

LA RESPUESTA DE ZUBIRI AL DISCURSO DEL RECTORADO DE HEIDEGGER

ZUBIRI'S RESPONSE TO HEIDEGGER'S RECTORAL ADDRESS

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Doctor en Filosofía, Doctor en Teología
Director de Estudios y Publicaciones
Fundación Xavier Zubiri, Madrid
Madrid/España
antoniogonzalez@zubiri.net
ORCID: 0000-0001-9054-5124

Recibido: 26/06/2023
Revisado: 27/01/2024
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: El artículo analiza la respuesta de Zubiri, en el mismo año 1933, al famoso “Discurso del rectorado” de Heidegger. En el texto se muestra que la crítica de Zubiri a Heidegger se fue fraguando desde los primeros contactos con su pensamiento, incluso antes de su estancia en Friburgo. Zubiri defiende que la actitud teórica de los griegos, lejos de ser una decisión existencial colectiva, se funda en el descubrimiento de la cosa como una realidad sustantiva. De este modo, aunque la relación con Heidegger fue determinante para la génesis de la filosofía de Zubiri, en cierto sentido Zubiri se mantuvo más cerca de Husserl que de Heidegger. En cualquier caso, la crítica de Zubiri a Heidegger, antes de ser una crítica política, y precisamente para poderlo ser en una forma radical, es una crítica filosófica, centrada en el núcleo mismo del pensamiento de ambos autores.

Palabras Clave: Existencia, Heidegger, Política, Realidad, Zubiri.

Abstract: This article analyzes Zubiri's response, in the very year 1933, to Heidegger's famous “Rectoral Address”. The present text shows that Zubiri's critique to Heidegger was forged already from his first contacts with Heidegger's thought, even before Zubiri's visit to Freiburg. Zubiri sustains that the theoretical attitude of the Greeks, far from being a collective existential decision, is based on the discovery of the thing as a substantive reality. In this way, although the relationship with Heidegger was decisive for the genesis of Zubiri's philosophy, in a certain way Zubiri was closer to Husserl than to Heidegger. In any case, Zubiri's critique of Heidegger, before being a political critique, and precisely in order to be so in a radical way, is a philosophical critique, centered on the very core of the thought of both authors.

Keywords: Existence, Heidegger, Politics, Reality, Zubiri.

1. INTRODUCCIÓN

Tal vez nuestro contexto social e histórico no sea tan lejano a aquel en el que Martin Heidegger pronunció su “Discurso del rectorado”, en mayo de 1933, y al que Xavier Zubiri respondió en uno de sus cursos impartido en la Universidad Internacional de Verano de Santander, en agosto de ese mismo año. El modo en que algunos filósofos reaccionaron a su contexto, hace ya noventa años, puede ser todavía relevante para hoy. Por eso, no nos interesan primeramente los detalles históricos y biográficos de la respuesta de Zubiri a Heidegger, sino más bien los contenidos de la reflexión filosófica con que Zubiri hizo frente a la deriva nacionalsocialista del que había sido uno de sus más importantes maestros.

Sobre el contexto histórico será suficiente mencionar algunos datos fundamentales. Como es sabido, Zubiri saludó con optimismo la instauración de la República en España, esperando de la misma una verdadera renovación del país (Caballero Bono, 2013). Un aspecto relevante de estas esperanzas de cambio es la participación de Zubiri en la flamante Universidad Internacional de Verano de Santander, recién creada por la República en lo que había sido el palacio de verano de los reyes de España. Zubiri participó activamente en la Universidad, no sólo como profesor, sino también como traductor, y como miembro del comité de estudios¹. Entre los cursos que Zubiri impartió en los años 1933 y 1934, uno de ellos, a pesar de su título más bien anodino (“Las categorías filosóficas”), resulta particularmente interesante por representar la reacción de Zubiri, en agosto de 1933, al discurso que Heidegger había pronunciado cuatro meses antes².

Adolf Hitler había jurado como canciller de Alemania el 30 de enero de 1933. El incendio del Reichstag, en febrero, le sirvió de pretexto para declarar el estado de emergencia, cerrar la prensa crítica, y comenzar a encarcelar a los opositores. En las elecciones de marzo, Hitler obtuvo diecisiete millones de votos, y el presidente Paul von Hindenburg disolvió definitivamente el parlamento. En abril, Husserl, por su origen judío, ya había sido separado de su puesto universitario en Friburgo de Brisgovia, aunque pudo impugnar la decisión por haber perdido a uno de sus hijos en la Gran Guerra. El 21 de abril, Heidegger fue nombrado rector de la universidad de Friburgo, y el primero de mayo se hizo miembro del partido nazi, por el que ya había votado. El 27 de mayo, Heidegger tomó posesión de su cargo, y pronunció el famoso discurso, al que Zubiri respondió poco después.

1 Sobre la participación de Zubiri en la Universidad Internacional de verano puede verse Corominas y Vicens, 2006. También Blanco y Carriazo, 2005.

2 Zubiri, X. “Categorías filosóficas (agosto de 1933)”, en el primer volumen de sus Cursos Universitarios (Zubiri, 2010, 297-342), y M. Heidegger, “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” (Heidegger, 2000, 107-117).

Por supuesto, la reacción de Zubiri no es una toma de postura ante el nacionalsocialismo en su conjunto, cuyas consecuencias últimas eran todavía desconocidas. En ese momento, la intención primera de Zubiri no era preguntarse por qué un filósofo de la talla de Heidegger podía cometer el error de apoyar al nazismo. Esa pregunta se la harán muchos, tiempo después. En agosto de 1933 Zubiri se centró en mostrar que, desde un punto de vista filosófico, Heidegger estaba equivocado. Y para entender esto tenemos que hacer algunas referencias a la relación de Zubiri con Heidegger antes de esa fecha.

2. LA RELACIÓN DE ZUBIRI CON HEIDEGGER ANTES DE 1933

Aquí nos limitaremos a exponer aquellos aspectos de la relación entre Zubiri y Heidegger que pueden ser relevantes para entender la respuesta de Zubiri al “Discurso del rectorado”. Es interesante observar que, en la formación inicial de Zubiri, hay importantes paralelismos con el mismo Heidegger. Ambos filósofos vienen de un contexto católico, y son influidos inicialmente por la escolástica. La superación del subjetivismo moderno y la formulación de un nuevo realismo es una preocupación inicial de ambos pensadores³. También hay influencias divergentes. En el primer Heidegger hay una presencia de la tradición idealista alemana, y del neokantismo en particular. En cambio, para Zubiri son relevantes no solo el magisterio de Ortega y Gasset, sino también la filosofía de Bergson, y los nuevos desarrollos de la física contemporánea. Sin embargo, para ambos autores es importante el renacimiento aristotélico posterior a Hegel, y tanto Heidegger como Zubiri reciben un impacto decisivo de la fenomenología de Husserl. De hecho, Zubiri escribió su tesis de licenciatura y su tesis doctoral bajo el influjo de la obra de Husserl, especialmente de las *Investigaciones lógicas* (Zubiri, 1995).

Después de ese contacto de ambos filósofos con la fenomenología de Husserl, es cuando sus caminos se cruzan por vez primera. En el año 1924 cae en manos de Zubiri la tesis de habilitación que Heidegger había escrito en 1915, la cual trataba sobre el problema de las categorías y del significado en Duns Escoto (Heidegger, 1978)⁴. Podemos decir que este escrito, en general poco conocido, representa algo así como una especie de “repetición” (*Wiederholung*) de la filosofía de Escoto, desde un punto de vista fenomenológico. Heidegger, que todavía reclamaba la necesidad de la reducción fenomenológica, presentaba en esta perspectiva los textos medievales por él analizados⁵. Desde su punto de vista, la filosofía de Escoto era verdaderamente fenomenológica, por estar centrada en

3 Para un estudio más amplio véase González, 2023.

4 Lo sabemos por la carta de Zubiri a Heidegger del 19 de febrero de 1930, conservada en el Archivo Xavier Zubiri de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid.

5 Como es sabido, no todos los textos que Heidegger analizaba pertenecían en realidad a Duns Escoto, sino también a Tomás de Erfurt.

el análisis de las cosas mismas, tal como están dadas en la experiencia, hasta el punto de que Heidegger podía decir que Escoto había practicado la reducción, absteniéndose de toda “teoría de la representación” (Heidegger, 1978, 272-273).

Sin embargo, Escoto había seguido hablando de *res*, de realidad. ¿Cómo se explica esto? Aquí es interesante observar la relación que Heidegger establece entre algunas expresiones del mismo Husserl, con las que este describía lo dado “en persona”, en su “mismidad corpórea” (*leibhafte Selbstheit*, Husserl, 1976a, 15; Heidegger, 1978, 268), y los análisis atribuidos por Heidegger a Escoto. Escoto no estaría hablando de las cosas más allá de la experiencia, sino de las cosas en la experiencia misma. En la experiencia misma, las cosas tendrían un modo de tenerse a sí mismas (*modus se habendi*), que podría describirse como “realidad”, en el sentido de una realidad inmediata. La “realidad firme” (*handfeste Wirklichkeit*, Heidegger, 1978, 318) sería algo que podríamos detectar en la experiencia, y no más allá de la misma. Por eso sostiene Heidegger que el planteamiento de Escoto apuntaría a que la realidad no es propiamente algo *extra animam*, sino algo ya dado en la experiencia (Heidegger, 1978, 251-252, 275-278). Una tesis que, como es sabido, Zubiri hizo suya (Zubiri, 2008, 392-393).

Después de leer la tesis de habilitación de Heidegger, Zubiri quedó a la espera de los futuros estudios filosóficos que en ella eran anunciados por el filósofo alemán⁶. Como el Heidegger de los años veinte, también Zubiri se sumergió en esos años en las nuevas lecturas de Aristóteles, muy lejanas al “Aristóteles latino” de la escolástica. Además de Brentano, también Eduard Zeller, Paul Natorp, y Werner Jaeger fueron objeto de las lecturas y trabajos y trabajos del joven Zubiri. No sabemos si Zubiri pudo conocer de algún modo las “lecturas fenomenológicas de Aristóteles” practicadas por Heidegger en ese tiempo. Lo que sí sabemos es que muy pronto, al inicio de 1927, Zubiri leyó la nueva obra de Heidegger, *Ser y tiempo*⁷. Y ya entonces Zubiri tomó una posición crítica frente a ella.

Ciertamente, en *Ser y tiempo* se aborda la cuestión de la realidad, en una perspectiva que Heidegger todavía considera fenomenológica, y que se aleja del idealismo y del realismo clásicos. Por una parte, Heidegger estaba de acuerdo con el realismo en que no se puede negar la realidad, pero consideraba equivocado tratar de aportar “pruebas” de la misma, como si ella no nos fuera accesible inmediatamente. Por otra parte, según Heidegger, el idealismo tiene razón cuando entiende que la realidad se ha de entender desde nuestra comprensión de la misma, pero Heidegger piensa que el idealismo no ha llevado a cabo un análisis de esta comprensión (Heidegger, 1977, 207-209). La realidad no es

6 Puede verse Heidegger, 1978, 407n. También la mencionada carta de Zubiri a Heidegger del 19 de febrero de 1930.

7 Más detalles en González, 2023.

simplemente una posición del sujeto, o una creencia, como ha pensado el idealismo. De lo que se trata es de llevar a cabo una “caracterización fenomenológica de la realidad” (Heidegger, 1977, 209). Desde el punto de vista de Heidegger, Dilthey y Scheler han avanzado en esta dirección, describiendo la realidad como “resistencia”. Sin embargo, era necesario situarse en la perspectiva del *Dasein*, y esto significa analizar la realidad desde el “cuidado” (*Sorge*). Para Heidegger, tanto el “ser a la mano” como el “ser ante la mano” son modos de realidad. Pero, a su vez, la realidad es un modo de ser entre otros. Por ello solamente hay realidad si hay un ser-ahí, un *Dasein*, ya que, en definitiva, solamente en la medida en que el *Dasein* es, hay ser (Heidegger, 1977, 211-212).

Podemos saber que Zubiri quedó insatisfecho con este planteamiento. La prueba más directa es que, inmediatamente después de haber leído *Ser y tiempo*, Zubiri impartió un curso sobre Aristóteles en el que ya esboza una especie de alternativa. La “hermenéutica de la facticidad”, propuesta por Heidegger, tendría que realizarse, no como un análisis de la existencia humana, sino como una verdadera “hermenéutica de la realidad”. Y la realidad haría referencia, ante todo, a la cosa real misma, en su concreción sustantiva. Precisamente tal es, según Zubiri, la aportación de Aristóteles, quien hizo filosofía “fenomenológicamente”, dirigiéndose “a las cosas mismas”. En la perspectiva de Zubiri, la *ousía* de Aristóteles no es su “entidad”, como pensaba Heidegger, sino su “sustantividad”. A diferencia de los objetos ideales, las cosas reales están en el tiempo. Pero este tiempo no fue entendido por Aristóteles a partir de la duración de la conciencia o desde la temporalidad de la existencia humana, sino desde el movimiento de las cosas concretas. Aristóteles, al haber insertado el devenir en la realidad de las cosas, está, desde el punto de vista de Zubiri, muy cerca de la física contemporánea, que ve el espacio como determinado por las masas en él presentes⁸.

Después de impartir estas lecciones sobre Aristóteles, Zubiri se benefició de una beca de la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar en Friburgo, y así pudo asistir a las lecciones de Heidegger, y dialogar con el filósofo alemán. Zubiri también pudo conocer al mismo Husserl. En el semestre de invierno de 1928-1929, Zubiri asistió al último curso de Husserl antes de su jubilación. Es un curso sobre la empatía (*Einfühlung*), un tema que preocupaba desde antiguo a Husserl. Al final del curso, Husserl impartió sus famosas *Meditaciones cartesianas* en la Sorbona, y después comenzó a preparar la edición alemana de las mismas, algo que nunca llegó a concluir. Del curso de Friburgo no parecen haberse conservado manuscritos de Husserl. Y las notas de Zubiri se interrumpen el día en que Husserl declara explícitamente que la realidad es un sentido constituido en la subjetividad⁹. Posiblemente ya en ese tiempo Zubiri buscaba una

8 El texto inédito del curso sobre “La metafísica de Aristóteles” del año 1927-28 se conserva en la Biblioteca Nacional de Cataluña, y hay copia en el Archivo Xavier Zubiri.

9 El texto está en el Archivo Xavier Zubiri.

caracterización de la realidad que la situara en un nivel intelectual anterior al sentido.

Sea como fuere, entre 1928 y 1930, Zubiri pudo asistir a las reflexiones de Heidegger posteriores a *Ser y tiempo*, y también escuchar, en julio de 1929, la conferencia del filósofo alemán sobre *¿Qué es metafísica?*, de la cual se esperaba un adelanto de la segunda parte de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger plantea el acceso al ser desde la angustia, como estado de ánimo del *Dasein*, en el que se ve llevado ante la nada (Heidegger, 1976, 103-122). Zubiri siempre admiró esta conferencia, y la tradujo al castellano, pero nunca estuvo de acuerdo con ella. Algunas notas de Zubiri recogen varias conversaciones que tuvo con Heidegger en Friburgo. En una de ellas, Heidegger insistía en que el ser solamente se da desde el enfrentamiento del *Dasein* con la nada. Zubiri habría respondido que, si el ser solamente se da en la comprensión del ser, sería algo puramente subjetivo. Heidegger habría replicado que, en el “ahí del ser” no se podría separar lo subjetivo de lo objetivo, por tratarse de una radical correspondencia entre ambos. A esto, Zubiri habría aducido que, si el ser se da en la comprensión del ser, se estaría favoreciendo uno de los polos, el subjetivo, sobre el polo objetivo. Heidegger entonces habría matizado que el ser no se da “en” la comprensión del ser, sino “desde” la comprensión o “a partir de” la comprensión, señalando de este modo su alteridad respecto a la misma¹⁰.

No conocemos los detalles de otra conversación que tuvo lugar entre Zubiri y Heidegger con motivo de la cena de despedida a la que el filósofo alemán invitó a su estudiante. Según algunos testimonios indirectos, Heidegger llamó a Zubiri “colega”, y le preguntó por qué no había hablado antes. Zubiri, por su parte, habría salido del encuentro convencido de que Heidegger no iba a escribir la segunda parte de *Ser y tiempo*, y habría señalado que la conversación tuvo una importancia capital para el desarrollo posterior de ambos¹¹. Todavía muchos años después, en una carta, Heidegger le recordaba a Zubiri el tiempo en que “pudimos trabajar juntos en filosofía”¹². Sea como fuere, algo podemos decir con seguridad. Después de este encuentro con Heidegger, Zubiri define repetidamente el “horizonte de la nihilidad”, propio de la filosofía medieval y moderna, como caracterizado por el intento de llegar al ser a partir de la nada, reproduciendo así en último término la estructura intelectual de la idea judeocristiana de creación¹³. Sin embargo, también hay que decir que, después de

10 Las notas se conservan en el Archivo Xavier Zubiri.

11 El testimonio más directo de esta conversación lo trasmitió su viuda (Castro, 1992, 86-89).

12 Carta de Heidegger a Zubiri del 15 de septiembre de 1969, Archivo Xavier Zubiri. Significativamente se trata de una carta en la que Heidegger le pide ayuda para que encuentre alguna colocación en España a un estudiante suyo llamado... Víctor Farías.

13 La “nihilidad” como horizonte de la filosofía entre Agustín y Hegel aparece en la obra de Zubiri poco después de estancia en Friburgo (Zubiri, 2002, 17-124; Zubiri, 1999, 267-287). Zubiri no dudó en incluir al Heidegger de “¿Qué es metafísica?” en ese horizonte (Zubiri, 1994, 35). Y

esas fechas, Heidegger apenas volvió a plantear el acceso al ser a partir de la nada, hizo notables esfuerzos por reinterpretar el texto de *¿Qué es metafísica?*, y ciertamente no escribió la segunda parte de *Ser y tiempo*, sino que inició el “giro” de su pensamiento¹⁴.

Tras su conversación con Heidegger en Friburgo, Zubiri se trasladó a Berlín, donde continuó sus estudios hasta 1931. Allí Zubiri trabó amistad personal con Einstein y, sobre todo, con Schrödinger, a quien después invitó a la Universidad Internacional de Verano. En cierto modo, Zubiri se trasladaba desde la meca de la filosofía alemana a la meca de la ciencia. Son años en los que se va fraguando su interpretación de la física contemporánea, de la que da buena cuenta su trabajo sobre “la nueva física”, recogido posteriormente, en *Naturaleza, historia, Dios* (Zubiri, 1999, 291-353). En junio de 1931, además de pronunciar su conferencia en apoyo de la República española, Zubiri asistió en Berlín a la conferencia de Husserl sobre “Fenomenología y antropología”, en la que el filósofo moravo tomaba distancia de las filosofías de Scheler y de Heidegger. En esta conferencia, que al parecer molestó bastante a Heidegger, Husserl reivindicaba la necesidad de la reducción trascendental apelando a los mismísimos orígenes de la filosofía en Grecia. La reducción, *lejos de dejarnos ante la nada*, nos permite ganar el mundo entero como término de nuestra experiencia. De este modo, la fenomenología auténtica sería la continuación de la pretensión griega originaria de alcanzar una comprensión racional del mundo (Husserl, 1989, 164-181). Algo que es importante mencionar, pues la interpretación de los orígenes de la filosofía en Grecia va a estar en el centro de las discusiones posteriores.

Los griegos, y especialmente Aristóteles, están también en el centro de las lecciones que Zubiri imparte a su regreso a la Universidad Central de Madrid. Su curso sobre el Estagirita, de 1931-1932, puede considerarse como una profundización en la interpretación de Aristóteles que ya había practicado después de leer *Ser y tiempo*. Zubiri comparte con Heidegger la idea de que, para Aristóteles, la verdad es el sentido supremo del ser. Ahora bien, desde el punto de vista de Zubiri, esta verdad no consiste en desvelación, sino en la patencia misma de la cosa. Zubiri sigue insistiendo en que la *ousía* aristotélica se refería a la cosa concreta y determinada, distinta de las demás, y suficiente por sí misma. Es la cosa como algo “sustantivo”. No estamos entonces ante algo meramente pragmático, ni ante una entidad abstracta, ni ante el sujeto de una predicación, ni ante un momento de sentido, sino más bien ante un carácter radical de las cosas mismas, que es su suficiencia, su autonomía, su delimitación

mantuvo esta apreciación de la historia de la filosofía hasta el final de sus días (Zubiri, 2009b, 3-7).

14 En *Wegmarken*, la conferencia “¿Qué es metafísica?” está acompañada de un Epílogo del año 1943, y de una Introducción del año 1949, en donde se toma distancia respecto al acceso al ser a partir de la nada (Heidegger, 1976, 303-312 y 365-383).

concreta frente a las demás. La sustantividad, así entendida, es algo que tiene “actualidad” en la inteligencia, que es como Zubiri traduce la *enérgeia* aristotélica. Según Zubiri, la realidad, *lejos de ser lo opuesto a la nada*, es justamente la “efectividad” (*Wirklichkeit*) o actualidad de las cosas en la intelección¹⁵.

3. LA AUTOAFIRMACIÓN DE LA UNIVERSIDAD ALEMANA

Este breve recorrido por las relaciones entre Zubiri y Heidegger antes de 1933 nos permite entender la toma de posición zubiriana ante el “Discurso del rectorado” de Heidegger. El discurso, impreso poco después de haber sido pronunciado por Heidegger, plantea una renovación de la universidad en línea con la “revolución nacional-socialista” que estaba teniendo lugar en Alemania. Desde el punto de vista de Heidegger, la llamada “autonomía” universitaria tenía que ser referida a una auto-reflexión de la universidad, que en último término remite a una auto-afirmación de la misma. Esta auto-afirmación de la universidad consiste en una voluntad de cientificidad. Pero esta voluntad, según Heidegger, no es algo que se pueda dar por supuesto, sino algo que tiene un origen histórico muy concreto en la filosofía griega.

Heidegger señalaba que los griegos fueron los primeros en situarse ante el ente en su totalidad, captándolo como algo que es. Este es el origen filosófico de todas las ciencias, que en su raíz última son filosofía. Citando a Prometeo, Heidegger señala que “la ciencia es más débil que la necesidad”. Esta frase quiere decir, para Heidegger, que todo saber sobre las cosas está entregado al poder del destino, y fracasa. Sin embargo, la ciencia resiste a ese poder exponiéndose al ocultamiento del ente, y así se abre al ente, y le presta al saber su verdad (Heidegger, 2000, 109). De este modo, Heidegger puede responder a Husserl que lo que aparece con los griegos no es una mera “actitud teórica”, sino que la “contemplación” (*theoría*) surge de una pasión de permanecer preguntando junto al ente en su apremio. Y, por ello, la teoría es la más alta forma de la praxis auténtica, y la ciencia, lejos de ser un mero “bien cultural”, es “el centro determinante de la existencia popular-estatal”, como un permanecer en medio del ser en su totalidad que siempre se oculta (Heidegger, 2000, 110).

Este origen griego de la ciencia sería un momento permanente de la misma, por más que, según Heidegger, el cristianismo y el pensamiento matemático de la modernidad se hayan alejado de su origen. De lo que se trata entonces es de volver a ese origen, especialmente en unos tiempos en los que, tras la muerte de Dios, estamos abandonados en medio del ente. Se radicaliza así la tarea de los griegos, en un preguntar abierto a lo desconocido y a lo incierto, como la

15 El curso de Zubiri, reconstruido a partir de los apuntes de sus estudiantes, está en el primer volumen de sus Cursos Universitarios (Zubiri, 2007, 3-369). Un estudio más detallado del mismo puede verse en mi trabajo sobre “El eslabón aristotélico” (González, 2008).

más alta forma de un saber que rompe el encapsulamiento de las especialidades. De este modo, según Heidegger la ciencia se expone a los poderes de la existencia humano-histórica en sus múltiples manifestaciones. La ciencia es, según Heidegger este mantenerse preguntando, y al descubierto, en medio de la incertidumbre del ser en general. Para el pueblo alemán, este mundo de riesgo es el verdadero mundo espiritual. Lo espiritual no se define entonces mediante una razón universal, o mediante la cultura, sino como el poder para la conservación de las fuerzas de la sangre y de la tierra, como verdadera “sacudida” de un pueblo (Heidegger, 2000, 110-112).

Para la universidad alemana, esto significa en concreto que los profesores han de dejar de perseguir sus intereses individuales, para vincularse a lo esencial de la tarea espiritual colectiva. Según Heidegger, los estudiantes ya se habían ligado al destino del pueblo alemán, tal como le corresponde a la esencia de la universidad. En este contexto, la libertad académica se excluye, porque era algo puramente negativo. En realidad, la libertad es darse uno mismo la ley, esto es precisamente lo que, según Heidegger, lograba la nueva ley estudiantil promulgada por el nacionalsocialismo. Para Heidegger, la verdadera libertad se desarrolla en tres vinculaciones fundamentales: al pueblo mediante el servicio del trabajo; a la honra y destino de la nación, mediante el servicio de las armas; y a la tarea espiritual del pueblo alemán, mediante el servicio del saber. El saber sobre el pueblo, sobre el estado y sobre la tarea espiritual crean la esencia originaria de la ciencia. De este modo, la universidad podrá permanecer poseída por esta esencia auténtica de lo que es la ciencia (Heidegger, 2000, 112-117).

Es importante observar los acentos que Heidegger pone sobre el término *Dasein*, con el que en principio se designa a la existencia humana como “ahí del ser”. Husserl había interpretado en su conferencia de 1931 que esta terminología indicaba una transformación de la fenomenología en mera antropología. Heidegger, por su parte, entiende que el aparecer del que trata la fenomenología no remite a un sujeto abstracto, limitado a la teoría, sino a formas de vidas concretas (Rodríguez, 1989, XXX). En el “Discurso del rectorado”, esta forma de vida es colectiva, es la forma de vida del pueblo alemán. Ya en *Ser y tiempo* había indicaciones de una posible salida colectiva de la inautenticidad, participando en las luchas y el destino de una comunidad (Heidegger, 1977, 382-387). La idea de una “existencia alemana” (*deutsches Dasein*) la encontramos muchos otros textos de su período de rector¹⁶. Y, obviamente, en el “Discurso del rectorado”, el *Dasein* aparece a lo largo de sus páginas como un *Dasein* colectivo, referido a la dimensión popular e histórica del pueblo alemán, en esa hora decisiva de su destino (Heidegger, 2000, 107-109, 111-115).

16 Como en los “Cuadernos negros” (Heidegger, 2014a, 100, 119) o en textos relativos a su actividad como rector nacionalsocialista (Heidegger, 2000, 184, 192, 766).

4. LA RESPUESTA DE ZUBIRI EN AGOSTO DE 1933

Estas apretadas notas sobre el texto de Heidegger nos permiten ahora una mejor comprensión de la respuesta de Zubiri. El texto que se nos ha conservado son los apuntes tomados durante el curso de 1933 en Santander por Carmen Castro, su futura esposa. Según el editor, Manuel Mazón, estos apuntes fueron revisados por el propio Zubiri (Zubiri, 2010, IX). En cualquier caso, el texto de Zubiri deja pocas dudas sobre sus referencias al discurso del rectorado de Heidegger, al que cita de forma explícita.

El punto de partida de Zubiri no es ni la situación de la universidad, ni la situación de un país determinado, sino la situación de la ciencia. Esta situación, desde el punto de vista de Zubiri, es la de una interna insatisfacción. La ciencia carece de una noción interna de lo que ella sea, de modo que se limita a acumular verdades, sin saber por qué y para qué lo hace. El resultado es, según Zubiri, la producción mecánica de conocimientos, y el “especialismo” de las disciplinas, algo en lo que Zubiri coincide con Heidegger¹⁷. Esto lo ilustra Zubiri recurriendo al mito de la caverna, un tema muy propio de Heidegger, pero que no aparece en el discurso del rectorado. Según Zubiri, en el mito platónico, la unidad de la luz del sol se contrapone a la pluralidad de las muchas verdades, en las que estarían cautivas las ciencias.

Zubiri también coincide con Heidegger en la idea de que la ciencia no es algo que se pueda dar por supuesto, como una necesidad inexorable. Por eso mismo, como Heidegger (y como Husserl), Zubiri entiende que hay que preguntarse por el origen de la ciencia en Grecia. Tanto Husserl, como Heidegger y Zubiri coinciden igualmente en que el origen de la ciencia es el mismo que el de la filosofía. Sin embargo, contra Heidegger, y con Husserl, Zubiri no tiene problema alguno en reivindicar la “actitud teórica” (Zubiri, 2010, 302-308). Ahora bien, lo esencial consiste entonces en explicar en qué consiste esta nueva actitud que aparece con los griegos.

Para Zubiri, el logro de la actitud teórica requiere, como en el mito de la caverna, una *liberación* de las verdades parciales. Esta afirmación de Zubiri se refiere, por un lado, a la importancia de superar el “especialismo” de las ciencias contemporáneas. Pero no sólo eso. Tomando sin duda posición frente a Heidegger, Zubiri subraya el aspecto de liberación como tal. Es lo que se experimenta al salir de la caverna. La salida de la caverna es un paso a la libertad. Desde el punto de vista de Zubiri, “la filosofía es o no es; pero si es, es *esencialmente libertad!*” (Zubiri, 2010, 304)¹⁸.

17 En el texto, el editor ha sustituido “especialismo” por “especialización” (Zubiri, 2010, 300 y nota correspondiente).

18 Con cursiva y signos de exclamación en el original.

No sólo eso. La liberación que caracteriza a la filosofía también se puede entender, según Zubiri, como un paso desde la actitud mítica a la actitud teórica. Es importante observar el modo en que Zubiri describe la actitud mítica. En ella, las cosas aparecen como agentes poderosos, que amenazan a la vida humana. Esto es una clara alusión a Heidegger cuando mencionaba en su discurso los poderes de la existencia humana, las presuntas amenazas que se cernían sobre Alemania, etc. Frente a ello, Zubiri afirma lo propio de la actitud teórica no es percibir el mundo como amenaza, sino “estar en él sin salvarse” (Zubiri, 2010, 323). A diferencia de la actitud mítica, en la actitud teórica las cosas no son agentes poderosos, sino entes. Zubiri parece estar sugiriendo que Heidegger no habría salido de la actitud mítica.

Para Zubiri, en el origen de la filosofía no habría una debilidad ante el destino, sino una pasión por la verdad del ente (Zubiri, 2010, 306-308). Por ello, con la actitud teórica se inicia un nuevo modo de existencia, que pende de la verdad de las cosas. La verdad sería la patencia de las cosas ante el ser humano, de modo que la verdad remite a las cosas mismas. En la actitud teórica, dejamos las cosas como están. Si Heidegger, en su curso de *Introducción a la filosofía*, hablaba de un “dejar-ser”, ahora Zubiri, que había asistido en Friburgo al curso de Heidegger, prefiere referirse al “dejar-estar”. Con ello quiere subrayar que aquello que en la actitud mítica eran agentes, ahora son cosas que se limitan a estar ahí. El mundo no es una amenaza, sino una naturaleza permanente. Especialmente importante es, para Zubiri, la idea de Aristóteles de la cosa como algo sustantivo, que brota de lo que ella misma es. Según Zubiri, la filosofía y las ciencias han vivido de este hallazgo de los griegos. Justamente esta presuposición de los entes como lo que está ahí es lo que el positivismo habría olvidado¹⁹.

A diferencia de Heidegger, y en consonancia con la posición de Husserl, Zubiri no piensa que la ciencia moderna sea un alejamiento del origen griego de la filosofía. Ciertamente, fue necesario que en el siglo XIV la materia fuera interpretada, no como los materiales “formados” en la constitución de cada cosa, sino como simple cosa material. Además, la ciencia del renacimiento entendió que, más allá de declarar lo que las cosas son, es necesario también forzarlas a mostrar eso que son. La ciencia moderna va al mundo con hipótesis, e interviene en el mismo con experimentos. Pero esto, lejos de ser un alejamiento del origen griego, es para Zubiri precisamente una repetición de la misma pasión originaria por la verdad de las cosas. El nacimiento de las ciencias presupone la experiencia de las cosas como algo sustantivo. La ciencia no nace, como piensa el positivismo, cuando se olvida la metafísica, sino que lo sustantivo, descubierto por los griegos, es el *positum* del que viven las ciencias (Zubiri, 2010, 329-333).

19 El texto de Zubiri, además del diálogo con Heidegger, contiene un diálogo amplio con Augusto Comte, en el que no podemos entrar en detalle.

Así, por ejemplo, la física no sólo nació de la idea de sustancia, sino que culminó en la idea moderna del átomo como una cosa material sustantiva. En matemática, el cálculo infinitesimal habría nacido de considerar la sustancia integrada por seres infinitamente pequeños. Esta relevancia de la cosa sustantiva se mantiene, según Zubiri, en la teoría moderna de conjuntos. Igualmente, la biología se constituye como ciencia cuando trata de entender la vida como entes sustantivos, algo que se profundizaría en la bioquímica. La psicología se enfoca en el yo, entendido también como sustancia. Y la historia tendría en su base el individuo histórico. Desde el punto de vista de Zubiri, sería posible “mostrar que todas las ciencias se han constituido a base de la idea de sustancia, y su crisis es la [crisis] de la idea de sustancia” (Zubiri, 2010, 334).

La crisis aparece cuando se descubre que hay ontologías regionales. La idea de sustancia no habría tenido en cuenta que hay regiones del ser irreductibles entre sí. Por eso, según Zubiri, Heidegger tenía razón al mostrar que el ser no es simplemente sustancia (Zubiri, 2010, 335). Sin embargo, desde el punto de vista de Zubiri, la alternativa no es sustituir lo que aparece por el aparecer. Ciertamente hay una correspondencia irreductible entre el aparecer y lo que aparece. Pero, para Zubiri, la prioridad le correspondería siempre a lo que aparece: “no es que el conocimiento sea el modo de dejar que las cosas estén ahí, sino que, porque las cosas están ahí, existe el conocimiento” (Zubiri, 2010, 338). El ser sería siempre el ser de las cosas, y la catástrofe del idealismo alemán es que hizo una ciencia del ser, y no una ciencia de las cosas que son. Incluso el “positivismo” pende de la idea del ser como “posición”, olvidando que todo *positum* reposa sobre las cosas, y no sobre sí mismo (Zubiri, 2010, 340).

Por ello, Zubiri propone una renovación de la vida intelectual como verdadera vida teórica, dirigida a las cosas. Ciertamente hay en el ser humano un momento de vacío, cuando entra en sí mismo. Pero este vacío es la raíz del entusiasmo por ir a las cosas. Este entusiasmo “no es un sentimentalismo que transita sobre la existencia del hombre” (Zubiri, 2010, 341). Al ser humano no le basta con existir, sino que tiene que ir a las cosas. Según Zubiri, “el hombre es el ser más triste del universo: no le basta con existir, necesita ir a las cosas que son porque su ser está condicionado por ellas. Se siente arrastrado por ellas hacia ellas. En el entusiasmo fuerza el hombre su propio ser, es nada menos que la pasión de ser”. Y entonces Zubiri añade: “se quiere interpretar esta pasión como la necesidad de la existencia de un pueblo en el universo, pero esto es idiota” (Zubiri, 2010, 341).

Esta dura expresión, dirigida a quien Zubiri todavía consideraba como uno de sus maestros, puede entenderse en varios sentidos. Como es sabido, en griego el “idiota” es quien no es especialista. Muchas veces se ha interpretado la colaboración de Heidegger con el nacionalsocialismo como una especie de “viaje a Siracusa”, al estilo de Platón. Sería la ingenuidad propia de quien se inmiscuye en algo de lo que no entiende verdaderamente. Fue la posición de

Hanna Arendt o de Gadamer ante el nazismo de Heidegger²⁰. A diferencia de Heidegger, o del mismo Ortega, Zubiri siempre fue consciente de su falta de conocimiento y de experiencia política, y se abstuvo de compromisos altisonantes en ese campo. El reproche a Heidegger, en esta perspectiva, sería el no haber sido suficientemente filósofo, por no haber sabido que no sabía.

En griego, la palabra “idiota” puede tener otro sentido, también relevante para nuestro caso. El idiota es el que pertenece al pueblo común. Sin duda, en muchas actitudes de Heidegger hay algo de esto. Su desprecio a la civilización moderna, su gusto por los trajes regionales, su decisión de permanecer en la provincia, su participación en el antisemitismo tradicional del sur de Alemania, etc. Desde el punto de vista filosófico, la imposibilidad de criticar desde una perspectiva filosófica la facticidad de la existencia permitiría el recurso ético a la existencia “popular estatal” (el *deutsches Dasein*), así como también el recurso arbitrario a cualquier otra experiencia. En este caso, la crítica a lo “idiota” sería una crítica a la imposibilidad de la filosofía de Heidegger para sostener una ética racional universal.

Cabría también pensar, incluso adelantándonos al desarrollo ulterior del pensamiento de Heidegger, que “lo propio” (*ídiōs* en griego) está en el centro de la propuesta del *Ereignis* como “co-apropiación” entre el ser humano y el mundo. El *Ereignis* derivaría etimológicamente de lo *eigen*, de lo propio (Heidegger, 2006, 31-50). Una co-apropiación que también era lo que expresaba el *Dasein* de *Ser y tiempo*, pues interpretaba al ser humano desde la perspectiva de esta co-pertenencia, como el “ahí del ser”. Tal vez todo esto sea extraer demasiado de la simple expresión “idiota” con la que Zubiri se refiere al discurso de Heidegger. Zubiri no podía conocer todo el desarrollo ulterior de la filosofía de Heidegger. Sin embargo, no cabe duda de que su reproche principal a Heidegger consiste en una especie de desequilibrio en esta pertenencia mutua que caracteriza al *Dasein*, como caracterizará al *Ereignis*. Para Zubiri, Heidegger no ha reconocido la prioridad de las cosas concretas, sino que ha querido entender la realidad en función de la existencia.

5. LA ORIGINALIDAD DE LA CRÍTICA DE ZUBIRI

Como hemos visto, la crítica de Zubiri a Heidegger no es una crítica primeramente política, sino filosófica. Como tal, es una crítica que se ha ido gestando en el contexto del diálogo que Zubiri ha mantenido con el pensamiento de Heidegger desde el primer contacto que Zubiri tuvo con el mismo, mucho antes del compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo. Sin embargo, la crítica de Zubiri, por su radicalidad, alcanza también a las relaciones entre la filosofía de

20 Pueden verse referencias en el texto citado de R. Rodríguez.

Heidegger y su compromiso político. En eso consiste la originalidad de su reproche a Heidegger.

La crítica de Zubiri es muy distinta de otras críticas posteriores. Así, por ejemplo, Zubiri no impugna el “irracionalismo” de Heidegger, al estilo de lo que hizo más tarde Lukács (Lukács, 1968, 397-421). Tanto Heidegger como Zubiri son conscientes de los límites del racionalismo moderno, incluyendo sus versiones dialécticas. Ramón Rodríguez ha señalado que, el hecho de que Heidegger critique el conocimiento puro no tenía por qué conducirlo hacia el nacionalsocialismo. Es una crítica que Heidegger comparte con el marxismo y el pragmatismo (Rodríguez, 1989). Zubiri, desde sus escritos juveniles, ha utilizado el término “pragmatismo” en un sentido muy amplio, que incluye al mismo Bergson, en cuanto que este interpretaba los conceptos como esquemas de acción (Zubiri, 2009a). La distancia de Zubiri con el pragmatismo no obsta para que, desde el punto de vista del filósofo vasco, haya que reconocer que el *lógos* tiene unas raíces sentientes. Esto, sin embargo, no aboca a ningún irracionalismo, sino más bien a un “intelecționismo”, anterior a todo logicismo, a todo racionalismo, y a todo pragmatismo (Pintor-Ramos, 1993, 27-53).

Lo que sí resulta claro, como vimos, es que Zubiri tiene una concepción de la ciencia moderna más positiva que la de Heidegger, porque de ningún modo la considera como un alejamiento de sus orígenes griegos. Esta valoración de la ciencia moderna se deriva de lo que verdaderamente es el centro de la crítica de Zubiri, el cual no se sitúa en la alternativa entre racionalismo e irracionalismo, sino en un estrato anterior, que es la categoría de “sustancia” como presupuesto general de las ciencias antiguas y modernas. Ahora bien, desde el punto de vista de Zubiri, la sustantividad de las cosas no es algo que dependa del *lógos* o de la razón, sino un carácter que ya poseen las cosas en su aprehensión primordial, por más que esa aprehensión siempre implique, y sea inseparable, unos momentos de orden lógico o racional que, como tales, son estructuralmente posteriores al momento sentiente (Zubiri, 1981, 265-279).

Por supuesto, esto también diferencia a Zubiri de otras críticas habituales a Heidegger, como las que apelan a su “radicalismo”. Ciertamente, el radicalismo se puede expresar en muchas direcciones, y esto no se excluye de las actitudes socio-políticas de Heidegger (Rodríguez, 1989, XXX-XXXI). En cualquier caso, Zubiri entiende que la filosofía tiene una pretensión de radicalidad, y que la filosofía contemporánea está llamada a una revisión profunda de los conceptos fundamentales del pensamiento occidental. En el caso de Zubiri, este radicalismo no le conduce a una posición “radical” en política, sino más bien a la exigencia de libertad para pensar. Del mismo modo, Zubiri tampoco ve el problema en la conexión de Heidegger con la tradición conservadora alemana, o con el catolicismo popular agrícola y sus sospechas contra la cultura burguesa²¹.

21 Como pone de relieve Victor Farías (Farías, 1989).

Al menos, ésta no es la crítica *principal* de Zubiri, aunque el uso de la palabra “idiota” pueda tener alguna connotación de este tipo.

La crítica de Zubiri tampoco apunta *primeramente* al tema de la autenticidad, que sin duda impregna todo el “Discurso del rectorado” de Heidegger. Estaríamos ante una salida del “se” (*man*) inauténtico por medio de la “resolución” (*Entschlossenheit*). No hay duda de que Heidegger, como rector, convocaba a todos sus oyentes a la decisión. Ramón Rodríguez considera que este voluntarismo es excepcional en la obra de Heidegger, porque la verdadera *Entschlossenheit* no sería un acto de voluntad, sino un modo de la “apertura” (*Erschlossenheit*) de la existencia humana, donde primaría lo intelectual sobre lo volitivo (Rodríguez, 1989, XXXIV-XXXV). Y donde nosotros podríamos establecer interesantes conexiones con la apertura que aporta la aprehensión primordial de realidad no sólo a todo ejercicio de la razón, sino también al sentimiento y a la volición (Zubiri, 1981, 281-285). Sin embargo, la apertura de la realidad, en el caso de Zubiri, es perfectamente distinguible de cualquier voluntarismo individual o colectivo.

Ramón Rodríguez señala que la búsqueda de la autenticidad no debería llevar al nazismo, porque en su sentido propio la autenticidad incluye el dejar ser a los demás lo que pueden ser²². Sin embargo, como ya mencionamos, hay elementos en el pensamiento de Heidegger que apuntan a una salida comunitaria de la inautenticidad en el compartir y en la lucha. Para algunos, esto puede ser un camino que lleva directamente al nacionalsocialismo y al Holocausto (Quesada, 2008). Ciertamente, se podría discutir la necesidad inexorable de la conexión. Pero, en cualquier caso, la crítica de Zubiri, anterior a la Shoah, no se sitúa en esta perspectiva. Y posiblemente no se sitúa ahí porque Zubiri, desde años anteriores, había entendido que la filosofía de Heidegger no es propiamente “existencial”, pues lo que verdaderamente le interesaba a Heidegger no era el existir humano, sino la verdad como desvelación, y por tanto también como estructura fundamental del *Dasein*.²³

Zubiri tampoco ve el problema en la llamada “muerte del sujeto” como ámbito de la verdad y de la responsabilidad. Ya Lévinas, en su texto de 1934 sobre “la filosofía del hitlerismo”, se refirió al contraste entre el racismo, por un lado, y el cristianismo y el liberalismo, por otro, en cuanto afirmadores de la libertad del alma respecto al cuerpo (Lévinas, 1934). La crítica a Heidegger por haber consumado la “muerte del sujeto” ha sido un tema habitual durante algunos años (Tugendhat, 1967, 385-386; Habermas, 1984, 65-81). Es interesante observar que Zubiri comparte con Heidegger la conciencia de los límites del “sujeto” como categoría filosófica. Es algo que está implícito en la diferencia que

22 Puede verse Rodríguez, 1989, XXXIV, con referencia a Heidegger, 1977, 298.

23 Zubiri resume el pensamiento de Heidegger diciendo “la verdad ‘existe’”. Es decir, la verdad como descubrimiento sería “el centro sistemático de toda su ontología” (Zubiri, 2002, 29n). Nótese que Zubiri dice esto, sorprendentemente, ya en el año 1933.

Zubiri establece entre la sustancia y la substantividad: mientras que la primera alude a algo que está por detrás de sus propiedades, la substantividad es el sistema mismo de tales propiedades. Sin embargo, Zubiri, como Heidegger, puede hablar de la transcendencia del ser humano respecto a las cosas, o de lo excepcional del ser humano en el universo. Por más que el término “sujeto” haya servido para vehicular ciertos temas éticos, no está dicho en ningún lado que solamente esta terminología lo pueda hacer. En Zubiri, por ejemplo, la “persona” como autoposición humana en la formalidad de realidad desempeña un papel esencial en su antropología, y le ahorra algunos problemas de la terminología clásica, incluyendo su marcado dualismo.²⁴

Zubiri tampoco se enfoca en el enfrentamiento de Heidegger con la historia del pensamiento occidental. Se podría pensar que este enfrentamiento con “Occidente” tiene como consecuencia el distanciamiento de Heidegger respecto al comunismo y al capitalismo, haciéndole proclive a las posiciones nacionalsocialistas. Por supuesto, también hay que tener en cuenta que, como hemos dicho, la posición de Heidegger seguirá evolucionando en los años treinta, para terminar considerando la “voluntad de poder” de Nietzsche como la expresión última de la metafísica occidental. Una crítica que, en cierto modo, podría confluir con la concepción marxista del nazismo como consecuencia final del capitalismo. La crítica de Heidegger a la “voluntad de poder” de Nietzsche bien pudo haber sido una reprobación velada al nazismo, después de su dimisión como rector.²⁵

Ahora bien, el distanciamiento de Heidegger respecto a Nietzsche era perfectamente compatible con su idea negativa de los judíos como un pueblo sin raíces, ejemplo de la modernidad desarraigada, de la mecanización, de la maquinación, y de la industrialización²⁶. Por ello, la crítica de Heidegger a Nietzsche no implica por sí misma un alejamiento de todos los tópicos del nacionalsocialismo. Heidegger también criticaba a Husserl, cuya condición judía señalaba, como el representante filosófico, al igual que Nietzsche, de las consecuencias últimas del pensamiento occidental (Heidegger, 2014b, 46-47). Posiblemente, la crítica de Heidegger también habría incluido a Zubiri, pues su énfasis en las cosas sustantivas también le podría haber parecido al filósofo alemán una consecuencia última de las tendencias propias de la metafísica.

Por su parte, aunque Zubiri no compartía los diagnósticos socio-políticos de Heidegger, entendía sin embargo la necesidad de una revisión radical de la filosofía occidental, desde sus mismos inicios. Sin embargo, Zubiri entiende de otro modo esos inicios. Para Zubiri, la pasión por la verdad que da origen a la filosofía y a la ciencia no pende de las características ni de las decisiones históricas de un pueblo, sino del descubrimiento de la cosa como tal cosa, algo que

24 Para Zubiri la subjetividad es algo derivado de la actualidad (Zubiri, 1981, 165, 169, 180). Sin embargo, el ser humano como persona es un absoluto, aunque relativo (Zubiri, 1981, 213).

25 Pueden verse las observaciones de R. Rodríguez (Rodríguez, 1989, XXXIX-XL).

26 Puede verse Di Cesare, 2014.

Aristóteles expresó con la categoría de sustancia. Ciertamente, Zubiri acepta que hay una correlación entre la realidad de las cosas y su aparecer ante nosotros. Y también entiende que este aparecer no es puramente teórico-racional, sino que tiene un carácter sentiente. De ahí que se inserte *en todos* los ámbitos de la vida humana, y no sólo en la vida puramente teórica. Zubiri nunca negó todas las dimensiones sociales e históricas del saber, al tiempo que afirmaba la relevancia de la libertad individual para la filosofía y para la ciencia.

Sin embargo, Zubiri no puede vincular el descubrimiento de los griegos a una decisión popular-estatal originaria, que pudiera ser de algún modo repetible en la actualidad por otro pueblo (como el alemán), que asumiría así la misión histórica de los griegos. Y esto no sólo se debe a las convicciones sociales y políticas de Zubiri, o a su amistad con científicos disidentes del nazismo, o a su idea universalista del saber. El fondo filosófico de la discrepancia de Zubiri con Heidegger está en que, para él, la correlación entre la vida humana y la realidad tiene su *pondus*, su peso determinante, no en las decisiones humanas, individuales o colectivas, sino en un momento anterior y más radical, que es la aprehensión de realidad. Como vimos, para Zubiri, todo “dejar ser” tiene su prioridad en el “estar ahí” de las cosas. Y por eso Zubiri hablaba, más que de “dejar ser”, de “dejar estar”. Dicho en otros términos: para Zubiri, la prioridad no la tiene el dejar, sino el estar de la realidad. El estar de la realidad, por enraizarse en un momento sentiente, sería algo que toda decisión, y todo ejercicio teórico, tiene que suponer inexorablemente.

Es interesante observar que algunos buenos conocedores de Heidegger han columbrado esta dificultad de su pensamiento. Ramón Rodríguez señala que la voluntad de ser, tan presente en el discurso del rectorado, y también en el nacionalsocialismo, “no hay propiamente realidad” (Rodríguez, 1989, XXXIX). Siguiendo a Sebastian Haffner, Ramón Rodríguez sostiene que en el nazismo hay un horror a todo lo firme y lo definitivo, y por tanto un incesante correr voluntarista hacia metas más amplias y vagas, un desbocado lanzamiento hacia el futuro²⁷. Justamente en este aspecto esencial del nacionalsocialismo, y de todo populismo, es donde se inserta la crítica de Zubiri. Lo firme y definitivo es la cosa real, en su sustantividad. Por eso, aunque la crítica de Zubiri a Heidegger no es una crítica política, ni una crítica que pudiera conocer todas las consecuencias ulteriores del nacionalsocialismo, sí es una crítica que está cargada de implicaciones políticas, y que mantiene todavía hoy su actualidad.

Y aquí se sitúa la cuestión filosófica decisiva. Si lo firme y definitivo es simplemente un sentido que le otorgamos a ciertas cosas, la firmeza será tal en función de la vida o de la existencia humana. En definitiva, la realidad será un sentido otorgado por la existencia humana a las cosas. En cambio, si la realidad es un presupuesto del sentido o, como sostendrá el Zubiri maduro, una

27 Haffner, 1981, 47, citado en Rodríguez, 1989, XXXIX.

formalidad, entonces todo sentido que le demos a las cosas, toda atribución de firmeza, y toda categoría filosófica, por valiosa que sea, descansará estructuralmente sobre un momento anterior que no estará sometido a nuestra decisión, ni a las decisiones de un pueblo, ni a los caprichos de la existencia²⁸. Y esto significa entonces no sólo una crítica radical a la historia de la metafísica, en la medida en que ha olvidado ese momento, sino también, al mismo tiempo, una afirmación radical de la metafísica como “filosofía de la realidad”. O, si se quiere decir de otro modo, es una afirmación de la realidad frente al ser, y de la actualidad frente a la desvelación (Zubiri, 1981, 135-136).

Es interesante observar que la crítica de Zubiri, precisamente porque es una crítica filosófica, y no personal o política, no rompe amarras con Heidegger. En 1933, Zubiri sigue llamando a Heidegger “mi maestro” (Zubiri, 2010, 306). Y esto no es solo una formalidad externa, o un recuerdo de un influjo pasado. Zubiri, en el texto de 1933, acepta como vimos la crítica de Heidegger a la idea de sustancia, por decisiva que ella fuera en el surgimiento de la filosofía y de la ciencia: “sólo Heidegger ha visto que *ser* no es ser sustancia” (Zubiri, 2010, 335). Sin embargo, esta crítica no conduce a Zubiri al ser en el sentido de “entidad”, que en definitiva es como Heidegger interpreta la *ousía* aristotélica. Lo que hace Zubiri más bien es revisar “fenomenológicamente” lo que ha de entenderse por sustancia. Es justamente lo que Zubiri había llevado a cabo en sus cursos en la Universidad Central de Madrid durante los años anteriores, y lo que va a continuar haciendo el año siguiente en Santander.

En 1934, Zubiri impartió un curso en la Universidad Internacional de Verano sobre “Nuestra visión del pasado filosófico” (Zubiri, 2010, 343-415). Allí Zubiri distinguió tres aspectos en la idea griega de sustancia. En primer lugar, la autonomía de la cosa como algo independiente, “sustantivo”. En segundo lugar, íntimamente ligado a lo anterior, su “separación” respecto a otras cosas. Y, en tercer lugar, la “sujetualidad” de la cosa en el sentido de ser portadora de accidentes (Zubiri, 2010, 407). Pues bien, los dos sentidos primeros perdurarán en la filosofía de Zubiri, y se expresarán sistemáticamente con el concepto de sustantividad, que Zubiri opondrá usualmente al de sustancialidad, entendiendo este concepto desde la sujetualidad de un sustrato que soporta accidentes o predicados. Al entender que en Aristóteles predomina este sentido subjetual, Zubiri opondrá usualmente “su” sustantividad a la sustancia aristotélica (Zubiri, 2008, 154-164). Sin embargo, es obvio en las primeras fases de su evolución intelectual, la *ousía* de Aristóteles, en los dos primeros sentidos mencionados, desempeñó un papel fundamental para la concepción que Zubiri fue elaborando de la realidad.

28 De ahí la importancia de que la realidad no sea simplemente un sentido, en lo que tenemos que diferir de Ramón Rodríguez (Rodríguez, 2009).

Démonos cuenta, además, de que el concepto de sustantividad, que Zubiri seguirá desarrollando, precisamente por tener un carácter estructural, podrá ser usado en distintas “regiones” de lo real, sin por ello llevar a cabo una especie de uniformación de tales regiones, que era la dificultad que Zubiri mencionaba en 1933 respecto a la idea de sustancia. En la estructura surgen propiedades nuevas, distintas de las propiedades de cada uno de sus elementos. Ello no obsta para que, en un momento muy posterior, Zubiri se fuera haciendo plenamente consciente de que no todos los ámbitos de lo real pueden ser conceptuados en términos de sustantividad. De ahí el papel cada vez más relevante que en su obra irán adquiriendo otros términos, como el de actualidad, que ya nos aparecían al principio de sus reflexiones filosóficas²⁹.

Por otra parte, no deja de ser interesante la cercanía de Zubiri con algunos planteamientos de Husserl, a cuyo último curso en Friburgo pudo asistir. Para Husserl, la actitud teórica de los griegos se ve estimulada por el conocimiento de un mundo en el que conviven muchos intereses prácticos diversos, y muchas interpretaciones míticas y religiosas de las cosas. Sin embargo, más allá de la diversidad de las interpretaciones, y de los intereses, los viajeros griegos hallaron un mismo mundo de hombres y de cosas que se extiende ilimitadamente (Husserl, 1989, 78-80). Husserl, en un texto de 1925, hablaba de un camino hacia la fenomenología que partiría del contraste entre la cosmovisión mítico-práctica y la cosmovisión guiada por el interés teórico. Y en esa cosmovisión teórica nos encontramos justamente la idea de la cosa como algo que precede a toda valoración e interés práctico, y que permite forjar la idea de naturaleza (Husserl, 1959, 256). La idea vuelve a aparecer en 1935, cuando Husserl presenta a los viajeros griegos descubriendo la diversidad de las naciones, con la diversidad sus tradiciones míticas, y con ello el contraste entre la representación del mundo y el mundo real (Husserl, 1976b, 332)³⁰.

Sabemos que Zubiri, en el año 1937, había escrito a Husserl, posiblemente para interesarse por la publicación en castellano de las dos primeras partes de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que habían aparecido ya en alemán en Belgrado. No conocemos el contenido de la carta de Zubiri, sino solamente la respuesta de Malvine Husserl, en la que agradece a Zubiri en nombre de su esposo “por su vivo interés por la fenomenología y por sus inteligentes reflexiones” sobre el texto publicado en Belgrado³¹. Es interesante observar que Husserl, en los textos entonces publicados de *La crisis de las ciencias europeas*, terminaba afirmando la necesidad de presentar un nuevo y

29 Algo que ha subrayado repetidamente Diego Gracia. Sobre la evolución de la actualidad en Zubiri puede verse González, 2021.

30 Se trata del texto complementario a *Krisis* sobre “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”.

31 Carta de Malvine Husserl a Zubiri del 22 de agosto de 1937, conservada en el Archivo Xavier Zubiri.

más profundo sentido del “objetivismo”, distinto del que él mismo había definido hasta entonces (Husserl, 1976b, 103). ¿En qué consistiría este más profundo sentido del objetivismo? En uno de sus últimos trabajos, del verano de 1937, publicado con los textos complementarios a *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl relacionaba explícitamente el nacimiento de la racionalidad filosófica y científica con el descubrimiento de las cosas como entes idénticos a sí mismos, que condujo a los griegos a entender el mundo como un universo de cosas idénticas, como “entes” en un nuevo sentido filosófico, más allá de sus interpretaciones tradicionales, míticas o religiosas (Husserl, 1993, 388-389). En esto, Zubiri y Husserl parecen estar muy cerca, a diferencia de Heidegger³².

6. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Cabría preguntarse si la única alternativa a la posición de Heidegger es la afirmación de la realidad frente al aparecer de la realidad, de lo presente frente al llegar a la presencia. Ciertamente, la afirmación de la cosa real, en su identidad e independencia, da mejor cuenta del nacimiento de la filosofía y de las ciencias que la afirmación “idiota” de la voluntad popular-estatal de un pueblo. Ahora bien, es necesario agregar que, ni siquiera en la perspectiva de Zubiri, la alteridad y sustantividad de lo real anula su actualización en la inteligencia. El “apriori de correlación” no es ya, si se quiere, una “relación”, pero sí una constitutiva “respectividad” en la que la realidad y la inteligencia son congéneres (Zubiri, 1981, 9-10). No sólo Zubiri ha conceptualizado la realidad a partir de una reflexión fenomenológica, en la que intervino el propio Heidegger, sino que la alteridad radical de lo real, por más que no remita a una inteligencia, sino solamente a sí misma, es una alteridad que paradójicamente acontece en la inteligencia.

Lo decisivo de la crítica de Zubiri a Heidegger no consiste en una negación del momento intelectual de la congeneridad entre intelección y realidad, ni tampoco simplemente en la afirmación zubiriana de la realidad como un *prius* a la intelección, paradójicamente dado en la misma intelección. Lo decisivo de la crítica de Zubiri estriba más bien en haber puesto esta respectividad entre inteligencia y realidad en *un nivel tan radical* que no deja lugar para la que la realidad misma pueda ser puesta en función de las construcciones de sentido, ya sean individuales o sociales, personales o políticas. Todas las construcciones de sentido, por inexorables que sean, presuponen un estrato estructuralmente previo de realidad, al que quedan constitutivamente remitidas en su pretensión de verdad. Por eso, aunque Zubiri no es un moderno, ni su filosofía es un

32 Sin embargo, para Zubiri, la realidad no podría considerarse nunca simplemente como un sentido constituido para la subjetividad. De ahí posiblemente su propia renuncia a considerar su filosofía como una fenomenología.

racionalismo ni un idealismo, no por ello su propuesta corta amarras con los ideales de conocimiento y de libertad propios de la ilustración. Tal vez se podría pensar que, a lo que apunta su filosofía no es a una simple post-modernidad, sino a una ilustración posmoderna.

Ello no obsta para que haya que pensar si hay un déficit ético en la filosofía de Zubiri. ¿Se trata simplemente de una falta de interés de Zubiri por el asunto, o de una falta de tiempo para desarrollar ese tipo de reflexiones? ¿O hay en las estructuras básicas de su filosofía una cierta opacidad para para la ética? ¿Es la facticidad de la realidad (Zubiri, 2016, 292) algo que puede impedir las consideraciones éticas en la misma medida en que lo pudiera hacer la referencia de Heidegger a la facticidad de la existencia? Las cosas ciertamente no son tan claras. Ya mencionamos lo excepcional de la persona para Zubiri. Además, lo ético, desde la filosofía de Zubiri, se puede abordar desde el *bonum* como transcendental de la realidad, en sentido de que toda intelección está estructuralmente vinculada a la volición, la cual transcurre en el ámbito transcendental de lo real (Zubiri, 1992). O se puede pensar que la realidad, por su apertura transcendental, determina un ámbito primario de comunicación interpersonal, estructuralmente anterior al diálogo. También se puede esbozar, desde la filosofía de Zubiri, una cierta ética del saber, de modo que el único patetismo autorizado para el filósofo sería la monotonía de la realidad escueta (Zubiri, 2017, 14, 301). Con esto no tenemos todavía una ética material, con contenidos determinados. Tampoco Zubiri parece haberla pensado así (Zubiri, 1998, 343-340). De ahí que la realidad quede abierta a la construcción histórica de valores (Gracia, 2013).

Todo ello, con ser importante, no es tal vez la única forma de enfocar el asunto. Se podría aducir que la realidad, precisamente por su alteridad radical respecto a los actos en los que se actualiza, abre paradójicamente el ámbito mismo de los actos, no solamente para liberar un momento humano inexorablemente distinto de las cosas reales, sino también para posibilitar de los actos compartidos (González, 2013). Los actos humanos, no siendo ellos mismos “dictadores” de lo que sea la realidad, son sin embargo distintos de las cosas, y se evaden a la pretensión de ser tratados como cosas. En ese sentido, los actos no son un *factum* real ni un *factum* existencial, sino más bien el momento radical del surgir de todo *factum*, pues en definitiva todo lo “hecho” remite a un *agere* primordial y radical. No es el hacer de algún tipo de acción, sino devenir radical como mero surgir de las cosas. Si se quiere hablar heideggerianamente de “acontecer”, habría que decir que, con los actos, nos encontramos en un acontecimiento irrenunciablemente humano, aunque no sea ni subjetividad, ni proyecto existencial, ni voluntarismo político. Un acontecer (*ad-con-ting-esc-ere*) que, paradójicamente, no consiste en ningún tipo de apropiación, sino en el surgir sentiente de lo radicalmente otro. El surgir así entendido tendría entonces una dimensión constitutivamente ética, pues estaríamos ante un bien más

originario que el bien de cualquier realidad, ante un bien que se comunica radicalmente en los actos compartidos, y a partir del cual cabe preguntarse por el “per-sonar” de las personas y por la paradoja del infinito surgir.

Todo ello nos llevaría muy lejos, y no es ahora nuestro tema. Heidegger citaba a Paul Valéry, para recordar que, cuando no se puede atacar al pensamiento, se ataca al pensador (Heidegger, 1969). Zubiri, a diferencia de tantos otros, se ha concentrado en el pensamiento mismo de Heidegger. Y, lejos de considerar ese pensamiento desde fuera, como una especie de malentendido global, Zubiri ha hecho frente a su desafío, y ha respondido desde las coordinadas más íntimas del mismo, sin quedar atrapado por una de las mentes más brillantes, y más fatales, del siglo pasado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLANCO, Ignacio, y CARRIAZO, José Ramón, “Santander 1932-1933. Misión de una universidad estival”, *Revista de estudios orteguianos*, 12/13, 2006, 59-92.
- CABALLERO BONO, José Luis, “Zubiri en la política: la conferencia sobre la nueva España”, *Pensamiento*, 69, 2013, 465-477.
- CASTRO, Carmen, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga: Edinford, 1992.
- COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus, 2006.
- DI CESARE, Donatella, *Heidegger e gli ebrei*, Torino: Bollati Boringhieri editore, 2014.
- FARÍAS, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: Muchnik, 1989.
- GONZÁLEZ, Antonio, “El eslabón aristotélico”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXXV, 2008, 5-36.
- GONZÁLEZ, Antonio, “La diferencia específica”, *Revista Λόγος*, 6, 2013, 9-38.
- _____, “Estructura dinámica de la actualidad”, en *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 21, 2021, 37-73.
- _____, “El surgimiento de la realidad. Zubiri antes de su encuentro con Heidegger”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 18, 2023, 67-99.
- GRACIA, Diego, *Valor y precio*, Madrid: Triacastella, 2013.
- HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, 3ª ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.
- HAFFNER, Sebastian, *Anmerkungen zu Hitler*, Frankfurt am Main: Fischer, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1976.
- _____, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, “Entretien avec Martin Heidegger”, por Jean-Michel Palmier et Frédéric de Towarnicki, en *L'Express*, 954, 1969.

- _____, “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915)”, en *Gesamtausgabe*, vol. 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, 189-412.
- _____, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, en *Gesamtausgabe*, vol. 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____, *Identität und Differenz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 94, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014a.
- _____, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 96, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014b.
- HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en *Husserliana VIII*, Den Haag: Martinus Nijhof, 1959.
- _____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana III/1*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976a.
- _____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, en *Husserliana VI*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.
- _____, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, en *Husserliana XXVII*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- _____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, en *Husserliana XXIX*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme”, *Esprit*, 26, 1934, 27-41.
- LUKÁCS, György, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 2ª edición, Barcelona: Grijalbo, 1968.
- PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- QUESADA, Julio, *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- RODRÍGUEZ, Ramón, “Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?”, en Martin HEIDEGGER, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, Madrid: Tecnos, 1989, IX-XLIX.
- _____, “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, en Antonio PINTOR-RAMOS (ed.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2009, 261-280.
- TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: de Gruyter, 1967.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1981.
- _____, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1992.
- _____, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1994.

- _____, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1995.
- _____, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1998.
- _____, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1999.
- _____, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2002.
- _____, *Cursos universitarios*, volumen 1, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2007.
- _____, *Sobre la esencia*, nueva edición, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2008.
- _____, “Filosofía del pragmatismo”, en PINTOR-RAMOS, Antonio (ed.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009a.
- _____, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2009b.
- _____, *Cursos Universitarios*, volumen 2, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2010.
- _____, *Estructura de la metafísica*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2016.
- _____, *Sobre la religión*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2017.