
SER Y TIEMPO

Ver: *Ser e intelección / Ser no es algo entendido / Ser y sentido / Ser sustantivo / Ser y actualidad / Ser y ente / Ser y Ereignis / Ser y estar / Ser y haber / Ser y Logos / Ser y nada / Ser y sustantivación / Ser y realidad / Ser – historia del concepto*

«El tiempo es algo más radical que la línea temporal. Porque el tiempo es línea temporal por ser línea de lo procesual. Ahora bien, lo radical no está en el transcurso procesual de lo real, sino en que el transcurso mismo lo sea de una realidad, la cual por tanto es procesual *como realidad*. Entonces lo real como real es algo que *está realizándose*. Esta expresión no significa que las cosas son formalmente *procesos de realidad*, sino que son *realidad en proceso*. El gerundio no tiene entonces sentido cursivo, esto es, de transcurrencia, sino que cobra su sentido posiblemente etimológico de participio presente. Con lo cual la línea de su transcurso *temporal* está fundada en que la cosa misma es de *índole tempórea*. Sólo porque las cosas son tempóreas transcurren temporalmente. Es la diferencia esencial entre temporalidad de un transcurso y temporeidad de lo real. Entonces, el tiempo no es *línea de transcurso*, sino *modo de las cosas*. Pero ¿qué modo? Esta es la cuestión. Es el problema del *concepto modal del tiempo*.

Ciertamente no es un modo de realidad. Lo real en proceso es procesualmente en cada fase suya lo que es y como es, y nada más. Pero en virtud de su realidad, toda cosa real lo es en respectividad a todo lo real en cuanto real. Y esta respectividad es lo que he llamado Mundo. Lo real, por ser actualmente real, tiene entonces una *ulterior* actualidad, la actualidad en el Mundo. Y esta actualidad ulterior es justo lo que llamamos ser. Y como lo real está realizándose, resulta que su actualidad mundanal, su ser, *está siendo*. Y esto es la temporeidad del ser. La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el Mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser. El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurrencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo. Frente a la filosofía clásica, tanto antigua como moderna, hay que afirmar que el ser en cuanto tal y formalmente considerado tiene estructura; no es *huero* ser. Y esta estructura es temporeidad.

El tiempo, en efecto, como temporeidad, no es un *antes, ahora, después*, es decir, no es temporalidad, sino algo distinto que provisionalmente llamaré *fue, es, será* en el Mundo. Estos tres términos no tienen carácter exclusivamente temporal, sino también carácter tempóreo. Más todavía, históricamente, la connotación temporal ha sido derivada de la connotación tempórea.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 254-256]



«Ser es *estar siendo actualmente-ya-aún*. Pues bien, esta unidad gerundial del *siendo* es lo que puede expresar el adverbio *mientras*: es la unidad intrínseca de las tres facies. El *mientras* es la temporeidad del ser. No se trata aquí de *mientras es* (esto sería temporalidad), sino de el *ser en mientras*, el *mientras* del ser mismo, esto es, *ser-mientras*. Constitutiva y formalmente el ser en cuanto tal es *mientras*. Ser, decía, es una actualidad *ulterior* de lo real. Pues bien, la temporeidad es formalmente la estructura de esta ulterioridad. El tiempo modal, el *mientras*, es la ulterioridad misma del ser: *ulterior* consiste aquí en *ser-mientras*. Y como el ser, por su ulterioridad, es siempre y sólo ser de lo real, resulta que la temporeidad pertenece, sí, a lo real, pero le pertenece formal y constitutivamente no por razón de la realidad, sino tan sólo por razón de su ser. En sí mismo el tiempo es modo de ser y no modo de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 259]



«El tiempo pertenece al ser: es su ulterioridad. ¿Cuál es la forma de esta pertenencia? En virtud de ella, el ser mismo, el *siendo*, tiene un carácter preciso. [...] Dicho negativamente, el tiempo no pertenece al ser como una *propiedad* suya; el tiempo no es una propiedad del ser. Porque toda propiedad es algo por sí mismo y emerge de aquello de lo que es propiedad. Ahora bien, este no es el caso del tiempo. Porque como flexividad, el tiempo es la ulterioridad del ser. Y la ulterioridad no es una *propiedad* sino un *carácter* del ser. Este carácter es lo que llamo *modo*. La unidad de tiempo y ser es una unidad modal. El tiempo, esto es, la flexividad es modo del ser. Pero, ¿qué se entiende aquí por modo?, y ¿cuál es la índole de este modo? [...]

No es que el ser *sea* y *luego* tenga esta determinación modal. Porque el tiempo no es sino la ulterioridad del ser, y esta ulterioridad le pertenece intrínsecamente. La ulterioridad es un carácter del ser. Y es un carácter intrínseco suyo. El tiempo, pues, no es modo en este sentido, sino en un sentido más hondo.

Podría pensarse entonces que, en este sentido más hondo, el tiempo es algo así como una modalidad del ser. Así, ha solido llamarse modalidad del

ser a la contingencia, a la necesidad, a la posibilidad, a la probabilidad, al azar. Pero el tiempo tampoco es modo en este sentido. Porque la idea de modalidad parece envolver siempre una pluralidad de modalidades. Ahora bien, el ser no es algo abierto a distintas modalidades. No puede tener más modalidad que el tiempo, porque la ulterioridad es un carácter no sólo *intrínseco* sino *radical* del ser. El tiempo no es una modalidad del ser. El tiempo es modo pero en un sentido todavía más hondo, porque es más que modalidad: es la *textura* misma del ser en su ulterioridad.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 308-309]



«El ser no tiene sustantividad ninguna. Lo único que tiene sustantividad es la realidad. El ser es el modo de estar la realidad en el Mundo, la actualidad de estar en el Mundo. Pero en manera alguna es algo que tenga sustantividad.

El haber sustantivado tres o cuatro cosas caracteriza el marco de la filosofía desde los tiempos de Descartes. Un marco que es menester hacer saltar por sus cuatro costados. Se han sustantivado indebidamente: el espacio, el tiempo, el ser, la conciencia. Ninguna de estas cuatro cosas tiene sustantividad. La realidad no está en el espacio, sino que es espaciosa. La realidad no está en el tiempo, sino que es temporal. La conciencia no es una cosa sustantiva, sino que es el carácter de algunos actos que el hombre ejecuta, los actos conscientes. El ser y el tiempo no tienen sustantividad ninguna, precisamente porque el tiempo es un modo del ser, y el ser, él, en tanto que ser, carece por completo de sustantividad. Estar en el mundo no es nada que tenga sustantividad. Lo que tiene sustantividad es la congeries, la compleción entera de las cosas que constituyen el Mundo. Y el tiempo es no algo *en* que se está, sino un modo *como* se está. Se está *en* el Mundo, y el modo como se está en él es el tiempo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 294-295]



«Ciertamente el estar es una *actualidad*, la actualidad de lo real. Si no, no habría posibilidad de hablar de un estar. Sí. Pero aquí el estar de que se trata no es simplemente estar, como una cosa es real a diferencia de no ser nada; no, sino un estar en respectividad, en la respectividad de unas cosas respecto de otras. Es decir, una actualidad de las cosas en el mundo. Ahora bien, la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que he llamado ser. El ser no es la realidad, sino la actualidad de lo real en la respectividad, en el mundo. Lo expliqué al comienzo de este estudio, y vuelvo a recordarlo brevemente en esta última parte. El hierro no tiene un ser sustantivo así, sin más. Las propiedades que se enuncian del hierro no son el ser del hierro, sino que son el hierro mismo pura y simplemente, la realidad férrea. El ser es una especie de afirmación, diré antropomórficamente; respondería a algo así como si el hierro, en el conjunto de las cosas del Universo, dijese: lo

que yo soy es hierro. Justo, ese es el *ser de lo sustantivo*. Es un segundo acto. Es una actualidad que presupone la actualidad, la nuda actualidad, la actualidad *simpliciter* de algo que es realidad. Y el ser es justamente una actualidad *ulterior* de esa misma realidad, justamente en la respectividad.

En la medida en que la realidad es actual en esa respectividad, y formalmente en esa respectividad, decimos justamente que tiene ser. Y por esto el ser tiene un cierto carácter activo; con lo cual no me refiero a lo que Leibniz pretendía: que la realidad sea *vis*, que sea fuerza – esto me parece completamente quimérico –, sino que me refiero a un carácter activo en el sentido que acabo de enunciar: una especie de reactualización o de reafirmación de la realidad de una cosa en la respectividad que constituye el mundo en cuanto tal.

El dinamismo del dar de sí, o del fluir – como actual en el mundo en cuanto tal –, eso es el ser del dar de sí. Y ahí es donde está el tiempo.

Es un estar dando de sí. Y el estar a que aquí aludo no es justamente una forma de realidad, sino la actualidad que tiene lo real en el mundo, y por consiguiente el ser.

De ahí que el tiempo – contra lo que Kant pretendía – no está coordinado al espacio. Ni mucho menos. El espacio es un momento estructural y respectivo de las cosas entre sí. El tiempo no es que envuelva el espacio. Es que es una cosa completamente distinta. Es la actualidad de todas las cosas, de su dar de sí en el mundo; por tanto, es algo que concierne al ser, es un modo de ser. Eso es formalmente el tiempo.

El tiempo trasciende el espacio, pero no porque lo absorba, como decía Kant, sino por estas otras razones más hondas: porque el tiempo es una pura actualización, una pura actualidad, la actualidad del dar de sí en el mundo. El *estar* efectivamente *dando* de sí y en fluencia.

Y por esto me parece absolutamente equivocada la conexión entre el ser y el tiempo según Heidegger. El ser no se funda en el tiempo, sino justamente al revés: el tiempo se funda en el ser. Y es precisamente un modo del ser.

El tiempo es respecto del dinamismo algo parecido a lo que decía para ilustrar la diferencia entre el ser y la realidad: la diferencia que hay entre la luz y la luminaria. Si por luz se entiende la claridad que un foco cualquiera derrama a su alrededor, y llamamos ser entonces a la actualidad de las cosas en esa luz, entonces hay que decir que eso pende de la realidad, pende de que haya una luminaria. Podrá ser que la propia claridad me sirva de un modo, por lo menos conceptual, para retroactivamente poder ver el brillo en la claridad que derrama en su entorno, cosa artificiosa y últimamente falsa. Pero si no hubiese una cosa brillante en sí misma, no habría claridad. Si no hubiese una realidad no habría ser. Pues bien, el tiempo es respecto del dinamismo lo que es la luz respecto de la luminaria.

El tiempo es la actualidad del ser, aquel estar en la luz de algo que acontece, y que acontece precisamente como momento dinámico de la realidad que es lo que equivaldría justamente a la luminaria.

El tiempo es el *ser* del dinamismo.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 294-296]



«Ante todo hay que desechar a *limine* el equívoco que envuelven nuestras expresiones acerca del **tiempo**. Decimos que el tiempo tiene las tres partes de presente, pasado y futuro. Pero estas expresiones aluden a dos dimensiones del tiempo completamente distintas. Una es la dimensión del *antes, ahora y después*: el presente es ahora, el pasado es un antes, el futuro es un después. Pero esto no pertenece al tiempo de las cosas; es sólo el tiempo humano en que el hombre encuentra las cosas. El hombre, al transcurrir, se va encontrando consigo mismo y con las cosas antes, ahora, después. Por esto este tiempo concierne al hombre en su relación con las cosas, pero no a las cosas mismas.

Pero hay una segunda dimensión según la cual decimos de la cosa que *es, fue y será*. Esto no es idéntico a la anterior. Por ejemplo, *ahora* la cosa *es*, pero *ahora* también la cosa *fue* y la cosa *será*. Aquí las tres partes no son momentos del encuentro del hombre con las cosas, sino momentos que conciernen a la cosa misma: es ella, la cosa, quien es, fue, será.

Las palabras pasado, presente y futuro tienen, pues, estos equívocos, esta duplicidad, en virtud de la cual todos propendemos a creer que el tiempo consiste en el antes, en el ahora y en el después. Pero la verdad es que el tiempo en lo que formalmente consiste es en el *es, fue, será*.

Ahora bien, dicho así sin más, se propende a pensar que *es, fue, será* son la triple colocación de la cosa real *en* el tiempo. El tiempo sería una gran circunscripción externa a la cosa real, y sus tres partes serían sólo tres momentos extrínsecos a la cosa real. Sería la triple relación de una cosa real con el tiempo. Pero esto es falso porque *es, fue, será* afectan intrínsecamente a la cosa; no son momentos de una transcurriencia extrínseca. Es la cosa real misma, es ella misma la que por su intrínseca índole, *es, fue, será*. El tiempo no es algo *en* que se está, sino un modo como se está. Es el carácter modal del tiempo.

Parece que el tiempo es un modo de la realidad. En cuanto realidades, esto es, como algo que son de suyo, las cosas son activas por sí mismas, y esta actividad en respectividad es lo que constituye la acción. La acción es un momento de la realidad, aquel momento según el cual las cosas actúan las unas sobre las otras: la acción son las cosas actuando, accionando, y parece que en este gerundio accional es en donde se hallaría el tiempo: el *fue, es, será* serían los tres momentos intrínseca y formalmente constitutivos de la

acción. Como la acción es un momento de la realidad, el tiempo como modo de la acción sería *eo ipso* un modo de la realidad.

Pero esto es imposible, y para aclarar las ideas recurramos a título de ilustración, a la lingüística. Las lenguas tienen en general lo que se llaman **verbos**, a diferencia de los **nombres**. Los verbos designan la acción. No es nuestra cuestión precisar el alcance de la diferencia de estas dos categorías gramaticales. Hasta hace pocos años, se pensaba en general que era una diferencia esencial, todavía Meillet lo creía así. Desde hace algún tiempo se comenta que esta es una diferencia históricamente derivada. Es cosa de lingüistas. Aquí nos basta con tomar nuestras lenguas en este estado histórico ya elaborado. Y en él, el verbo designa la acción. Desde muy antiguo, se pensó que el verbo designaba la acción con connotación temporal. Así lo decían Platón y Aristóteles, y es trivial que el paradigma verbal se constituye en tiempos: presente, pretérito, perfecto, futuro, etc., etc.

Ahora bien, esto es una ilusión: de suyo la acción verbal no envuelve formalmente una connotación temporal. Y esto es lo esencial para nuestro problema. En las lenguas indoeuropeas todo verbo tiene lo que los lingüistas han llamado **aspectos**. La acción verbal, en efecto, puede tener diversos modos: ser puntual (como *encontrar*), cursiva (*comer, andar*), iterativa (*dormitar*), perfectiva, incoativa, aorística, etc., etc. Estos aspectos son, justo, modos de realidad y, sin embargo, carecen de suyo de connotación temporal. Para expresar el tiempo, o bien se recurre a preposiciones o bien a la índole propia de la acción. Una acción, como la de encontrar, en que su propia índole es un presente instantáneo; otras, como la de salir, se presentan en su aspecto perfectivo para expresar un estado ya logrado, etc. Las lenguas indoeuropeas tienen gran riqueza de aspectos, pero se han ido perdiendo. El eslavo los conserva aún, así como el védico y el iranio; el griego sólo conserva el aoristo; el latín carece de aspectos. Las lenguas semíticas (por lo menos las que yo conozco, y entre ellas no está el árabe) no tienen sino dos formas verbales: una la que denota la acción terminada (perfecto), otra que denota la acción no terminada (imperfecto). Son aspectos que carecen de suyo de connotación temporal. De aquí las dificultades con que todo principiante tropieza al traducir a nuestras lenguas un texto, por ejemplo, hebreo. ¿En qué tiempo lo expresa? Una acción imperfecta sirve bien para connotar algo que está ocurriendo, por tanto, un presente, pero también lo que va a ocurrir, un futuro. En cambio, la acción perfectiva sirve para connotar el pasado, etc. La sintaxis sirva para precisar estas connotaciones; por ejemplo, la inversión de connotación temporal, etc. Por consiguiente, lo privativo del verbo, aquello que el verbo de suyo connota, es pura y simplemente la acción como modo de realidad. Y justo es entonces cuando no tiene connotación temporal. La connotación temporal se impone al verbo mediante un sistema de desinencias y otros recursos morfológicos. Pero es siempre algo derivado.

La connotación temporal – fue, es, será – no pertenece, pues, formalmente a la acción ni tan siquiera aspectualmente considerada. Por tanto, no es un modo de realidad, sino de algo ulterior a ella. Es decir, el tiempo no está formalmente incluido en la acción. Sin embargo, en alguna manera se funda en ella. [...]

El tiempo no es algo en que se está; estar no se está más que en el Mundo. El tiempo no es algo en que se está, sino el modo como se está en el Mundo. Ahora bien, estar en el Mundo es lo que formalmente constituye el ser. Por tanto, el tiempo como modo es un modo de ser. Decía antes que el tiempo no es un modo de realidad sino de algo ulterior a ella. Pues bien, lo primeramente ulterior a la realidad es el ser, porque lo primeramente ulterior a la realidad respectiva es su actualidad en la respectividad misma. El tiempo se funda de alguna manera en la acción. Esta manera es mediata porque el tiempo se funda inmediatamente en el ser y el ser se funda inmediatamente en la realidad, en la acción. En lo que inmediatamente se funda el tiempo es, pues, el ser. Es el tiempo quien se funda en el ser, y no el ser en el tiempo. Esta es la razón por la que el tiempo es lo más próximo a la realidad; es justo su modo de ser.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 297-301]



«*Ser* es el infinitivo del indicativo *es*. Y este indicativo tiene un doble sentido; en su virtud, *ser* posee una doble significación.

Por un lado, cuando digo, por ejemplo, que este trozo es hierro, o este perro y este hombre *son*, *es* significa que cada una de estas realidades tiene actualidad en el Mundo. Es un presente que no tiene connotación temporal ninguna. Podríamos denominarlo presente de actualidad. En su virtud el infinitivo *ser* significa la actualidad de la realidad entera de algo (con todos sus caracteres, acciones y cambios) en el Mundo. Es lo que venimos llamando desde páginas atrás el Ser. Y este sentido es el primero y radical precisamente porque designa el ser por oposición a la acción real en cuanto real.

Pero el presente *es* tiene también una significación distinta. En ella *es* no se contrapone a realidad, sino al *fue* y al *será*. Y en este sentido *es* es formalmente temporal. Aquí el *es* no es un presente de actualidad, sino un presente temporal. Entonces el infinitivo *ser* significa la unidad del *es*, *fue*, *será*. Es el ser en el sentido de tiempo. He aquí lo que buscábamos. Ser es la actualidad de lo real en el Mundo; tiempo es la unidad del *es*, *fue*, *será*. Claro está, no es ni una arbitrariedad ni un azar que este sentido temporal se llame también ser. Porque aquellos tres momentos del *es*, *fue*, *será* no son momentos de transcurriencia, sino que son algo unitario; son en su unidad el ser como algo flexivo. Es lo que he solido llamar en mis cursos el carácter flexivo del ser. Y esto es el tiempo: el ser en su carácter flexivo. [...] Flexividad significa que *fue*, *es*, *será* no son tres momentos

transcurren, de suerte que cada uno excluyera a los demás, esto es, como si el *fue* fuera un *ya no es*, y el *será* un *aún no es*. Es precisamente lo contrario: el *es* envuelve formalmente el *fue* y el *será*. Hay entre estos tres momentos una intrínseca unidad de pertenencia actual y de carácter formal: el *es* no es mero *es*, sino un *es*, *fue* y *será*. El ser no es o bien un *es* o bien un *fue* o bien un *será*, sino que es a una *es* y *fue* y *será*. Y precisamente por ello, esta unidad no es una transcurrencia sino una flexividad. Si se quiere, el *o bien* expresa la transcurrencia, pero el *y* expresa la flexividad. Los tres momentos se incluyen intrínsecamente y en su propio carácter formal el *es* no es formalmente un *es* sino siendo un *fue* y un *será*. En su unidad, los tres momentos constituyen la flexividad formal del ser mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 302-303]



«Ser significa formalmente un **es-ya-aún**. Esta es la textura formal del ser. El *fue* no es sino un *es ya sido*; y el *será* es el *es aún* a ser. El *fue*, *es*, *será* no es sino el *ya*, *es*, *aún* del estar las cosas en el Mundo. No son las fases de una continuidad cronológica, sino la textura misma de la ulterioridad metafísica del ser respecto de la realidad. El tiempo radical no está en la línea del pasado, presente, futuro, sino en una dimensión de ulterioridad gerundial. Los tres términos son inadecuadamente distintos. Su distinción está fundada en la ulterioridad gerundial del ser. Sólo por ser un *siendo* ulterior es por lo que son distintos el *ya*, *es*, *aún*. Pero esta distinción es inadecuada, porque cualquiera de los términos envuelve los otros dos de una manera en cierto modo distinta. Es lo que he querido expresar con la idea de flexión. Cada término implica en sí mismo y desde sí mismo los otros dos. Es una unidad estrictamente formal. Esta unidad intrínseca y formal es la que constituye la flexividad del ser. Flexividad no significa que los tres términos son como tres ondulaciones sucesivas del ser. Significa, por el contrario, que el ser es *flexivo* en su propio carácter, independientemente de que esta flexividad dé lugar a ondulaciones sucesivas, cosas que no tiene por qué ocurrir siempre. Y por esto flexividad no significa tan sólo que los tres términos pertenezcan al ser, sino que, en su distinción, los tres no son formalmente sino una sola y misma actualidad, en la que cada uno de los términos implica formalmente los otros dos. Y esto es lo que expresa el presente temporal.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 306-307]



«El ser no es la realidad, pero presupone la realidad. Carece por completo de sustantividad. Es la actualidad en la respectividad de lo real en el mundo en el cual esa realidad es actual. La actualidad en el mundo, que es lo que constituye el ser, es por ello siempre "ser de la realidad". Pero "ser de la

realidad" es una expresión equívoca; sobre ella ha jugado, con la genialidad que le caracteriza, Heidegger: no se trata aquí, como él pretende, de que el Ser sea precisamente la vía de acceso a la realidad, por lo menos para el hombre; al revés, el ser es de la realidad precisamente porque está apoyado en ella.

¿En qué consiste este fundamento, es decir, en qué consiste el carácter del ser, a diferencia de la realidad que es, como anterior al ser mismo?

Estar en el mundo, como todo "estar", es una actualidad, pero no una actualidad más o menos imaginaria, sino real y efectiva. Lo que en latín se llama el *actus exercitus*, el acto ejercitado de estar precisamente en el mundo. Este acto es lo que en las lenguas indoeuropeas se expresa con un participio. El carácter participial –por lo menos medio pasivo– de esta actualidad del estar real y efectivamente es lo que expresa originariamente el gerundio. En español lo decimos perfectamente: "estar siendo"; exactamente ese es el carácter de acto, de *actus exercitus*, que tiene precisamente la actualidad de lo real en el mundo y que constituye su ser, en el sentido primario y participial.

Originariamente el gerundio en este sentido no expresa un gerundio de necesidad, tampoco es algo procesual. Cuando se dice "estoy comiendo" (con insistencia en la palabra "comiendo"), se piensa en el acto más o menos transcuriente de comer. Pero cuando decimos "estoy siendo" (aquí "siendo" tiene ese carácter gerundial primario), es la actualidad misma, el *actus exercitus* participial de estar real y efectivamente en el mundo.

Pero este acto lo es de una realidad, que como realidad se presupone o, cuando menos, que existe como fundamento de ese acto. Es decir, el ser es un acto no solamente físico de actualidad, sino que es un acto *ulterior* respecto de lo real mismo. Esta ulterioridad es la que impone al ser sus internas y radicales estructuras. Tales estructuras son justamente el carácter modal del tiempo, cosa que no tiene nada que ver con el tiempo como transcurso. El tiempo como un acto, el tiempo participial lo indica, no tiene precisamente carácter temporal en el sentido de un transcurso; no se trata de un presente que yo llamaría un "presente de actualidad"; el presente de actualidad está siendo efectivamente actual en el mundo. Como modo, el gerundio envuelve no solo el carácter de presente de actualidad, sino también el carácter de *ulterioridad* del acto; el "siendo" no es una "fase", sino la actualidad *qua* ulterior; el siendo como modo es la textura misma del ser *qua* ulterior. [...] En el tiempo como modo se funda el tiempo como transcurso, es decir, el tiempo como transcurso funda el tiempo como modo de ser.

Comoquiera que lo miremos, el ser está fundado en la realidad y el tiempo está fundado en el ser.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 297-298]

COMENTARIOS

«En abril de 1970, Zubiri dicta una serie de conferencias “Sobre el tiempo”. Reconoce de entrada que cuando se filosofa acerca del tiempo se produce una cierta desilusión. Aunque se trata de un tema central en la historia del pensamiento, “el contraste entre lo que todo el mundo cree saber acerca del tiempo y la parquedad de la filosofía, defina una situación intelectual en extremo incómoda, tal vez una de las más incómodas para el filósofo”. Si lo que nos dice la filosofía sobre el tiempo es casi evanescente, eso “no es –se excusa Zubiri– culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad es el menos real”. El tiempo es tan “mínimamente” real que para empezar no tiene sustantividad alguna. Las cosas reales no están incursas en un tiempo envolvente, sino que, al actualizarse en el mundo, al estar referidas a todas las demás cosas, son tempóreas: están *siendo*. El tiempo es “la textura del ser” (1).

(1) Zubiri distinguió expresamente su tesis de la de Heidegger (ibídem, p. 314). En Zubiri, el tiempo se funda en el ser y no el ser en el tiempo; y el ser, a su vez, se funda en la realidad. Zubiri distingue diferentes tiempos. El tiempo humano es “duración” (ibídem, p. 325). La inteligencia nos abre el campo del tiempo: cada acto queda abierto desde su “ahora” a los actos anteriores y posteriores; cada acto pasa a ser un “mientras”: una estructura temporal “ya-es-aún”. El tiempo físico, por su parte, es “sucesión”. Sucesión es ser antes, ahora, después (ibídem, p. 319). Cada “ahora” deja de existir para dejar paso al “ahora” siguiente. Zubiri consiguió realizar algo que, en cierto modo, Heidegger se había propuesto hacer en *Ser y tiempo*, pero no pudo: pensar el ser desde el tiempo, con independencia de las estructuras temporales del *Dasein* [existente humano]. La realidad aprehendida en la aprehensión, precisamente porque no remite a la intelección, le permite tratar a Zubiri del ser y del tiempo sin referencia a ninguna estructura antropológica (cf. A. González: “*Ereignis* y actualidad”, en Diego Gracia (ed.) *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 172). Para profundizar en la conceptualización del tiempo, puede verse F. Pino, *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri, la estructura tempórea de la intelección*, Tesis doctoral, Comillas, 1992, y Espinoza Lolas, *Realidad y tiempo en Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2003.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 650 y 816 n. 68]



«WISSER: Alle Ihre Überlegungen gründen und münden in derjenigen Frage, die die Grundfrage Ihrer Philosophie ist, in der „Seinsfrage“. Sie haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Sie nicht zu den bisherigen

Thesen über das Sein eine neue hinzufügen wollen. Gerade weil man das Sein recht unterschiedlich bestimmt hat, etwas als Eigenschaft, als Möglichkeit und Wirklichkeit, als Wahrheit, ja als Gott, fragen Sie nach einem verstehbaren Einklang; und zwar nicht im Sinne einer Übersynthese, sondern als Frage nach dem Sinn von Sein.

In welcher Richtung bahnt sich durch Ihr Denken eine Antwort auf die Frage an: Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

HEIDEGGER: Da muss ich auf zwei Fragen antworten. Erstens: die Klärung der Seinsfrage. Ich glaube, hier besteht eine gewisse Unklarheit in Ihrer Fragestellung. Der Titel „Seinsfrage“ ist zweideutig. Seinsfrage bedeutet einmal die Frage nach dem Seienden als Seiendem. Und in dieser Frage wird bestimmt, was das Seiende ist. Die Antwort auf diese Frage gibt die Bestimmung des Seins.

Die Seinsfrage kann aber auch verstanden werden in dem Sinne: Worauf gründet überhaupt die Unverborgenheit des Seins? Am Beispiel gesagt: Die Griechen bestimmten das Sein als Anwesenheit des Anwesenden. In Anwesenheit spricht Gegenwart, in Gegenwart ist ein Moment der Zeit, also ist die Bestimmung des Seins als Anwesenheit auf Zeit bezogen.

Versuche ich nun, die Anwesenheit von der Zeit her zu bestimmen, und sehe ich mich um in der Geschichte des Denkens, was über die Zeit gesagt ist, dann finde ich von Aristoteles an, dass das Wesen der Zeit von einem schon *bestimmten* Sein her bestimmt ist. Also: Der überlieferte Begriff der Zeit ist unbrauchbar. Und *deshalb* habe ich in „Sein und Zeit“ einen neuen Begriff der Zeit und Zeitlichkeit im Sinne der ekstatischen Offenheit zu entwickeln versucht.

Die andere Frage ist eine Frage, die bereits Leibniz gestellt hat und die wiederum Schelling aufgenommen hat und die ich wörtlich wieder am Schluss meines schon genannten Vortrags „Was ist Metaphysik?“ wiederhole.

Aber: Diese Frage hat bei mir einen ganz anderen Sinn. Die gewöhnliche metaphysische Vorstellung dessen, was in der Frage gefragt wird, bedeutet: Warum ist überhaupt *Seiendes* und nicht vielmehr Nichts? Das heißt: Wo ist die *Ursache* oder der *Grund* dafür, dass *Seiendes* ist und nicht Nichts?

Ich frage dagegen: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel *mehr Nichts*? Warum hat das Seiende den Vorrang, warum wird nicht das Nichts als identisch mit dem Sein gedacht? Das heißt: Warum herrscht und woher kommt die Seinsvergessenheit?

Es ist also eine ganz andere Frage als die *metaphysische* Frage. Das heißt: Ich frage „Was *ist* Metaphysik?“ Ich frage nicht eine *metaphysische* Frage, sondern frage nach dem *Wesen* der Metaphysik.

Wie Sie sehen, sind diese Fragen alle ungewöhnlich schwer und für das geläufige Verstehen im Grunde unzugänglich. Es bedarf eines langen „Kopferbrechens“ und einer langen Erfahrung und einer wirklichen

Auseinandersetzung mit der großen *Überlieferung*. Eine der großen Gefahren unseres Denkens ist heute gerade die, dass das Denken –also im Sinne des philosophischen Denkens– keinen wirklichen ursprünglichen Bezug mehr hat zur Überlieferung.»

[„Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser“. In: Neske, Günther / Kettering, Emil (Herausgeber): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1988, S. 24]



«J.: Man hörte immer wieder, dass Ihre Fragen um das Problem der Sprache und des Seins kreisten.

H.: Dies war auch nicht allzu schwer zu erkennen; denn schon im Titel meiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1915 „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ kamen die beiden Ausblicke zum Vorschein: „Kategorienlehre“ ist der übliche Name für die Erörterung des Seins des Seienden; „Bedeutungslehre“ meint die *grammatica speculativa*, die metaphysische Besinnung auf die Sprache in ihrem Bezug zum Sein. Doch all diese Verhältnisse waren mir damals noch undurchsichtig.

J.: Darum haben Sie auch zwölf Jahre geschwiegen.

F.: Und ich habe das 1927 erschiene Buch „Sein und Zeit“ Husserl gewidmet, weil die Phänomenologie Möglichkeiten eines Weges schenkte.

J.: Mir scheint jedoch, die Thematik „Sprach und Sein“ blieb im Hintergrund.

F.: Sie blieb es schon in der von Ihnen genannten Vorlesung aus dem Jahre 1921. So stand es auch mit den Fragen nach der Dichtung und der Kunst. In jener Zeit des Expressionismus waren mir diese Bereiche stets gegenwärtig, mehr jedoch und schon aus meiner Studienzeit vor dem ersten Weltkrieg die Dichtung Hölderlins und Trakls. Und noch früher in den letzten Jahren am Gymnasium, datumsmäßig im Sommer 1907, traf mich die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Dissertation von Franz Brentano, dem Lehrer von Husserl. Sie ist betitelt: „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ und stammt aus dem Jahr 1862. Dieses Buch schenkte mir damals mein väterlicher Freund und Landsmann, der spätere Erzbischof von Freiburg i. Br., Dr. Conrad Gröber. Zu jener Zeit war er Stadtpfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Konstanz.

J.: Besitzen Sie dieses Buch noch?

F.: Hier können Sie es sehen und den Eintrag lesen, der lautet: Mein erster Leitfaden durch die griechische Philosophie während der Gymnasialzeit. Ich erzähle Ihnen dies alles nicht, um die Meinung zu erwecken, ich hätte damals schon alles gewusst, was ich heute frage. Aber vielleicht bestätigt sich Ihnen, der Sie als Professor für deutsche Literatur Hölderlins Werk besonders lieben und kennen, ein Wort des Dichters, das in der vierten Strophe der Rheinymne anhebt: „... Denn / Wie du anfiengst, wirst du bleiben,“

J.: Das Fragen nach Sprache und Sein ist vielleicht ein Geschenk des Lichtstrahls, der Sie getroffen.

F.: Wer dürfte sich die Zuwendung eines solchen Geschenkes anmaßen? Ich weiß nur dies eine: Weil die Besinnung auf Sprache und Sein meinen Denkweg von früh an bestimmt, deshalb bleibt die Erörterung möglichst im Hintergrund. Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches „Sein und Zeit“, dass ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe.»

[„Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“. In: Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959, S. 91-93]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten