

## **“En torno al problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri**

Ricardo Espinoza Lolas  
*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*  
*Valparaíso, Chile*

### **Abstract**

The present article investigates the keys that facilitated the profound change in Zubiri's thought with respect to the problem of God, utilizing his recently published biography. We come to realize that Zubiri's crisis, which occurred when he was very young, expresses the failure in a way of an entire horizon of philosophical understanding that stretches from the Greeks to the present time. This failure has led to the result that man—who is actually in reality—no longer truly understands himself, and with that failure the world loses all meaning and becomes inessential. Man has continued to lurch amid the things of the world and in this way God, if He exists, has turned into the great unknown that exceeds us, even in the very character of objectivity where everything acquires its meaning, including man. However, none of these conceptions radically thinks about God as a problem. Zubiri had to sojourn in Freiburg in order to advance not only with respect to philosophy, but in respect to life itself; his faith was strengthened thanks to Heidegger..

### **Resumen**

El presente artículo busca indagar, en la biografía de Zubiri recién publicada, cuáles fueron las claves que posibilitaron en él su cambio más profundo en torno al problema de Dios. Y en esto nos daremos cuenta de que la crisis de Zubiri, cuando era muy joven, expresa el fracaso mismo de todo un modo, de un horizonte de comprensión filosófica que arrastra al hombre desde los griegos a la actualidad. Tal fracaso ha llevado a que el hombre que está en la realidad ya no se comprenda verdaderamente y con ello el mundo pierde toda significación y se vuelve inessential. El hombre se ha quedado dando tumbos en medio de las cosas y en esto mismo Dios, si lo hay, se nos ha vuelto ya en el gran extraño que nos excede, ya en el carácter mismo de la objetividad donde todo cobra sentido, incluso el hombre. Sin embargo, ninguna de estas concepciones piensan radicalmente a Dios como problema. Zubiri necesitó transitar por Freiburg para salir adelante no solamente en lo que respecta a la filosofía, sino en lo más propio de su vida; su fe se fortaleció gracias a Heidegger..

### **I. Introducción**

Gracias a la excelente y renovada biografía de Zubiri titulada: *Xavier Zubiri. La soledad sonora* de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens los estudios zubirianos cambiarán y de hecho ya lo están haciendo; ya no es lo mismo afirmar lo que se decía cuando se interpretaba la filosofía de Zubiri sin saber varios asuntos fundamentales de la vida del pensador. Muchos estu-

dios han envejecido, otros nos parecen errados en sus orientaciones, algunos radicalmente equivocados y otros superficiales. Por lo general, se empezaba a estudiar el pensamiento de Zubiri desde su primer libro *Naturaleza, Historia, Dios* (libro que es una compilación realizada por el propio autor de distintos trabajos suyos entre los años 1933-1944); tal libro fue publicado en 1944 cuando el filósofo ya tenía unos 45 años de edad.

La Biografía de Zubiri constituye en sí misma un antes y un después para la investigación seria del autor; algo similar a lo que aconteció con la biografía de Descartes, de Nietzsche, de Heidegger y en especial eso sucede con los grandes autores. Por fin podemos saber o confirmar lo que ya intuíamos de Zubiri, a través de nuestros estudios, en lo más propio de su vida y en particular a lo sucedido antes de la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*, pues esto era fundamental, ya que ahí, más que por lo anecdótico de una vida personal, se fraguó el pensamiento filosófico maduro del autor.

Un tema, por ejemplo, que es fundamental en Zubiri (y en cierto sentido el único tema que enraiza todo su pensamiento) a lo largo de su vida como filósofo es el tema de Dios, ya que este tema atraviesa toda su obra y preocupación a lo largo de décadas. Se han publicado varios inéditos del pensador español que son estudios en torno al problema de Dios (incluso se ha identificado a Zubiri como un filósofo de las religiones o, simplemente como un filósofo “cristiano”); se han realizado muchos artículos, monografías, libros, etc. de distintos estudiosos que investigan el pensamiento de Zubiri en torno al fenómeno religioso, pero solamente ahora nos podemos hacer cargo de la génesis misma de este problema; y en ello creemos que las siguientes palabras tan sentidas y vividas de un joven filósofo español de 23 años de edad pueden ser buen modelo para comenzar a repensar lo más propio de este pensamiento:

El Evangelio toma ante la vida presente una actitud de desprecio para no mirar más que a la vida futura. Se nos pone como modelo a Jesús, y hay que tener un poco de buena voluntad para creer que aprecia la vida presente quien dice que no tiene donde recostar su cabeza. Lógicamente interpretado, el Evangelio tiende a hacer del mundo una cartuja en la que los habitantes esperan el advenimiento de la vida futura. La concepción de la vida debe ser la contraria. Se la debe con-

siderar como el gran bien que por el momento poseemos, y nuestro primer imperativo es desarrollar positivamente esta vida. Una cartuja es en el fondo un acto de fe en el budismo. La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente<sup>1</sup>.

Estas palabras pueden dejar perplejos a muchos que filosofan en estos tiempos, pues al parecer “Dios” ya no es tema para el pensamiento, menos un “problema” que conmueva toda nuestra existencia. Además, pueden sonar estas frases como palabras de un Nietzsche (de su última etapa), pero están dichas por Zubiri en su juventud; escritas en una extensa carta autobiográfica el día 19 de marzo de 1922. Son palabras que surgen del corazón mismo del pensador y pueden sonar tan extrañas para muchos que se acercaron a la obra de Zubiri desde *Naturaleza, Historia, Dios*, esto es, desde una obra que fue publicada en 1944 y bajo un horizonte ontológico heideggeriano. Es decir a 22 años después de esas palabras del joven filósofo. Y si pensamos en esos lectores, que son muchos, que han llegado en estos últimos años a estudiar a Zubiri desde el horizonte abierto por su gran trilogía de la inteligencia titulada: *Inteligencia sentiente* (1980-1983); para ellos les puede sonar absolutamente extraño esas “añejas” palabras del filósofo de la actualidad, de la formalidad de realidad. En estos últimos textos se puede ver que explícitamente no aparece Dios, ni como problema.

A Zubiri a lo largo de las décadas ya en España, ya en Latinoamérica se le ha leído de múltiples formas. Unas veces como neoescolástico, otras como fenomenólogo, otras como heideggeriano, algunas veces como filósofo de las ciencias, otras como filósofo de las religiones, unas como “el” discípulo de Ortega, otras como “el” maestro de Ellacuría, unas como filósofo “cristiano”, otras como un “metafísico”, etc., etc. Ahora creemos que también es legítimo leer a Zubiri como “nietzscheano”; en cierta forma, Zubiri es otro filósofo del

martillo:

En su juventud, Zubiri recitaba de memoria en alemán, como jaculatorias antes de una larga travesía, fragmentos de la obra de Nietzsche *Así habló Zaratustra*. Al final de su singladura, en los últimos años de su vida, le gustaba declamar solemne las primeras líneas del libro: ‘Yo estoy saciado de sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel y tengo necesidad de manos que se extiendan. ¡Bendice, oh Sol, la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias’<sup>2</sup>.

Zubiri vivió “en torno al problema de Dios”, al igual que Nietzsche. Al igual que todo una pléyade de pensadores europeos en una época de cambios absolutamente vertiginosos; desde el siglo XIX al XX el hombre se vuelve en un “tránsito”, un tránsito por el “ocaso” del siglo. Desde Nietzsche (y tendríamos que pensar en esos dos gigantes del pensamiento que lo precedieron que fueron Schelling y Hegel) a Heidegger, pasando por Kierkegaard, Marx, Dilthey, Bergson, Unamuno, Freud, etc., etc., Dios era sentido como el problema de Dios. Un problema que constituía las entrañas mismas de Europa. Ya con Nietzsche sabíamos que ni la metafísica ni la teoría del conocimiento podían ser lo que fueron por tantos siglos. La filosofía no se dejaba atrapar en categorías metafísicas de ninguna especie, puesto que la realidad ya no podría ser pensada nunca más desde un rasgo puntual, sincrónico, vacío, unilateral, un rasgo como si estuviera por fuera de la propia realidad, una realidad dinámica, en devenir, que fluye, histórica, en libertad y a veces caótica, una realidad que atraviesa todos los referentes: los realismos, los idealismos se desmoronaban a finales del siglo XIX, y con ellos se desmoronaba toda una cosmovisión, todo un modo de entender las cosas.

Pero tampoco la realidad podía ser dicha de un modo en que ella misma queda-

ba escindida y en tal escisión se levantaba la dualidad de lo sensible que buscaba ser juzgada y en ello sintetizada por algún carácter de aparente universalidad; un decir, que en verdad, no tocaba a la cosa misma, pues se colocaba metodológica y críticamente por fuera de ella a dictar lo que ella era o, lo que de ella debíamos esperar o, lo que ella tenía que ser para el hombre, etc. ¡Esto ya no es posible!... La gran crítica nietzscheana se lo había llevado todo. Pero ¿qué le quedaba al europeo? ¿Un mero “positivismo” como la única herramienta con lo cual se pueden levantar las ciencias sociales? ¿Era el positivismo ese “Gallo” que nos despertaría o por el contrario nos hundiría más y más en el abismo? El positivismo, como ya lo sabemos, no era nada más y nada menos que una “relación de medida”, una regla que permitía medir al hombre; y como para medir, utilizando la regla, siempre se necesitan dos: el hombre se volvía en el duplo sujeto-objeto; y nacía la “realidad” como eso que “está ahí ante” el sujeto fuente de toda medición, de todo conocimiento; la realidad, así escindida, se volvía en objeto de cuantificación y, por ende, funcionaba como el horizonte de objetivación en donde el hombre experimenta lo que es. Sin embargo, esto era la antípoda misma del propio Nietzsche en su crítica radical a la civilización occidental. Todo era platonismo o, si se quiere, platonismo vulgar, es decir, cristianismo; en el fondo, nihilismo, voluntad de nada, de negación de la vida, de la vida inmanente, en el propio presente, con su Sí que la afirma incluso en el No del dolor. En Nietzsche no hay positivismo alguno, no hay “relación de medida”.

¿Cómo es posible pensar filosóficamente después de Nietzsche? ¿Cómo es posible la filosofía después de Nietzsche? ¿Cómo es posible la metafísica? ¿Cómo la teoría del conocimiento? ¿Cómo es posible el tema de Dios? En definitiva, ¿cómo es posible pensar el problema de Dios sin positivismo desde ese horizonte “bruscamente” esculpido por el martillo nietzscheano?

Nietzsche señalaba que solamente cree-

ría en un “dios bailarín”; tras ese tipo de Dios anda Zubiri caminando de modo muy errático.

## II. El joven filósofo-sacerdote

Este joven filósofo, que ha llegado a Madrid, que todavía no cumple los 24 años y que está ordenado como sacerdote es Zubiri. El extracto que inicia nuestro texto en la Introducción está tomado de una larga carta de 13 folios que Zubiri envió al Obispo de Madrid don Leonardo Eijo y Garay el día 19 de marzo de 1922. El motivo de la carta, en síntesis, es buscar la comprensión del monseñor antes las graves acusaciones que se han vertido sobre él (de un amigo-discípulo), acusaciones que han llevado al Obispo a excomulgar a Zubiri, pues sus herejías son de las más graves (no se podía ser un creyente y un modernista a la vez); la carta cuenta su propia e íntima vida y señala el calvario que ha sido para él cargar con la cruz de su propia fe en tiempos que la duda lo corroe y en tiempos que la deuda hacia sus padres y su sociedad le impide rectificar el camino (como debiera haberlo hecho desde muy joven).

¿Por qué Zubiri no puede creer de buena fe en Jesús? ¿Para qué filósofos creyentes en tiempos de sordo ateísmo?

Se nos pone como modelo a Jesús, y hay que tener un poco de buena voluntad para creer que aprecia la vida presente quien dice que no tiene donde recostar su cabeza.

¿Por qué el testimonio de sus padres no son fundamentos para fortalecer la propia fe de Zubiri? ¿En qué ha fallado la enseñanza de Zubiri a lo largo de los años que en el fondo no han permitido que él pueda creer? ¿Por qué Zubiri no puede estar en paz consigo mismo mientras no esté en paz con la realidad? ¿Es la filosofía la que sembró la duda en el sacerdote español? ¿Fue Kant? ¿El modernismo? ¿Su propia debilidad de carácter para enfrentar a sus padres, amigos, etc.?

Si damos por hecho la buena fe, que siempre por lo demás debemos dar como

hecho para entender e interpretar acabadamente a un autor (y a lo que sea), de las palabras de Zubiri. Y si creemos que realmente él quiere creer pero no puede, y se siente como un muerto en vida, pero sin las fuerzas de enmendar su vida radicalmente por el temor de no poder enfrentar ni a sus padres, ni a su sociedad y sobre todo a sí mismo, entonces quedémonos en lo dicho anteriormente en esta carta y tomemos la primera sentencia del texto:

El Evangelio toma ante la vida presente una actitud de desprecio para no mirar más que a la vida futura.

Y ahora tengamos presente la última sentencia de ese extracto de la carta:

La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente.

Si leemos con calma y serenamente, ¿no vemos el espíritu de Nietzsche en estas palabras? Nietzsche, al final de su vida cuando ya estaba dejando el mundo de la cordura, nos decía con fría claridad:

¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrando en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida<sup>3</sup>.

Y a veces con vehemencia nos señalaba:

“El concepto de Dios –Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu – es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evaluación descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transformación y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del ‘más acá’, de toda mentira del ‘más allá’! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!<sup>4</sup>.

¿Cómo es posible pensar después de Nietzsche y en esa Europa en tránsito, en camino hacia ningún lugar? ¿Cómo ese Dios-Nada, negador de la vida, anti-vida puede enraizar al hombre? ¿Cómo ese Dios sustancia, concepto que funciona como el conocimiento que nos juzga y que se juzga a sí mismo nos puede indicar algo a nosotros? ¿Cómo un Dios construido como sustancia desde el juicio se nos puede volver en un problema? ¿Cómo ese Dios positivo, esto es, horizonte de objetividad, trama de nihilidad, relación de medida de todo lo que hay puede indicarnos hacia donde transitamos? ¿Cómo es posible el hombre, cualquier hombre, Zubiri en Europa a comienzos del siglo XX? ¿Cómo es posible el hombre y el mundo a comienzos del siglo XX? En definitiva, ¿cómo es posible Dios? ¿Un Dios que no me sea indiferente, friamente indiferente?

Zubiri es muy claro cuando señala tajantemente que al ser ordenado sacerdote el 21 de septiembre de 1921 sentía el paso de la nada por su vida; ésta se vaciaba:

Nunca he sentido mayor indiferencia que ese día<sup>5</sup>.

¿Cómo es posible no sentir más esa indiferencia que suena casi de tipo sartreana? Es posible simplemente como “problema”, pero cómo se piensa el problema si nos hemos quedado sin nuestros “utensilios conceptuales” que hemos utilizado por siglos para pensar las cosas. Estamos en aporía, Zubiri estaba en existencial aporía. No podía salir del abismo. No encontraba la salida. La creyó ver en Kant, en los modernistas, en las ciencias sociales (en especial francesas), en Ortega, en las ciencias naturales, en sus infatigables y numeroso estudios siendo muy joven, pero, en verdad, no encontraba la salida. Creemos que “En torno al problema de Dios”, el artículo de 1935, fue la salida. Antes del tema de la realidad, estaba el tema del hombre, de un hombre que está en el mundo (*In-der-Welt-sein*), pero que está siendo en el mundo porque está implantado en él (esta inflexión del pensamiento de Heidegger es la gran contribución de Zubi-

ri: no solamente se está en el mundo sin que para estarlo precisamente se debe ya estar implantado en él):

El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como un problema científico o vital, algo que en última instancia podría o no ser planteado, sino que es un problema *planteado* ya en el hombre por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia<sup>6</sup>.

En cierta forma, Zubiri de la mano de Heidegger salió del túnel. Un túnel que ni el propio Heidegger vio claramente. Y que a él mismo lo sumergió por años. Zubiri sale tempranamente del túnel de la mano de Heidegger, pero Heidegger no se pudo dar la mano a sí mismo para salir. Pero ese es otro asunto a estudiar. “En torno al problema de Dios” fue la salida, es decir, la religación fue la salida y de allí su filosofía de la realidad en tanto sustantividad (no sustancia) y en tanto inteligencia sentiente (no juicio).

Zubiri estaba en crisis permanente de fe; pero su crisis no es solamente su crisis personal, ésta es el reflejo individual, social e histórico de una Crisis, de una crisis que toca a Europa ya en 1922; crisis de posguerra, de pos-siglo, de pos-positivismo, esto es, de pos historicismo y psicologismo desde la mano del método científico. Una crisis que toca muy hondo al ser humano, así como lo tocaba a él mismo, pues lo pone en cuestión en lo más radical de su realidad. Una realidad que no se deja categorizar en el horizonte de la sustancia y que no se deja decir desde el logos apofántico. Ni el pensamiento de Aristóteles ni el pensamiento de Kant, en todas sus modalidades y caras a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pueden dar con la realidad; ¡Ya no! Todo eso ha sido como ha dicho Nietzsche la “Historia de un Error”. Y, entonces, nos hemos quedado en aporía, pues cómo podemos hablar del hombre, cómo del mundo y en definitiva cómo de Dios. Dios no tiene que tener nada que ver ni con la sustancia ni con el juicio. Si hay Dios, si se da Dios, si

acontece la experiencia Dios, si se apropia Dios en cada uno de nosotros dejando al hombre en lo más propio de sí, esto es, en su libertad que lo constituye estando mortalmente en el mundo, entonces no podemos nombrarlo desde el horizonte ni del realismo ni del idealismo. Dios no puede ser ningún tipo de ente, de cosa, de objeto que “esté ahí” ante nosotros. Ante “eso” es imposible creer. ¿Quién cree en un Dios de la objetividad que se dé como horizonte de inteligibilidad para que el hombre se vuelva hombre? Pero tampoco Dios puede ser un fondo oscuro, que esté como lo que no se puede sentir y que se postula desde el fideísmo de algo necesario, que todo lo inunda, por ser lo de suyo inefable y excedente del hombre. Luego ¿cómo pensar a Dios, si lo hay, si se da, allende la sustancia, allende el juicio? Esta fue la tarea de Zubiri a lo largo de su vida:

Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades. [...] La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica<sup>7</sup>.

Estas palabras las pronunció Zubiri, con casi 85 años, el 15 de mayo de 1983 para la presentación de los libros *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Ya había pasado unos sesenta y dos años de la carta de Zubiri al obispo de Madrid Eijo y Garay. Y después de tanto tiempo ¿qué había sido lo que dio con cierta serenidad a este espíritu en permanente crisis llamado Xavier Zubiri? Lo que sucedió, dicho de forma tajante y clara, fue lo que se sintetizó, se plasmó por primera vez en el artículo “Entorno al problema de Dios” de 1935 en *Revista de Occidente*. Desde este problema pudo luego liberarse tanto de la sustancia como del juicio.

Si la vida intelectual de Zubiri acontecía dinámicamente como liberación, en-

tonces ¿de qué se liberaba? ¿Cuál era la liberación? ¿Cómo acontecía esto? No es poco liberarse del carácter de sustancia, pues éste tiene tal carga semántica depositada a lo largo de los siglos que se volvía casi en una tarea titánica. ¿Cómo pensar sin el carácter sustancial? ¡Esa era la tarea más difícil!... Y el otro problema tan o más radical que el de la sustancia era ¿cómo pensar? ¿Cómo pensar de un modo no judicativo? ¿Es posible pensar sin juzgar y en ello no buscar el conocimiento que necesita ser fundamentado? Así es como Zubiri vivía aislado y en constante problematidad a lo largo de toda su vida.

### III. En torno al problema del problema

Mis ideas cada vez más inclinadas a lo que pudiéramos llamar el borde de lo admisible, colocaban mi espíritu en crisis continua<sup>8</sup>.

El espíritu de Zubiri vive en crisis permanente. ¿Por qué? Son sus ideas las que lo llevan de un lado para otro; las ideas más propias de este joven sacerdote lo están destrozando, esto es, su talante netamente filosófico (talante que les cuesta entender a algunos críticos de Zubiri a la hora de leer ciertos aspectos de la vida personal del autor). La problematidad de sus ideas irrumpe en su vida. Pero ¿qué es el carácter de “problema”? ¿En qué consiste lo “problemático”? Lo dice claramente en ese bello trabajo de 1933 “Sobre el problema de la filosofía”, publicado en dos números de *Revista de Occidente* (115 y 118). Este trabajo está en clave eminentemente heideggeriana, pero con tintes muy propios de este joven filósofo:

El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido, aun tiempo, las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a ‘ver’ y ‘entender’. Sólo cuando ha comenzado a ver y a entender ha podido tropezar con algo que ‘no se ve bien’. Lo oculto, lo encubierto, en cuanto tal, sólo es po-

sible dentro de un campo visual, y sólo entonces puede el hombre proponerse ‘verlo bien’, al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque *limita*, *encubre*, y porque encubre, puede hacer *des-cubiri*, esto es, llegar a la verdad, a la *aletheia*. Sólo entonces puede el objeto presentarse como ‘nuevo’, como ‘difícilmente’ compatible con los demás, como ‘contradictorio’ consigo mismo: es la contradicción que hay en *verlo*, sin *verlo*; en *verlo* cubierto por los demás. Así es posible el ‘problema’; así es posible que algo sea problema para una época<sup>9</sup>.

Este texto aunque no lo nombre Zubiri está pensado íntegramente desde Heidegger. Y no solamente desde *Sein und Zeit* de 1927, sino que creemos que está pensado desde el curso que Zubiri tomó de Heidegger entre 1928-1929 titulado: *Introducción a la filosofía*<sup>10</sup>. Pues es allí donde Heidegger empieza ya a trabajar en su *Kehre*, ante sus propios alumnos y amigos, y para ello tiene que dar un “paso atrás” en el mismo análisis existencial del *Dasein*. No es suficiente solamente describir al *Dasein* como existente, esto es, como siendo en el mundo mortalmente (*Sein und Zeit*); sino lo que se tiene que pensar es el horizonte mismo del tiempo en donde se da el *Dasein* únicamente como siendo en el mundo (no olvidemos que la Tercera Sección, titulada *Tiempo y ser*, de la Primera Parte de *Ser y tiempo* Heidegger nunca llegó a escribirla, no lo podía hacer desde el análisis existencial; y en ella era, en esta Tercera Sección, donde se cumplía desde el inicio de la Primera Parte la orientación que constituía al libro mismo). La Primera Parte de *Ser y tiempo* se titula: “La interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”. Lo único que está en el libro de Heidegger, libro inconcluso, esto nunca lo podemos olvidar cuando analizamos esta gran obra, es “La interpretación del *Dasein* por la temporeidad” (como estar en el mundo y

como mortal), pero “La explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” que corresponde a la Tercera Sección fue lo que no se escribió y era lo más decisivo.

Sin embargo, ¿cómo pensar esto que de inmediato se nos olvida, se nos oscurece, se nos vuelve opaco, se encubre por el mero hecho de estar siendo en el mundo? El paso atrás comenzó siendo por el tema de la verdad (de allí la célebre conferencia de Heidegger: *De la esencia de la verdad* y todos los estudios acerca de la verdad que realizó en la década del 30); el *Dasein* existe nos dice en el parágrafo 12 de *Sein und Zeit*:

El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe<sup>11</sup>.

Pero existe porque de antemano el *Dasein* está a la luz de la verdad; es ella la que eminentemente existe; ella es formalmente pura salida, pero en tanto que tal se encubre. Véase, por ejemplo, el excelente Capítulo Tercero de *Introducción a la filosofía* titulado: “Verdad y Ser. De la esencia original de la verdad como desocultamiento”<sup>12</sup>.

Creemos que Zubiri entendió brillantemente el giro heideggeriano; incluso más, asistió a él y lo vio en los propios cursos del filósofo alemán. Es por eso que creemos que Zubiri le puso una nota al pie a este pasaje de la verdad y el problema en “Sobre el problema de la filosofía”. La nota dice:

De este sentido de la verdad como descubrimiento ha hecho Heidegger el centro sistemático de toda su ontología, tal como se halla ya desarrollada (en forma muy amplia, bien que aún incompleta), en *Sein und Zeit*, 1927, pp. 212-230. Su pensamiento puede resumirse así: La verdad ‘existe’<sup>13</sup>.

Zubiri en esta nota se refiere obviamente al brillante parágrafo 44 de *Sein und Zeit*

(lo cita por su propia edición alemana que tenía<sup>14</sup>): *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*. Es el parágrafo de la verdad como *aletheia*, donde Heidegger comienza a señalar ese momento radical que tiene la verdad que en su mostrarse se oculta. Pero si nos damos cuenta con detención, lo dicho por Zubiri es su propia interpretación de lo que está sucediendo con el pensamiento heideggeriano; más que una mera constatación de cierto pasaje de *Sein und Zeit* (el pasaje “en torno al problema de la verdad”), pues en tal pasaje no se dice del todo lo que indica el pensador español, pero sí en el curso de 1928-1929 *Introducción a la filosofía* podemos ver cómo Heidegger está realizando un esfuerzo titánico de pensar desde el análisis existencial de *Sein und Zeit* algo, que en el fondo, no se deja pensar en ese tipo de análisis; pues es “problemático” pensarlo así. En este curso es el propio Heidegger el que señala que:

La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz*, existir, y ésta es la forma en que (o como) algo así como existencia o *Dasein* es<sup>15</sup>.

Este texto que es fundamental para nuestra interpretación pareciera que es de Zubiri, pero es de Heidegger. Y creemos que cuando Zubiri asiste a este curso ya tuvo todo lo necesario para comenzar a gestar su propia filosofía. Es Heidegger el que está pensando desde el giro hacia el propio fundamento que da al *Dasein* su carácter de existencia; Zubiri dirá implanta a la existencia (la religación).

De allí que Heidegger vea como necesaria la “destrucción de la historia de la filosofía”, que parte con la propia destrucción de *Sein und Zeit*, como único medio posible para dar un “salto” (*Sprung*) de otro modo a un pensamiento radicalmente distinto, a veces lo llama poético, como única salida viable a la aporía misma de la escritura que paralizó desde dentro de sí misma a *Sein und Zeit*. Heidegger asistía con su propio libro en la medida que trabajaba en él a los límites mismos del pensar occidental, por lo menos eso es lo que piensa él del pensamiento que se intentó abrir en su

libro ya célebre, pero que fracasó en su intento.

Y si nos percatamos, aquí ya radica qué es pensar “en torno al problema...”, es el nuevo modo de pensar que interroga en repetición (*Wiederholung*), cuando la fenomenología ya no puede más, se tiene que repetir la experiencia originaria, pero cómo se hace esto, repensando históricamente la verdad misma, pero la verdad no es algo que porta ciertos contenidos más o menos “profundos”; la verdad no es ninguna tabla de normas originarias y eternas. La verdad está pensada en su radicalidad como desvelamiento. Por esto se dice tajantemente: la verdad existe, existe como historia del ser, historia de envío, de modos de ser. No es que lo dicho en *Sein und Zeit* sea erróneo, nunca se ha dicho eso sino que es inesencial. Es todavía “onto-teología”. Pues el *Dasein* existe porque la verdad existe. Heidegger lo muestra así en el curso de 1928-1929, lo muestra de modo interrogativo:

Y, ¿qué clase de acontecimiento tiene que producirse, es decir, qué es lo que pasa, qué es lo que tiene que pasar, para que el ente venga a parar en un ocultamiento, venga a quedar oculto?, ¿en qué forma ‘es’ este ocultamiento del ente, con el que tiene que pelear todo conocimiento en tanto hallazgo de la verdad, en tanto que descubrimiento del no-ocultamiento, es decir, en tanto que descubrimiento del quedar algo desoculto, es decir, en tanto que poner al descubierto el no ocultamiento, en tanto que descubrir un no ocultamiento?<sup>16</sup>.

Heidegger ha dado el paso atrás, hacia la verdad misma que en su verdadear da al *Dasein* su estar en el mundo. Y este desplazamiento dinámico del *Dasein* desde su estar en el mundo a su verdad es lo que mienta toda esta dialéctica de lo claro-oscuro, del encubrimiento-desvelamiento del problema. Problema es el nombre mismo como se siente la aporía misma de la verdad en su movimiento retráctil (*Vorhaltenheit*), que como existe, como se da, se cubre en razón de dar al *Dasein* su pro-



pio ser, su estar en el mundo como mortal.

Problema y verdad son dos nombres para nombrar ese paso atrás en el *Dasein* mismo, de este Heidegger que gira sobre sí mismo; es un paso si se quiere a su fundamentación que de algún modo está sentida en el instante mismo que se está en el mundo siendo. Y este es el carácter problemático de la verdad que tiene totalmente “perturbado” a Zubiri. Lo tiene casi en el delirio, en el dolor permanente. ¿Cómo pensar después de la crítica nietzscheana y sin sustancia ni juicio? ¡Aquí ya lo vemos con claridad! En se carácter de problema se mienta la verdad en lenguaje de este Heidegger, Zubiri allí mismo ve a Dios. Pero ya no es un Dios que se dice como sustancia y en un decir judicativo que funciona como *Deus ex machina* para todos los sistemas filosóficos; sino un dios-experiencia, un dios-verdad, un dios-problema. “En torno al problema”, es en torno al problema de la verdad, en torno al problema de Dios. Y pensar en torno al problema de Dios es repensar, repetir la experiencia originaria de fundamentación del hombre. El hombre no solamente está arrojado en el mundo sino que tiene que estarlo, esto es, está implantado en el mundo tendiendo que estar en él. Aquí Zubiri ha visto la salida, de la mano de Heidegger, como lo hemos dicho, se ha dado cuenta de que la puerta ha estado siempre abierta, pero no la había visto (ese es el carácter de verdad, de un Dios que se da como lo que está en la implantación, esto es, lo problemático).

Luego tenemos que “entorno al problema...” es el modo mismo de pensar que ya no es el de Husserl y su fenomenología, sino que es de este Heidegger en su propia crisis que vive en Freiburg (que ya venía de muy joven y se acentúa en Marburg y que podemos en ciertos aspectos ver como similar a la de Zubiri; en cuanto “al problema de Dios”). Y este modo de pensar, que es en torno al problema, de inmediato lanza al hombre a un detrás de sí mismo, por decirlo de alguna manera, y ese detrás de sí mismo mienta la verdad, y allí mismo ve Zubiri la posibilidad radical de interro-

gación por Dios. Como lo plenario mismo que está siendo en la implantación del hombre que existe. Si pensar es pensar en tanto en torno al problema, ese pensar piensa en torno al problema de la verdad en Heidegger y en Dios en Zubiri. Y esto mismo es la religación:

El problema de Dios es el problema de la religación<sup>17</sup>.

Creemos que la religación es, si se quiere, la primera idea filosófica de Zubiri en su madurez (cuando publica el artículo en el año 1935, Zubiri tiene 36 años); una idea que atraviesa toda su vida, ya que de allí se pensará la realidad como formalidad y la inteligencia como actualidad más adelante. Y desde esta idea matriz que es la religación, que nace desde “aguas propiamente heideggerianas” de pensamiento, es como Zubiri deja la crisis (su crisis personal); ahora puede estar en paz consigo mismo mismo, con su mundo, y puede después sinceramente creer en Dios. Pues:

El hombre no sólo no es nada sin cosas [Heidegger de *Sein und Zeit* de 1927], sino que por sí mismo no ‘es’. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que la hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas [aquí también esta presente Ortega] sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser [Heidegger de *Einleitung in die Philosophie* de 1928]<sup>18</sup>.

Desde la carta a Eijo y Garay han pasado 13 años en la vida de Zubiri y esos años no han pasado en vano. ¿Qué ha pasado durante ese período? Ha pasado, entre otras cosas, como lo hemos visto: ¡Heidegger! Ha sido el tránsito de Heidegger por la vida de Zubiri. Un Heidegger en Freiburg, un Heidegger único haciendo clases como nunca nadie las hizo antes que él en Alemania. Es “el Mago de Messkirch”, como llamaba Karl Löwitz a Heidegger, el que hizo entrada en la proble-

mática vida de un Zubiri atormentado y en continua crisis de fe; y fue quién le dio el horizonte por donde enfrentar sus propios temores e inseguridades. Esos temores en un temple anímico como el de Zubiri se podían combatir solamente por medio de la filosofía y ella no estaba a la altura de los tiempos. Fue Heidegger el que la llevó a sus límites y le abrió al pensamiento una nueva posibilidad, la que Zubiri llamó primariamente “religación”.

#### IV. En torno al problema de Dios

En 1935 Zubiri publica en *Revista de Occidente*, N° 149, el ya célebre texto “En torno al problema de Dios”. Es este texto el que luego se extiende en 1936, en Roma, para su publicación en *Recherches philosophiques*, pero que Zubiri desestimó por encontrar la traducción totalmente horrosa. El texto ampliado es el que aparece luego en 1944 en *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD) y es el texto que ya se ha convertido en todo un clásico. El texto en NHD se amplía en especial en el parágrafo II donde se puede ver claramente la raíz heideggeriana de la religación como también su diferencia, pero una diferencia con *Sein und Zeit*.

Quedémonos en el texto incipiente de 1935, pues no podemos realizar en este artículo un trabajo detallado y crítico de ambos textos para señalar las variantes entre ellos y qué sería lo propiamente filosófico que se actualiza en NHD (texto que es de 1936). Miremos el texto en algunos aspectos a la luz de ese joven Zubiri que vivía constantemente en crisis.

¿Por qué Zubiri no cree del todo? ¿Qué pasa con su creencia? ¿En qué cree? ¿Cómo cree? ¿Cómo no puede creer con la formación que ha tenido desde su infancia? ¿En qué radica el problema que angustia a Zubiri por varios años? Son muchas preguntas que intentaremos resolver en este artículo, pero que ya lo hemos indicado ya anteriormente. El texto de *Revista de Occidente* consta de treinta páginas y se divide en siete apartados, cada uno muy bien articulado con el antecesor. Escribo el trabajo con mucho cuidado se

puede ver una organización lógica explicativa del texto que no deja grietas a la argumentación a favor de otro modo de enfrentar el tema de la existencia de Dios, pues formalmente disuelve esta dificultad acerca de probar ya a favor ya en contra si Dios existe. Y lo disuelve en este modo de pensar en torno al problema de Dios. Este nuevo modo de enfrentar el problema es, en definitiva, el único modo en que el propio Zubiri puede creer. Puesto que su crítica a la religión ha sido radical, tanto como la de Nietzsche, y es una crítica que se mueve en la articulación: hombre y Dios; tal articulación no se deja trazar en categorías ni realistas ni idealistas ni fenomenológicas, etc. Pues todas ellas no han salido del todo del problema de la sustancia y del juicio (lo que Zubiri llama en *Inteligencia sentiente* como “entificación de la realidad” y “logificación de la inteligencia”).

Veamos un detalle del texto que es crucial para ver explícitamente cómo Zubiri resuelve no solamente el problema de Dios, sino el problema de la filosofía y, lo más importante, su propio problema de inquietud permanente en la problematidad misma de la vida:

La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida [...] Atados a la vida, no es sin embargo, la vida la que nos ata. Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*<sup>19</sup>.

Y Heidegger señala rotundamente en el curso de 1928:

La existencia es esencialmente en la verdad<sup>20</sup>.

Y Heidegger es más explícito en el parágrafo 28 titulado “Verdad óntica y verdad ontológica. Verdad y transcendencia de la existencia”<sup>21</sup>. Este parágrafo creemos que es muy importante para entender a Zubiri

en el comienzo de su filosofar de la mano de Heidegger y la religación, pero será un inicio que permanecerá toda la vida en el pensamiento del filósofo español, hasta la concepción de la realidad como formalidad de realidad o formalidad de actualidad. Por ejemplo, allí se nos indica:

... en la esencia de la existencia o Dasein radica un *sen-en-la-verdad* más original, o a la inversa: la esencia misma de la existencia o Dasein debe ser aprehendida de forma aún más radical atendiendo a esta verdad más original que representa la comprensión del ser, de forma tan radical que podamos decir: el hombre es aquel ente cuya esencia, es decir, a cuya constitución o estructura de ser o índole de ser, pertenece esencialmente algo así como *Seinsverständnis*, es decir, algo así como comprensión del ser... La *Existenz* o el existir sólo es posible en su raíz en (y a través de) la comprensión del ser<sup>22</sup>.

El Dasein tiene raíz en la verdad misma, es ella que en su ocultarse permite, deja libre el espacio mismo del Dasein. Es el Dasein a la luz de lo que da el “ahí” (*Da*) mismo de su ser para existir. Esta articulación es lo que está mentando la religación. Zubiri lo señala así:

... el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que ‘hay’ y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que ‘hay’ que hacerse y ‘ha’ de *estar* haciéndose. Además de cosas ‘hay’ también lo que hace que haya<sup>23</sup>.

Zubiri trabaja en la senda misma abierta por Heidegger, pues el filósofo alemán lo indica de la siguiente forma:

Tenemos que tratar de aprehender en su esencia la proto-acción (o acción original) del dejar-ser el ente, es decir, tenemos que preguntar por su base, por su más íntima posibilidad, para poder hacernos alguna idea acerca de

qué es lo que pasa en tal proyectar el ser. A tal fin vamos a empezar arrojando provisionalmente y desde lejos alguna luz sobre ese abismo<sup>24</sup>.

Heidegger ya estaba en lo mismo, tratando de iluminar ese abismo (*Abgrund*) para ver cómo esa proto-acción es la que libera, deja espacio para que el hombre en su existir sea, esté siendo en el mundo. A esto es lo que llama Zubiri “lo que hace que haya”. La religación versa acerca de ese “hace que haya”, esa proto-acción que abre al hombre desde su ser para que sea en el mundo, y lo sea como iluminador de él. Zubiri es más arriesgado que Heidegger. Su vehemencia lo lleva de inmediato a ver en este carácter de la religación a Dios, pero no es un Dios de fundamentación teológica filosófica; esto para nada es lo que piensa Zubiri. La verdad, la religación da el paso atrás del pensamiento que indaga por el hombre que es, que existe en facticidad, que es en el mundo por estar arrojado, pero que se siente, se comprende como dejado ahí en lo abierto, como implantado en el mundo. En la religación se desliza Dios, en la verdad originaria se desliza la nada de ente, el abismo. Zubiri lo dice así:

Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que ‘hay’ cosas, así también el estar religado nos descubre que ‘hay’ lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo *Dios*, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero<sup>25</sup>.

Si nos damos cuenta Zubiri ha dado sutilmente un paso más que Heidegger, el paso del Abismo a Dios. ¿Es legítimo este paso? Creemos que para la radical inquietud en la que vivía Zubiri en este paso más allá se jugaba su propia existencia. No podía seguir esperando y dejando que aconteciera la radicalidad misma del Abismo; en el propio Abismo sonaba ya lo más propio que nos acontece y nos apropia

aquí y ahora; y nos apropia en plena libertad. A lo mejor ya estaba incoado en estos años, entre 1928 al 1935 no solamente el pensamiento maduro de Zubiri en torno a la realidad como formalidad del “de suyo”, del “de suyo” en actualidad, sino que ya sonaba cercanamente el *Ereignis* (que Heidegger explícitamente muestra en 1936 en los *Beiträge*), pero esto es otro asunto a estudiar<sup>26</sup>.

### V. Conclusión

¿Qué mienta “En torno al problema de Dios”? ¿Qué nos indica la biografía de Zubiri? Al parecer se resuelve en la medida que comprendamos qué nos señala el carácter de “problema”.

Si viajamos con la imaginación y nos transportamos a Freiburg a comienzos de 1930, veremos que Zubiri está inquieto, no se siente bien; está incómodo en el “mundo heideggeriano”, pues radicalmente no es “su” mundo (Zubiri tendrás que construir el propio; lo que también se le vuelve tortuoso). Heidegger es una gran “figura” filosófica, así como lo era Ortega para los españoles. Pero en el caso de Heidegger ser una “figura” reconocida en todo Europa lo había llevado rápidamente a la cumbre del Olimpo no solamente de las ideas sino sobre todo de la vanagloria. El filósofo alemán vive en la distancia y es inaccesible para muchos (también para su propia familia); entre ellos Zubiri.

Ante este panorama, Zubiri se decide, por una parte, a marcharse de Freiburg, pues en Berlín puede encontrar la ciencia que necesita para fortalecer el pensamiento desde la rigurosidad de este saber (un saber que está pasando por unos de los momentos más importantes de la historia) y, por otra parte, a escribir una carta a Heidegger para mostrarle su malestar. No puede entender cómo una vida, la de Heidegger, puede disociarse entre la filosofía y la cotidianidad. Él no busca interés informativo, ni curiosidad al estar al lado de Heidegger; él busca al filósofo, que como tal, puede abrir el mundo desde otro modo de pensar, pero un mundo en el diálo-

go, en la palabra, en la acogida con el otro.

Esta carta que envió Zubiri a Heidegger el 19 de Febrero de 1930<sup>27</sup> tiene un tono un tanto de reproche y frustración, pero a la vez es cercana y busca en un último momento, ante la eminente partida hacia Berlín, la posibilidad de dialogar (Heidegger al leer la carta de inmediato invitó a cenar a su casa a Zubiri, fue una cena despedida<sup>28</sup>); se dice en ella cómo un sincero afecto, por su parte, no ha podido fraguar una amistad de corazón entre ellos y esto, en gran medida, porque el distanciamiento del filósofo alemán es radical. En esta carta, Zubiri se sincera y señala de sí mismo un aspecto que es fundamental para interpretar su pensamiento y que indica la senda de nuestra interpretación:

Durante toda mi vida... sólo he conocido una emoción que me ha conmovido: la emoción del puro problematismo. Desde muy joven he sentido dolor de ver cómo todo se transforma en problema. Pero este dolor no era en sí mismo doloroso... Más bien este dolor era la fuente, en el fondo la única fuente hasta ahora, de verdaderos gozos. Me aferré positivamente a este carácter problemático de la existencia<sup>29</sup>.

El asombro de Zubiri que lo mueve a filosofar no es el griego; tampoco el medieval y menos el moderno. Es el propio problematismo de las cosas el que lo tiene en tensión. Ese problematismo es el que lo ha llevado a resolver la gran aporía en que estaba él, su tiempo, su mundo. La aporía nietzscheana de cómo es posible filosofar sin sustancia y sin juicio se disuelve, finalmente en la vida de Zubiri, transitando por Freiburg y de allí cobra incipiente cuerpo en la religación, que es un primer estadio en su lenta pero rigurosa marcha conceptual durante décadas, la que terminará brillantemente con la formalidad de realidad en los años ochenta. Y es en la religación donde Zubiri se vuelve hacia Dios, se vuelve con fe verdadera. No es un Dios sustancia, no es un Dios que se dice desde el juicio; es un Dios que tiene algo

de “bailarín”, algo de la experiencia radical que nos implanta en la existencia. Si Heidegger se quedó en el Abismo, Zubiri da el paso necesario de ir transitando en el Abismo... Es posible que la vehemencia que mueve a Zubiri a “caminar sobre el Abismo” sea por el temor de haberse consagrado a la nada. Como lo indicábamos al inicio de este escrito, en esa tremenda carta que alguna vez escribió Zubiri siendo

muy joven:

Cuando oí que el Obispo nos invitaba a dar el paso decisivo me adelanté sin titubear; nos prosternamos ante el altar; se cantaron sobre nosotros las letanías de los santos: el gran error de mi vida estaba consumado. Tenía miedo de haber sacrificado mi vida a la nada.

### Notas

- <sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 144-145 (Carta de X. Zubiri a L. Eijo y Garay, 19-III-1922).
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.
- <sup>3</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 1980, p. 131.
- <sup>4</sup> Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 1990, p. 43.
- <sup>5</sup> Corominas, J. y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 120.
- <sup>6</sup> Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002, p. 227.
- <sup>7</sup> Corominas, J. y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 704.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 713.
- <sup>9</sup> Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, op. cit., pp. 28-29.
- <sup>10</sup> Cf., Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001.
- <sup>11</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 79.
- <sup>12</sup> Cf. Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 77- 131.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 29.
- <sup>14</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Verlag, Halle a. d. S., 1927. En la traducción corresponde a Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 233-250.
- <sup>15</sup> Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 163.
- <sup>16</sup> Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 88.
- <sup>17</sup> Zubiri, X., *Sobre problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., p. 227
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 224.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 224.
- <sup>20</sup> Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 163.
- <sup>21</sup> Cf., pp. 216- 227.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 217-218.
- <sup>23</sup> Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, op. cit., p. 225.
- <sup>24</sup> Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 219.
- <sup>25</sup> Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, op. cit., p. 226.
- <sup>26</sup> Véase, de Espinoza, R., “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: El problema del Ereignis”, en *Zubiri frente a Heidegger*. Libro de próxima aparición editado por Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza.
- <sup>27</sup> Véase, Corominas, J., y Vicens, J. A., *Biografía de Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., pp. 212-214.
- <sup>28</sup> Véase, de Espinoza, R., “‘¿Por qué Herr Kollege no ha hablado usted antes’. La crítica de Zubiri a ‘Sein und Zeit’”. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, (España), 31, 2004, pp. 201-249.
- <sup>29</sup> Corominas, J., y Vicens, J. A., *Biografía de Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., pp. 54.