico al "en" de la esencia en el constructo talitativo. Talitativamente, la esencia está "en" las notas. Transcendentalmente, la esencia, es decir, lo real, es aquello que es, "desde sí mismo", es decir, desde un *intus*. Correlativamente, las notas, que en el orden talitativo son las notas "de" la esencia, son, en el orden transcendental, la interioridad "sida". Este "sido" de la interioridad es justo lo que Zubiri llama exterioridad. "Exterioridad es un momento transcendental del "de suyo"; no es sino la interioridad plasmada, por así decirlo, en ser lo real mismo" (p. 493). Y la dimensión es "el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del *ex*" (ib.). A su vez, esta plasmación de lo real desde su interior en la exterioridad intrínseca de sus notas, se rea-

Es evidente que el concepto de realidad es la pieza fundamental de esta concepción: la esencia es un momento real de la cosa real, y es el momento que hace de la cosa "tal" realidad y que hace de ella una "realidad".

¿Cómo concibe Zubiri la realidad?

La concibe, primero, desde sus efectos. "Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas y sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee" (p. 104). En este concepto de realidad, "la actuación es una mera *ratio cognoscendi*, pues precisamente lo que se quiere decir es que, cuando se da, este tipo de actuación es real y constituye, por tanto, un momento de la realidad de la cosa" (ib.). Dejemos por ahora el concepto de realidad que asoma en la última parte de esta frase. Tenemos que real es aquello que puede actuar en virtud de las notas que posee. Reales son entonces "los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc." (pp. 104-105). A estas cosas reales se contraponen otras cosas, las "cosas-sentido", o cosas como posibilidades de vida, tales como una mesa, un cuchillo, la hacienda agraria, etc. No es que estas últimas cosas no sean reales, "pero lo son tan sólo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera" (p. 105). Es decir, lo que las cosas-sentido tienen de real no son sino las notas reales en virtud de las cuales pueden actuar sobre las demás cosas. No actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de cosas-sentido, sino por sus notas, por aquello que en ellas es cosa real. Las cosas-sentido tienen, pues, notas reales y además sirven de posibilidades de vida; "... posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa" (p. 105). Zubiri sostiene no sólo que son dos dimensiones distintas, sino que la nota real es anterior a la posibilidad, con una anterioridad tanto de naturaleza como de conocimiento (contra Husserl y Heidegger).

Si nos atenemos a esta primera precisión del concepto de realidad, se podría decir que realidad es naturaleza. Ya veremos que esta afirmación no es exacta; pero por el momento el ámbito de la realidad parece coincidir con el ámbito de lo natural. Pero naturaleza no significa aquí sistema de leyes naturales, como desde Galileo hasta Kant, ni tampoco, cosa originada por un principio intrínseco, a diferencia de cosa originada por la *τέχνη*, como en Aristóteles, sino que naturaleza designa el concepto de "cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee" (p. 107).

Más adelante, Zubiri precisa su concepto de realidad contraponiéndolo a otras ideas acerca de la realidad. Dirá así que realidad no es objetualidad,

---

liza en tres dimensiones (perfección, esta- cosa real tiene un "grado" mayor o me-  
bilidad, duración), según las cuales cada nor de realidad.

ni es tampoco existencia, ni es, finalmente, ser. Veamos cada uno de estos pasos.

### 1. *Realidad no es objetualidad.*

Recordemos que objetualidad es el carácter que cobra aquello que es enfrentado como objeto. Objetualidad es la formalidad del objeto *qua* objeto.

Ahora bien, frente a todo idealismo trascendental, Zubiri sostiene que realidad no es lo mismo que objetualidad. "...el orden de lo real no se funda en el orden de la verdad, sino que es anterior a éste, tanto si consideramos el polo subjetivo del 'yo'<sup>1</sup> como si consideramos el polo terminal de la intelección<sup>2</sup>..." La "realidad en cuanto realidad no es objetualidad, sino simple realidad"<sup>3</sup> (pp. 382-383).

### 2. *Realidad no es existencia.*

Una cosa puede, en efecto, existir sólo en la mente como un *ens rationis* y no tener existencia real. "Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el *modo*, digámoslo así, de existir que en el mero existir... Existir 'sólo' *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces existir 'realmente' es el modo de existir que consiste en tener existencia 'de suyo'" (pp. 396-397). "Así, pues, por lo que concierne a la existencia, la realidad consiste *formalmente* en el momento del 'de suyo'; la realidad es en alguna manera... anterior a la existencia misma" (p. 399)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>"Aunque formalmente el yo consistiera en ir hacia el no-yo, este aspecto no es el primario; lo primario es que el yo es una *realidad*, que pudiera consistir en ir hacia el no-yo, pero que empieza por ser realidad. El aspecto de ir hacia el no-yo, se inscribe, por así decirlo, dentro del carácter de realidad, y no al revés" (p. 378).

<sup>2</sup>"El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él, como un *prius* respecto de la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés" (p. 381).

<sup>3</sup>Qué sea esta simple realidad, se verá

más adelante al explicar el concepto de "de suyo".

<sup>4</sup>"...tanto la existencia como la esencia presuponen la realidad. ¿Qué es esta anterioridad? Evidentemente, no se trata de una anterioridad causal ni natural... Es anterioridad tan sólo en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal; sin existencia y esencia no habría realidad; pero aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de 'de suyo' según el cual la cosa es existente y está esenciada. Tampoco se trata de que 'realidad' fuera un término 'superior' a existencia y esencia" (p. 400).

"...la filosofía clásica *empieza* por distinguir, en la forma que fuere, los conceptos de esencia y existencia; y entonces ha explicado aquélla por su aptitud para existir. Pero esto no es viable. Hay que *comenzar* por lo real *qua* real, esto es, como un *quid* o esencia 'de suyo', y *después*, sólo después, podrá distinguirse *dentro* de esta esencia lo que usualmente se llama esencia y existencia. Pero desde luego es una distinción 'ulterior'" (p. 462)<sup>1</sup>.

### 3. *Realidad no es ser.*

"Podría pensarse... que realidad es el modo excelente de 'ser'. Pero examinémoslo más atentamente. Por ejemplo, ¿qué es ser hierro? Ser hierro, significa por un lado que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son 'ser hierro' sino 'hierro' a secas; por tanto, nada que haga alusión al 'ser'. Y lo mismo sucede si lo que se quiere decir es que el hierro existe. Ya lo vimos: esencia y existencia son simples momentos distintos de algo indistintamente previo, la realidad... Pero la expresión 'ser hierro' puede entenderse en otro sentido, no en el sentido de que sea hierro, sino de que el hierro *sea*. No necesito insistir sino de pasada, en que aquí 'ser' no significa aquello en que la realidad consiste, sino que tomo el vocablo en toda su amplitud: el mero 'ser' que lo abarca todo y todos los momentos de lo real. Ahora bien, este 'ser' no es el momento formal de la realidad férrea, sino algo así como una 'afirmación' (*sit venia verbo*) de la realidad férrea en su ya propia realidad férrea; por tanto, algo en una u otra forma, fundado en esta realidad. Naturalmente, no es una 'afirmación' en la intelección. 'Ser' es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, 'son'. Por tanto, 'ser' es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad 'ulterior' de éste, es decir, es la actualidad

<sup>1</sup>"...en el exordio de la metafísica no se ha de partir de una concepción distinta de los momentos de la cosa real, sino que, justamente al revés, partimos de la cosa real *qua* real. Después yo puedo considerar la cosa real *existencialmente* o puedo considerarla *esencialmente*; pero en ambos casos, y antes de eso, yo aprehendo y considero la cosa *realmente*, a saber, en lo que ella es 'de suyo'. Esta consideración previa no es una aprehensión *confusa*; es decir, no es que 'realidad' sea confusamente esen-

cia o existencia, de suerte que el concepto explícito de la cosa envolviera estos dos momentos; tampoco es que 'realidad' sea algo que *prescinda* de estos dos momentos, caso en el cual no sería ni esencia ni existencia, sino que ambos momentos *se incluyen* en la 'realidad', pero no confusamente, sino *indistintamente*; la realidad es tanto existencia como esencia" (pp. 400-401). Sobre el fundamento de la distinción clásica entre esencia y existencia cf., pp. 462-473.

de algo que es 'anterior' como realidad. La realidad es el 'de suyo'; y sólo porque la cosa es 'de suyo' puede reactualizar 'de suyo' esta su realidad. Y esta reactualización es el 'ser' " (pp. 409-410). "Ahora bien, supuesto que el hierro ya real además 'sea', entonces el hierro mismo como nuda realidad, queda afectado por esta ulterior actualidad suya que es 'ser'. En su virtud, esa nuda realidad que llamamos hierro, en cuanto va envuelta en esa segunda actualidad suya que es 'ser', cobra el carácter de algo que 'es hierro'; el hierro real es ahora un 'ser hierro'. Por tanto, por el hecho de que el hierro 'sea', el propio hierro se torna en 'ser hierro'. He aquí el orto del 'ser' sustantivo" (p. 410).

Zubiri explica el sentido de la "ulterioridad" de la actualidad del ser respecto de la realidad, por medio del transcendental "mundo". Mundo, en el sentido zubiriano, "no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad<sup>1</sup>, como modo o carácter de realidad" (p. 427)<sup>2</sup>. Ahora bien, "la realidad de una cosa debe siempre considerarse según dos momentos transcendentalmente distintos entre sí. En primer lugar, lo primario y radical es la cosa real en su propia realidad, la cosa actualmente real en sí misma. Pero, en segundo lugar, y fundada en esta primera actualidad, hay la actualidad de la cosa real como mo-

<sup>1</sup>Zubiri emplea el vocablo "respectividad" para designar aquel carácter físico e interno de las notas de un sistema constitutivo, por el que cada nota está vertida "desde sí misma" a las demás. No es lo mismo que "relación", "porque en rigor toda relación presupone la realidad ya constituida de sus relatos, siendo así que esta versión de que hablamos no sólo no presupone la nota, sino que es uno de los momentos que la constituye en su realidad física" (p. 287). En un sentido más amplio, habla Zubiri de una respectividad "externa", "cuando se trata de la respectividad de dos o de varias realidades sustantivas" (p. 288) que forman entre sí una totalidad que no es mera adición extrínseca de las cosas reales, sino una totalidad intrínseca: el cosmos o el mundo.

<sup>2</sup>"Este concepto de mundo es el primario y fundamental. Los demás conceptos

de mundo presuponen éste. La filosofía actual (Heidegger) suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos 'nuestro' mundo y 'mí' mundo. Pero el mundo en este sentido se funda en el mundo como respectividad de lo real *qua* real. Porque ese 'nuestro' y ese 'mí' expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en 'bosquejo' (*Entwurf*), pero no el mundo mismo. 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'" (p. 428).

mento del mundo: es la actualidad 'mundana' de lo real. Aquí, mundo... significa precisa y formalmente no un 'bosquejo' (*Entwurf*), sino la respectividad transcendental de lo real, esto es, la respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad<sup>1</sup>. La actualidad de lo real como momento del mundo no se identifica formalmente con la actualidad de lo real en sí mismo, pero presupone ésta y se apoya en ella. Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el 'ser'" (pp. 432-433).

Esta distinción entre realidad y ser, nos permite enfrentar la concepción de Zubiri con la de otras filosofías que también han establecido la distinción entre ambos conceptos fundamentales, a saber: la de Kant y la Heidegger. Sin embargo, la idea zubiriana se diferencia de ambas por importantes aspectos. Antes de entrar en este tema digamos empero todavía algo más —y esta vez en forma positiva— sobre el concepto de realidad como un "de suyo".

### *La realidad como "de suyo".*

El concepto de "de suyo" surge al considerar la realidad en la línea de nuestro enfrentamiento inmediato con las cosas (Cf. p. 395). En efecto, "... qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas" (p. 389).

"De suyo" es el modo como se manifiesta la realidad a la inteligencia sentiente<sup>2</sup>. No es el "de suyo" un carácter que surja *por* la intelección, sino al

<sup>1</sup>Zubiri distingue dos clases de respectividad "externa": la talitativa, que consiste en la respectividad que tienen entre sí las cosas que forman una totalidad intrínseca por su constitución misma, "una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas" (p. 426). "Este carácter no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal, algo así como cada pieza de un reloj es por constitución algo cuya realidad es formalmente función de la constitución de las demás piezas" (pp. 426-427). Esta respectividad talitativa es lo que Zubiri llama *cosmos*. "Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa 'fun-

ción': determinará en las cosas reales un modo de ser reales *qua* reales. Pues bien: la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal", es lo que Zubiri llama *mundo* (Cf., p. 427).

<sup>2</sup>La intelección sentiente es la manera inmediata de entrar en contacto intelectual con las cosas. Es anterior a toda conceptualización. En cambio, para la Escolástica... "el acto propio y formal de la inteligencia es 'concebir'; basta recordar... que se comienza por decir que lo primero que 'concebe' la inteligencia y aquello en que todos sus 'conceptos' se resuelven es el ente" (p. 389). "Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las co-

revés, es ésta la que en su estructura formal propia remite, según Zubiri, a lo que la realidad misma es como realidad: algo que *ya es* anteriormente a la intelección. La intelección envuelve en sí misma como momento constitutivo suyo este *ya*, este *prius* de la realidad. De tal manera que la intelección viene a ser la actualización en la inteligencia de la realidad como algo que *ya es* antes de su intelección. Este *prius* de la realidad es precisamente el carácter de “de suyo”<sup>1</sup>.

Para ilustrarlo, Zubiri compara la inteligencia con la sensibilidad. “...en el puro sentir, las cosas aprehendidas son aprehendidas no como realidad, sino como ‘estímulo’... ‘estímulo’ es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal; lo sentido *qua* sentido es siempre y sólo estímulo. La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la ‘estimulidad’. La ‘realidad’, en cambio, es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal. Lo inteligido *qua* inteligido es formalmente ‘realidad’” (p. 115)<sup>2</sup>.

En la sensibilidad “la cosa está presente en forma ‘afectante’. El animal se mueve, ciertamente, entre ‘cosas’ que le están presentes, tanto más ‘cosas’ cuanto más elevado sea su lugar en la escala zoológica. Pero estas cosas le están presentes siempre y sólo en forma afectante; son siempre y sólo unidades complejas de estimulación” (pp. 393-394). En cambio, la inteligencia aprehende las cosas estimulantes como cosas reales, como realidades. El objeto formal de la inteligencia es la realidad en cuanto realidad<sup>3</sup>. “... la pura ‘cosa-estímulo’

sas. Y en esta línea, la realidad es el ‘de suyo’” (p. 395). Sobre el carácter “ulterior” de la función conceptiva de la inteligencia cf., pp. 65, 391-392, 416. Sobre esto mismo, cf. también el artículo “El hombre, realidad personal”, aparecido en Revista de Occidente, 2ª ép., Nº 1, p. 18.

<sup>1</sup>“...en la intelección sentiente, en la impresión de realidad, tenemos presente lo real, no sólo como algo independiente del acto... sino que lo real nos está presente como algo cuya presencia es consecutiva a lo que ella es ya ‘de suyo’... lo real nos está presente, pero como algo que es *prius* a su presentación misma. El *prius* es un modo intrínseco de la presentación misma; es el modo mismo de presentarse. Con lo cual la primeridad de la intelección de lo real en su realidad,

se funda en la primariedad de la realidad como algo ‘de suyo’ aunque no hubiera intelección ninguna” (p. 417).

<sup>2</sup>“... si comparamos lo que hemos llamado ‘realidad’ con el puro estímulo, lo primero que se ve es que la ‘cosa-estímulo’ no es algo *irreal* (quimérico, ficticio, puramente pensado, etc.); pero tampoco es algo formalmente real: es simplemente *arreal*. Aquello a lo que primariamente ha de contraponerse lo real para explicar su carácter de realidad no es a lo irreal, sino a lo arreal” (p. 393).

<sup>3</sup>“Aquí, pues, ‘de suyo’ se opone a lo meramente estimulante; hombre, por ejemplo, no es lo que estimula al animal en forma de dueño o en otra forma estimulante cualquiera, sino algo que ‘de suyo’ es hombre” (pp. 399-400).

se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o signitiva); esto es, está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas. En cambio, la misma cosa, aprehendida intelectivamente, me está presente, pero de un modo formalmente distinto: no sólo me está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma. Todo lo contrario de la 'cosa-estímulo', que se constituye y agota en su pura presencia estímulo. La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de 'ser aprehendido' a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión" (p. 394).

"Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural...: la inteligencia sentiente. Esta expresión no significa que la inteligencia no entienda sino las cosas que le ofrecen los sentidos; no significa tampoco que los sentidos sean un 'conocimiento' sensible, una 'noticia' que tiene el animal (en este sentido hasta el propio Aristóteles atribuyó a veces a la *αἴσθησις* caracteres noéticos); significa que sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real" (p. 414).

"Pues bien, en la intelección sentiente (o sentir intelectual), por ser sentiente, lo aprehendido lo es... primariamente en modo de impresión. Sólo que lo que impresiona no son solamente cualidades estimulantes, sino cualidades estimulantes 'reales'. Lo cual significa que en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo como me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad 'realidad'" (p. 415)<sup>1</sup>.

Mostrábamos más arriba que Zubiri dice, en una primera aproximación, que realidad es todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud de las notas que posee. Y añadíamos que la actuación es tan sólo una *ratio cognoscendi* de la realidad. Algo no es, formalmente, real porque actúa; sino que cuando hay actuación esa actuación es real y por consiguiente es un momento de lo que ya previamente es real antes de actuar.

"...la realidad *qua* realidad es originariamente sentida, dada, en modo de impresión" (pp. 415-416). "...el hombre no aprehende originariamente las cosas como pura realidad, sino como realidad esti-

mulante o estímulo real" (p. 451). Acerca de la relación entre sentir e inteligir cf., también "El hombre, realidad personal", l. c. pp. 13-21.

Esta realidad previa es el "de suyo"<sup>1</sup>. Ni siquiera realidad es lo mismo que naturaleza en el sentido escolástico de esta palabra, es decir, como *principio* operativo primero de las cosas. "Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el 'de suyo'. Ahora bien, algo puede ser 'de suyo' de muchas maneras distintas. Todas envuelven, como momento intrínseco, la naturaleza. Pero, en primer lugar, no todo modo de ser 'de suyo' consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son 'de suyo' no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personabilidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son 'de suyo'. Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser 'de suyo', pero nada más. En segundo lugar, aun en aquellas cosas que son 'de suyo' con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad, de 'de suyo'. Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es 'de suyo', pero no es primaria y formalmente el 'de suyo' mismo. Naturaleza, en efecto, no es sólo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, sólo cuando estos principios son intrínsecos en el sentido de competir a la cosa 'de suyo' es cuando dichos principios son naturaleza. Es decir, el 'de suyo' es anterior a la naturaleza y fundamento de ella" (pp. 395-396).

He aquí, pues, el concepto de Zubiri acerca de la realidad: realidad es el "de suyo"; es algo anterior a la existencia y a la esencia clásicas, es algo distinto de la objetualidad, es algo anterior al ser, el cual resulta ser entonces la actualidad en el mundo de lo que ya es "de suyo".

Como decíamos, esta distinción entre realidad y ser pone la concepción de Zubiri en la misma línea de las filosofías que distinguen entre ser y realidad. Zubiri menciona a dos: la de Kant y la de Heidegger.

Para Kant, "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* (*Sein ist Setzung*, afirmaba Kant)" (p. 438).

"El carácter érgico... no es sino una *ratio cognoscendi*; presupone, por tanto, que se tiene ya un concepto de lo que es la *ratio essendi* de lo real" (p. 402). "Los efectos de una silla real son reales... Pero la silla *qua* silla no es real, porque 'silla' no es un carácter que le compete 'de suyo'. Es 'cosa-sentido', pero no 'cosa-realidad'. Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no

es artificial; sin embargo, el que sea 'morada' hace de ella una 'cosa-sentido'. Por esto, los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla *qua* silla; la silla no actúa sobre las demás cosas *qua* silla, sino que actúa sobre ellas, por ejemplo, *qua* madera, o por la forma que posee. Es decir, el carácter érgico presupone la realidad" (ib.).

“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” (p. 438).

“Frente a ambas tesis, que hacen de la realidad un tipo de ser, y afirmando temáticamente la distinción entre ser y realidad, hemos mantenido —dice Zubiri— 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” (ib).

Examinemos más detenidamente la crítica de Zubiri a Heidegger. Ella se encuentra especialmente en las páginas 438-453. Zubiri expone primero el pensamiento de Heidegger (pp. 438-443). Esta exposición se resume en la página 442 en tres tesis. Ellas son:

“a) *El darse del ser* en la comprensión<sup>1</sup> no es el mostrarse de algo que en sí mismo fuera ajeno a su mostrarse (es lo que sucede con los entes), sino que es un estricto ‘darse’; es, por así decirlo, un *estar siendo* lo que él, el ser, es. Darse el ser es *ser-Da*, es *Da-sein*, es el transcurso del ser en su pureza ontológica, a diferencia del ente”.

“b) *El ser mismo* en esta su pureza se da y es sólo en el *Da-sein*, en la comprensión del ser. El ser sólo ‘es’ siendo *Da*, dándose en la comprensión”.

“c) *La comprensión del ser*, en que el ser se da y está siendo, pertenece al ser mismo del *Da-sein*. De suerte que entonces el *Da-sein* es el ser del ser, es una primaria unidad óntico-ontológica; el *Da-sein* es en cierto modo el ente que consiste sólo en ser, una especie de sustantivación del ser” (p. 442).

Nos advierte inmediatamente Zubiri que esta concepción heideggeriana no es “ni un subjetivismo ni un idealismo de ninguna especie” (p. 442). “Que algo no ‘sea’ sino ‘en’ la comprensión no significa que lo sea ‘por’ la comprensión, o que sea sólo un momento de ella. Y en esta concepción de Heidegger, el ser no es un producto del hombre, no es algo que el hombre hace. El ser se da, no se produce; el ser tiene su verdad propia. El análisis de la temporeidad es justo la ‘exposición’ de este carácter del ser” (pp. 442-443).

En seguida pasa Zubiri a la discusión de cada una de estas tesis de Heidegger.

a) “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

<sup>1</sup>Zubiri traduce el *Verstehen* de “*Sein und Zeit*” por comprensión.

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... esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado. A menos, naturalmente, que esta índole consista precisamente en que mientras en el ente su realidad es distinta de su actualidad en el darse, tratándose del ser, su índole no sea sino su puro darse” (p. 445).

b) Para Zubiri, la tesis de Heidegger de que el ser, a diferencia del ente, no sólo está siendo en su darse, sino que sólo “es” en este su darse, es insostenible. Es falso que sólo hay ser en el *Da-sein*.

En efecto, “el ‘darse’ de algo no envuelve el momento de ‘ser’ más que si aquel algo está ya dado como realidad” (p. 446). Para aclarar esta afirmación suya, Zubiri nos remite a la comparación entre el puro estímulo y lo dado como real. “A algo presente como puro estímulo jamás podremos ‘dejar’ que ‘sea’ esto o lo otro. Sólo se ‘deja’ así lo que se presenta ya como algo ‘de suyo’” (ib). “El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad; y este hacerse cargo está fundado, como algo necesario, en la presentación de la realidad como un *prius*” (p. 447).

Zubiri interpreta en seguida la imagen de la luz, tantas veces empleada por el mismo Heidegger para pensar el ser, y explica con ella de acuerdo con su propia concepción “por qué en este dejar, así entendido, lo que está siendo es precisamente el ‘ser’” (ib.). Distingue entonces tres elementos en la luz, a saber: la luminaria, o lumen (*φῆγος*); el *splendor*, *fulgor* o brillo de esa luminaria, que “es algo que tiene la luminaria ‘de suyo’; es un momento de su realidad propia y nada más” (p. 448); y por último, la claridad, *lux*, que “no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso” (ib.). Para Heidegger, esta claridad o “luminidad” es lo que sería el ser. Sin abandonar esta imagen, Zubiri nos dice que ello es así precisamente porque la cosa tiene una previa “actualidad lumínica”, por decirlo así, según la cual ella es brillante “de suyo”. La “producción de claridad” no es sino el desempeñar “función de entorno”. Ahora bien, entorno es “respectividad”, es decir, mundo en sentido transcendental. “El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz. Y la actualidad de la cosa real en el mundo *qua* mundo es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser. La realidad como ‘de suyo’ (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz); y la actualidad de la cosa real en esta luz, en el mundo, es el ser. Mundo es la realidad en función respectiva, y la actualidad de la realidad en ese mundo es el ser. La realidad es ‘de suyo’ clarificante, es

'de suyo' respectiva: tal es la unidad de los dos momentos de realidad y de ser" (p. 449).

"De aquí resulta que el ser no es algo que sólo 'es' en el *Da* de la comprensión, en el *Da* del darse, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni *Da*. Ciertamente, el ser no es algo óptico, es decir, no es ni cosa ni nota de cosa. Pero algo puede no ser ni cosa ni nota de cosa, y ser, sin embargo, un momento transcendental de la cosa misma: tal es el ser. La luz es un momento de las luminarias y tiene, sin embargo, en algún modo, una unidad distinta del brillo de éstas; pero no por eso es una especie de magna luminaria más ni, por tanto, el ser, como actualidad de lo real en la respectividad, es una nota real más. Pero no por esto es el ser algo que sólo es dándose en un *Da*. Lo que sucede es que en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa 'cosa' inteligente que es el νοῦς y por tanto, la actualidad en esta respectividad es también 'ser'. Pero como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que al aprehender su realidad aprehendemos *eo ipso* su ser. Entonces, el ser interviene dos veces: una como momento de lo aprehendido *qua* realidad; otra, como momento de lo aprehendido *qua* aprehendido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es justo el ser no *simpliciter*, sino 'en cuanto ser'. Lo que se constituye en el *Da* y lo que no habría sin el *Da* no es el ser, sino el 'en tanto que' del ser. Este 'en tanto que' no es de índole conceptual. No se trata de que la aprehensión y el *Da* sean un 'concebir', sino de que en la aprehensión y en el *Da* se 're-actualiza' la realidad de las cosas y el ser que ellas tienen antes de su intelección. El concepto es siempre una función posterior. El *Da* no es sino un respecto entre *N* aspectos de la cosa. La diferencia entre realidad y ser es una diferencia más que conceptual, pero no es un acontecer diferenciante en el *Da*. Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un 'de suyo', y la actualidad como momento de la respectividad. Y como esta segunda actualidad, que es el ser, se funda en la primera, resulta que no es verdad que el ser *ex nihilo fit*, sino que, por el contrario, *ex realitate fit*" (pp. 449-450).

c) "Ciertamente, el hombre se mueve siempre en el ser, pero el 'elemento' en que primaria y constitutivamente se mueve el hombre no es el ser, sino la realidad. El hombre se mueve en el ser, pero porque el ser es un momento, un acto, de lo ya real, no porque el ser sea aquello que primaria y formalmente caracteriza a la intelección humana. La actualidad del ser en el *Da* de la comprensión se funda en la previa actualidad del ser en la realidad. Por consiguiente, lo que formalmente caracteriza al hombre no es la comprensión del ser, sino el modo de aprehensión de las cosas... si el hombre no tuviera más

que una aprehensión estímúlica, no podría hablarse de ser. Como hemos dicho, sólo puede hablarse de ser en la medida en que hay aprehensión y presentación de cosas como reales. Por tanto, lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es 'comprensión del ser', sino 'aprehensión de realidad'... Por consiguiente, lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente. El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea *Da-sein*, sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales, como reales, 'ya' son de por sí... Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades. El hombre no es 'comprensor del ser', no es morada y pastor del ser, sino que es 'animal de realidades'..." (pp. 451-452).

Una vez más vemos aparecer el concepto fundamental de realidad. La crítica anterior sólo tiene sentido y fuerza en el supuesto de que lo primero que se da a la inteligencia es la realidad. Pero aquí justamente es donde radica el punto menos claro para nosotros en la concepción de Zubiri: su método intelectual. ¿Es verdad que las cosas son radicalmente inteligidas como un "de suyo"? Que son también inteligidas así, es evidente. Pero la cuestión es otra: ¿es ésta la manera radical como las cosas se nos presentan? Zubiri trabaja con un método que no justifica aquí en su libro. Es verdad que en él hay valiosas indicaciones sobre el modo de aprehensión de la inteligencia, a diferencia, por ejemplo, del de los sentidos. Pero ¿no se mueven esas indicaciones mismas en un plano que es ya el producto de un método no radical? Esto es lo único que a nosotros nos parece digno de ser puesto en cuestión en esta obra maestra que es el libro de Zubiri.

Cuando se afirma que en la intelección se actualiza la realidad como un *prius* a su intelección misma, ¿se da con la forma más originaria de la intelección? ¿No es, más bien, esta intelección así enfocada, ella misma *una* forma de intelección, y precisamente una forma derivada? Es lo que nosotros pensamos.

El mismo Zubiri sostiene, y con razón, que la sensibilidad en el hombre es ordinariamente sensibilidad intelectual, así como recíprocamente, la inteligencia es inteligencia sentiente<sup>1</sup>. Ahora bien, en el dominio inmediato de la vida,

<sup>1</sup>"... el hombre no sólo siente las cosas como estímulos, sino también como realidades; el estímulo mismo es ordinariamente sentido como realidad estimulante, esto es, como estímulo 'real'" (pp. 413-414).

"... el sentir humano no es puro sentir, y... la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir... es intelectivo, y la intelección... es intelección sentiente" (p. 452).

anterior a toda reflexión especulativa, las cosas no se dan como un *prius* a su intelección, sino que simplemente “funcionan” para el hombre *siendo*. No se trata de que las pensemos “como ser”, sino de algo más radical y simple: Las vemos *a la luz del ser*. El anteojos que llevo, en la medida en que lo llevo y me entrego a la visión a través de él, no es algo así como “cosa-real”, sino que “anteojea” (permítasenos la palabra) para mí. Ese su “anteojear” consiste tan sólo en permitirme “ver” a través de él. Lo llevo sin pecatarme de él; lo soy, en cierto modo, o él “es” para mí. Mientras menos piense en él, mejor me sirve como anteojos. Está *olvidado*, pero esto no significa que no sea inteligido, sino que este “olvido” es justamente la forma más originaria de inteligirlo. La prueba de ello está en que cuando reflexiono sobre él y su presunta realidad, tengo que referirme a eso que él ya era para mí antes de toda reflexión. ¿Qué hay en este conocimiento inmediato y vital del anteojos que permita decir de él que es una cosa real? No hay todavía ningún *prius* a la intelección, sino solamente una presencia intelectual del anteojos a la luz del ser. Ese ser no se presenta siquiera como el ser “del” anteojos. Más bien habría que decir que el anteojos “es” (Heidegger diría *west*) sin más, en mi usarlo. Puedo, en una reflexión posterior, pensar ese ser como el ser del anteojos; pero ya antes *era* en el sentido de “estar anteojando”.

Se objetará a esto que para que el anteojos “funcione” intelectivamente como anteojos, es decir, como “cosa-sentido”, se requiere previamente (con una prioridad formal, no temporal), que el anteojos se muestre como “cosa-real”, como cosa dotada de ciertas propiedades o notas sobre las que se apoya su ser como posibilidad de vida<sup>1</sup>. Pero ¿es esto así? ¿Empieza el anteojos o cualquier ente que sea por mostrársenos como cosa real? Hay ciertamente un momento de la intelección en que el ente es “una cosa” y, como tal, está dotado de notas o propiedades que la cosa posee “de suyo”. Esto es innegable. Pero ¿es esto lo más originario? Y, sobre todo, ¿es el ser mismo (el *Sein selbst* de Heidegger) *este* ser de las cosas? ¿O es todo esto algo ya derivado de un conocimiento primario del ser mismo, anterior al conocimiento de la realidad y del ser “de” la realidad? Estas son las preguntas de fondo que hay que hacer a Zubiri.

Si entendemos por realidad el “de suyo” de las cosas, hay, evidentemente, una cierta prioridad de este “de suyo” sobre el ser *que las cosas tienen*. En esto estamos plenamente de acuerdo con Zubiri. Pero lo que nos parece discutible es que las cosas *empiecen* por aparecer así. Creemos, por el contrario, que las cosas empiezan por “funcionar” en la existencia *humana*, y que este su funcionar es precisamente el ser. No se trata, por supuesto, de que el ser sea

<sup>1</sup>Sobre la prioridad de las notas reales sobre el carácter de posibilidad de vida, cf., p. 105..

entonces temáticamente aprehendido, sino por el contrario, el ser se *presenta ocultándose*. Y de tal manera se oculta el ser, que la cosa funciona precisamente como *esta* determinada cosa. Pero no podría funcionar como esta cosa que ella es (como ente) si no fuera a la luz de su funcionar mismo. Por eso el ser, aun ocultándose, es lo des-velador mismo y, como tal, es la des-velación de todo los des-velado.

Las cosas son primero, para la intelección, “cosas-sentido”. Y su “tener sentido” es justamente el ser. Sólo después es posible enfrentar esas “cosas-sentido” como algo que ya es “de suyo” antes de su intelección. Este “antes” es justamente una forma del tiempo originario en el que el ser “hace de ser” (*west*). Las cosas son cosas reales dentro de una modificación del ser. El ser mismo es anterior a la realidad de las cosas y fundamento de ella.

Por eso, cuando Heidegger habla del “dejar que” las cosas sean, no se refiere, como a veces el modo de expresarse de Zubiri lo sugiere<sup>1</sup>, a un especial comportamiento del hombre frente a las cosas. Ese comportamiento *también* tiene lugar frente a las cosas ya reales y es precisamente el fundamento de la actitud racional. Pero antes de eso hay un comportamiento fundamental del *Da-sein* en cuanto tal, que es justamente el ser del *Da-sein*, gracias al cual las cosas quedan “siendo” para el hombre. Ese comportamiento fundamental es el “dejar-que”, el *sein lassen* originario. “Hablamos de ordinario de un *dejar-ser* cuando, por ejemplo, nos abstenemos de una empresa que nos habíamos propuesto. ‘Dejamos ser algo’, significa: no lo tocamos más ni nos ocupamos más con ello. El *dejar-ser* tiene aquí el sentido negativo de prescindir de algo, renunciar a algo; el sentido de la indiferencia y hasta del abandono.

“En cambio, la expresión, necesaria aquí, de *dejar-ser* al ente, no piensa en abandono ni en indiferencia, sino justo en lo contrario. *Dejar ser* es el *embargarse* en el ente. Y una vez más no ha de entenderse esto último como una mera explotación, guarda, cuidado o planeamiento del ente que nos sale al encuentro o que buscamos. *Dejar-ser* —es decir: dejar que el ente sea el ente que es— significa embargarse en lo *abierto* y en su abertura, abertura en la que todo ente —que ella, por decirlo así, trae consigo— ya se encuentra. Este *abierto* fue pensado en los comienzos del pensar occidental como τὰ ἀληθέα, lo *no-oculto*. . . El embargarse en el *des-ocultamiento* del ente, no se pierde en este desocultamiento, sino que se despliega en el sentido de un retroceder ante el

<sup>1</sup>Cf., por ejemplo, p. 446: “A algo presente como puro estímulo jamás podremos ‘dejar’ que ‘sea’ esto o lo otro. Sólo se ‘deja’ así lo que se presenta ya como algo ‘de suyo’”. Y en la página

siguiente: “El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad; y este hacerse cargo está fundado, como algo necesario, en la presentación de la realidad como un *prius*” (p. 447).

ente, a fin de que éste se manifieste en lo que es y cómo es, y que el asimilarse re-presentativo tome de él la dirección y la medida. Entonces el *dejar-ser* se ex-pone al ente como ente y transpone su comportamiento a lo *abierto*<sup>1</sup> (Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 14-15).

<sup>1</sup>“Gewöhnlich sprechen wir vom Sein-lassen, wenn wir z. B. von einem geplanten Unternehmen abstehen. ‘Wir lassen etwas sein’, heißt: wir rühren nicht mehr daran und machen uns dabei nicht weiter zu schaffen. Das Seinlassen von etwas hat hier den verneinenden Sinn des Absehens von etwas, des Verzichtens auf etwas, der Gleichgültigkeit und gar der Unterlassung.

“Das hier nötige Wort vom Sein-lassen des Seienden denkt jedoch nicht an Unterlassung und Gleichgültigkeit, sondern an das Gegenteil. Seinlassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende. Dies wird freilich wiederum nicht nur als bloße Betreibung, Behütung, Pflege und Planung des jeweils begegnenden oder

aufgesuchten Seienden verstanden. Seinlassen —das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist —bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als τὰ ἀληθέα, das Unverborgene . . . Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme. Als dieses Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einem solchen aus und versetzt alles Verhalten ins Offene”.