

Ereignis y actualidad

Antonio González

El objeto de estas líneas es analizar, en cierta perspectiva que vamos a concretar, la relación entre Zubiri y Heidegger. El tema ha sido ya estudiado en algunos trabajos importantes¹, aunque todavía faltan estudios sistemáticos sobre la relación entre los dos pensadores. La próxima apertura a los investigadores de los archivos y de la biblioteca de Zubiri permitirán un estudio más detenido de esta cuestión, pues será posible, entre otras cosas, reconstruir la etapa crucial que Zubiri pasa en Friburgo junto a Heidegger. El presente estudio es solamente introductorio. Y se mueve además en una perspectiva muy determinada. No nos centraremos en la etapa de mayor contacto entre ambos pensadores, en aquellos años en que la filosofía de Zubiri revela el impacto directo del pensamiento de Heidegger. Nos vamos a centrar más bien en el resultado final de ambas filosofías, tratando de poner en diálogo el pensamiento "último" de ambos pensadores. No pretendemos con ello llevar a cabo una reconstrucción histórica de las relaciones entre los dos filósofos en las etapas más definitivas de su evolución intelectual. Nos interesa más bien buscar, mediante la elaboración (todo lo hipotética que se quiera) de un diálogo entre sus filosofías, el asunto mismo del que los dos filósofos trataron. Por ello, la intención de estas líneas no es apologética. No se trata de defender a Zubiri frente a Heidegger o a Heidegger frente a Zubiri. Lo que se pretende solamente es aprender de ellos y, en lo posible, pensar con ellos.

Como es sabido, el *Ereignis* es el gran tema del último Heidegger. No entendemos aquí el "último" como designación de una etapa con una fecha de inicio muy definida. A mi modo de ver, en la obra de Heidegger se refleja una evolución progresiva, sin saltos súbitos, que solamente termina al final de su vida. Cuando aquí hablemos del "último" Heidegger, nos referiremos al sentido de esa evolución, que culmina en la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis*. Con este término, normalmente traducido por "acontecimiento", "acontecimiento apropiatorio" o "evento", Heidegger se refiere a algo que está más allá del ser entendido como presencia. El *Ereignis* expresaría la máxima radicalización de la filosofía de Heidegger. Como él mismo nos dice en un texto del año 1959, "no hay nada a lo cual el *Ereignis* pueda ser remitido, ni desde lo cual el *Ereignis* pueda ser pensado"². La actualidad, por otra parte, es el gran tema del "último" Zubiri. Entendemos por tal ante todo el Zubiri que aparece en su última trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Como es sabido, Zubiri entiende la intelección en términos de actualidad. La índole esencial del acto intelectual consiste, para Zubiri, en la co-actualidad de la intelección y la realidad³. Incluso la radicalización zubiriana del tema del ser tiene lugar señalando que el ser no es más que la actualidad ulterior de lo real en el mundo. La realidad sería anterior al ser.

Observemos que no sólo Zubiri, *sino también Heidegger* termina situando su pensamiento más allá del ser. Y esto significa que difícilmente se puede plantear el problema de la relación entre ambos pensadores desde el punto de una contraposición entre realidad y ser. Es necesario acompañar a ambos pensadores más allá del ser, para situar, en ese ámbito radical, el diálogo entre ambos. Comenzaremos tratando de reconstruir algunos "hitos" del pensamiento de Heidegger. La publicación, en los últimos años, de una gran parte de los escritos de Heidegger, nos permite entender mejor su evolución. El Heidegger posterior a *Ser y tiempo* no es, como una primera impresión podría hacer pensar, un puro poeta o un místico pagano. Hay, en su evolución, una profunda coherencia filosófica, que aquí trataremos de mostrar, aunque sea de una manera puramente aproximativa. Esta coherencia delata

hasta el final de su producción intelectual el aliento fenomenológico de sus inicios. Heidegger quiere tematizar una experiencia radical, y lo quiere hacer mediante un análisis detenido de los problemas que libere al pensamiento de todo presupuesto injustificado⁴. Esta coherencia es la que explica esa radicalización que le lleva más allá del ser, y que permite el diálogo con un discípulo, como Zubiri, que pronto inició, más allá del ser, su propio camino intelectual.

1 Hacia el *Ereignis*

1.1 La verdad como desvelación

La pregunta por la verdad recorre toda la trayectoria intelectual de Martin Heidegger, y puede por tanto proporcionar un hilo conductor para entender la evolución de su pensamiento⁵. Zubiri captó enseguida la relevancia del tema de la verdad en Heidegger, y ya en los años treinta decía que el pensamiento de Heidegger "puede resumirse así: la verdad 'existe'"⁶. Por supuesto, la verdad a la que Heidegger se refiere no es una propiedad de nuestros juicios. Se trata de algo mucho más radical, que es el presupuesto para que haya verdad en nuestros juicios. Heidegger se pregunta por la verdad como *alētheia*. Como es sabido, Heidegger interpreta la *alētheia* de los griegos como una salida (expresada con la *alētheia*) del olvido (*λήθη*)⁷. La verdad en su sentido originario habría sido para los griegos un salir del olvido, una "desvelación" o "desocultamiento" (*Unverborgenheit*). Y esta desvelación, lejos de ser una propiedad de nuestros juicios, atañe a toda la experiencia humana en el mundo. Se trata, por decirlo con términos tomados de la fenomenología, del modo en que los fenómenos se hacen manifiestos como tales fenómenos. Los griegos por una parte, y la fenomenología, por otra, constituyen las dos grandes fuentes de inspiración que pusieron en marcha el pensamiento de Heidegger.

Heidegger encontró en Husserl, especialmente en la sexta de las *Investigaciones lógicas*, aquella que versa sobre la "intuición categorial", la respuesta definitiva a un viejo problema filosófico. Cuando veo un papel blanco, hay una visión sensible (el papel blanco), pero también hay una visión categorial, pues estoy captando lo que es un papel y lo que es la blancura. Sin embargo, la blancura o la "papelidad" no son vistas de la misma manera que veo el papel blanco. El mérito de Husserl habría sido, según Heidegger, haber mostrando que la blancura y la "papelidad", aunque no aparecen como aparece el papel blanco, son precisamente aquello que permite que el papel blanco aparezca⁸. Esto le abrió a Heidegger posibilidades insospechadas. Lo categorial sería algo dado de una forma primaria, anterior al juicio. En la intuición sensible estaría siempre también dado un elemento categorial. Para Heidegger esto significó la posibilidad de plantear de una forma distinta el problema del ser. El ser ya no sería un simple concepto o una abstracción. Preguntarse por el ser significaba ahora preguntarse por algo dado. Ahora bien, Husserl siempre pensó que lo dado era un objeto puesto ante una conciencia. Sin embargo, para Heidegger, la objetualidad no es más será más que un modo de la presencia. Y con esto Husserl no hace más que repetir una idea presente en toda la historia de la filosofía desde Platón y Aristóteles. Ciertamente, ni Platón ni Aristóteles habrían inventado por sí mismos esta presencia. Para ellos fue algo simplemente manifiesto, el modo mismo en el que el ser se desvelaba⁹.

Se trataba, entonces, de analizar esta desvelación con los recursos que todavía le prestaba la fenomenología. Un texto decisivo para Heidegger será el libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, un escrito del año 1922, Heidegger apela a ese texto aristotélico para indicar que la *alētheia* tenía para los griegos el carácter de un desvelamiento, a diferencia de su interpretación medieval como *adaequatio* de un juicio con las cosas¹⁰. En el semestre de invierno de los años 1924-1925 Heidegger pronunció una lección de cuatro

horas sobre el *Sofista*, de Platón, para la que usó como introducción el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, centrándose precisamente en el *αληθεύειν* como un "desalbergar" (*Entbergen*)¹¹. Ahora bien, sus análisis de la filosofía griega le muestran a Aristóteles algo que no encuentra en la fenomenología. Heidegger piensa que la fenomenología está demasiado presa de ciertas tradiciones que ha heredado de la filosofía moderna, como son el primado de la conciencia, la imposición arbitraria de las matemáticas como modelo de conocimiento, y la voluntad de sistema¹². En cambio, los griegos asisten al aparecer de los fenómenos de un modo mucho más original. Como Heidegger mismo nos dice hacia el final de su evolución filosófica:

"En esto me di cuenta de lo único importante (*das eine*): lo que en la fenomenología de los actos de conciencia se ejecuta como un manifestarse de los fenómenos, es pensado de una manera más originaria por Aristóteles y en todo el pensamiento y existencia griegos como *αληθεύειν*, como la desvelación (*Unverborgenheit*) de lo actualmente presente (*Anwesend*), su "desalbergarse" (*Entbergung*), su mostrarse"¹³.

Tratemos entonces de seguir a Heidegger en su análisis de este "desocultamiento" o desvelación.

1.2 El concepto radical de verdad

Heidegger se refiere de nuevo al libro VI de la *Ética a Nicómaco* en el famoso párrafo § 44 de *Ser y tiempo*, dedicado al problema de la verdad¹⁴. Heidegger se enfrenta críticamente a las ideas clásicas de la verdad como una adecuación (*adaequatio*, *Übereinstimmung*) entre el entendimiento y la cosa, y a la idea de que la verdad sería algo que tendría lugar en un juicio. Según Heidegger, Aristóteles nunca defendió tales ideas, sino que fue el exponente de un sentido mucho más originario de la verdad, anterior al juicio. Heidegger señala que un juicio es verdadero en la medida en que descansa sobre el "descubrirse" (*Entdecktheit*) de la cosa misma a la que ese juicio se refiere¹⁵. Ahora bien, el descubrirse de los entes del mundo se funda en una apertura del mundo. Y esta apertura del mundo es en realidad el carácter fundamental del *Dasein*. De este modo, la verdad como adecuación tiene sus raíces en un sentido más originario de la verdad, que es la apertura o "aperturidad" (*Erschlossenheit*) misma del *Dasein*¹⁶.

A la constitución ontológica del *Dasein* pertenece la posibilidad de entenderse desde sí mismo y desde sus propias posibilidades. Ésta es la autenticidad como verdad de la existencia. Ahora bien, el *Dasein* puede entenderse a sí mismo desde las cosas del mundo y desde los otros. Por eso, a la constitución ontológica del *Dasein* pertenece no sólo la autenticidad, sino también el estar caído (*Verfallen*) entre las cosas del mundo, perdiendo la autenticidad en el "se" impersonal (*Man*). El descubrirse de los entes es entonces al mismo tiempo un permanecer ocultos, una apariencia. El *Dasein* está originariamente tanto en la verdad como en la no-verdad¹⁷. De hecho, la idea de la verdad como adecuación se deriva de una comprensión del ser en la que todos los entes, incluyendo el lenguaje y al propio *Dasein*, aparecen como elementos presentes en el mundo (*Zuhandenes*, *Vorhandenes*), entre los que se establecen diversas relaciones ópticas. La coincidencia entre el intelecto y la cosa sería una de estas relaciones posibles. Ahora bien, esta comprensión del ser oculta el fenómeno originario de la verdad¹⁸.

En su sentido originario, la verdad hay que situarla en la apertura del *Dasein*. Ahora bien, esta apertura (*Erschlossenheit*) equivale a comprensión (*Verstehen*), de modo que sin la apertura del *Dasein* no habría comprensión del ser (*Seinsverständnis*). La comprensión del ser presupone la verdad. Y esto tiene importantes consecuencias, porque entonces, como nos dice el mismo Heidegger,

"solamente hay (*"gibt es"*) ser en la medida en que la verdad es. Y la verdad es solamente en la medida en que hay el *Dasein*. La verdad y el ser tienen el mismo origen"¹⁹.

Este origen está en la apertura del *Dasein*. Ahora bien, esto significa entonces que la determinación de lo que sea la verdad requiere un análisis más detenido de esa apertura donde Heidegger ha situado el problema de la verdad.

1.3 La apertura del *Dasein*

El análisis de esta apertura desde el punto de vista de la verdad es una tarea que Heidegger emprende en el curso de *Introducción a la filosofía*, que impartió en la universidad de Friburgo, entre 1928 y 1929. Allí Heidegger señala de nuevo que la verdad como propiedad de un enunciado que se adecua a las cosas presupone una verdad más radical que consiste en el estar junto (*bei-sein*) a los entes que se nos desocultan²⁰. La verdad es en su raíz más radical este desocultamiento (*Unverborgenheit*). Se trata de un concepto que ya aparecía en *Ser y Tiempo*²¹, pero que ahora es usado por Heidegger de una manera más sistemática, distinguiendo cuidadosamente entre distintos aspectos del mismo.

Más radical de la verdad como juicio es la verdad como patencia de los entes junto a los que nos encontramos en nuestro trato cotidiano con ellos. La verdad en su sentido originario consiste en nuestra apertura a los entes que están ante nosotros (*Vorhandenes*), inicialmente como simples utensilios que nos sirven en nuestra vida cotidiana (*Zuhandenes*). Esta apertura, lejos de ser algo individual, es algo que funda nuestro *Mit-sein*, nuestro ser unos con otros²². Ahora bien, nuestra apertura a los entes tiene lugar siempre dentro de una precomprensión del ser de tales entes. Y esta precomprensión del ser de los entes no la derivamos de los entes mismos, sino que es lo que nos posibilita anticipar (*Entwurf*) el sentido de esos entes dentro de un ámbito de inteligibilidad. Así, por ejemplo, la ciencia como estudio de los entes espacio-temporales solamente es posible gracias a una precomprensión del ser de esos entes como naturaleza matematizable, tal como la llevaron a cabo Galileo y Newton. Esa precomprensión del ser de los entes es la que posibilita el acceso científico a cada uno de ellos²³. De este modo, la comprensión del ser es aquella luz en cuya claridad podemos encontrarnos con el ente²⁴.

Entonces podemos decir que lo más radical de la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*) consiste en el desvelamiento (*Enthülltheit*) de ser de los entes. Sobre este desocultamiento originario del ser se funda el desocultamiento de los entes. A este desocultamiento de los entes Heidegger lo denomina "manifestación" o "patencia" (*Offenbarkeit*). En esta manifestación pueden distinguirse dos aspectos. Por una parte, el desocultamiento como manifestación es ante todo manifestación de un ente. Es la verdad del ente en cuanto manifiesto. A este aspecto de la manifestación Heidegger lo denomina el "estar descubierto", el "descubrimiento" (*Entdecktheit*) del ente. Pero este descubrimiento es posible precisamente porque la existencia humana, el *Dasein*, es una existencia descubridora, que está junto a los entes, porque en su esencia misma está abierto a ellos. Es el otro aspecto de la manifestación: la manifestación como apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*²⁵. De hecho, el *Dasein* es el que posibilita no sólo la manifestación de los entes, sino también su condición originaria: el desvelamiento del ser como forma primaria de la verdad²⁶. Y este desocultamiento como desvelamiento del ser solamente es posible porque el *Dasein* es una *ex-sistencia* constitutivamente abierta a entender el ser de los entes²⁷.

Con esto tocamos un punto esencial, y es que la transcendencia, el estar volcada hacia afuera de sí mismo, hacia la desvelación del ser de los entes, es la estructura fundamental del *Dasein*. En el desocultamiento de cualquier ente en nuestra existencia cotidiana está presupuesta la transcendencia de la existencia del *Dasein*, que ha transcendido los entes hacia una determinada precomprensión del ser. Y, como Heidegger ha mostrado en *Ser y tiempo*, la índole originaria del *Dasein*, la posibilidad interna de la transcendencia, es la temporalidad. De modo que el tiempo es el que proporciona el horizonte transcendental para la pregunta por el ser²⁸. De esta manera, Heidegger no sólo ha mostrado la íntima conexión entre la pregunta por la verdad y la pregunta por el ser, sino que ha remitido ambas cuestiones a la pregunta más radical por la temporalidad como estructura esencial del *Dasein*. Se trata de un planteamiento que en la evolución posterior de Heidegger experimentará una importante radicalización.

1.4 El dejar-ser

Para entender esta radicalización posterior es importante llamar la atención sobre algunas consideraciones de Heidegger que ya están en el mencionado curso de *Introducción a la filosofía*. Para Heidegger, nuestro ser junto (*bei-sein*) a los entes tiene el carácter de un dejar-ser (*Sein-lassen*) en el sentido más lato de la expresión. El "dejar-ser" se encontraba ya en *Ser y tiempo*²⁹, pero es desarrollado más ampliamente en *Introducción a la filosofía* y en *Sobre la esencia de la verdad*. Heidegger señala que en nuestro trato con los entes, dejamos que éstos sean. Es una suerte de indiferencia (*Gleichgültigkeit*) metafísica que no hace nada para que los entes sean lo que son³⁰. Pero no se trata de una inacción. Todo lo contrario. El dejar-ser es una forma de hacer, en cierto modo la más elevada, la que más íntimamente conecta con nuestra libertad. Libremente dejamos que las cosas sean³¹. Heidegger recuerda de nuevo que según el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, el *qewrei=n* es un *alhqeu&ein*, un hacer manifiesto el ente. Y la teoría como forma suprema de *praxi=s* consiste precisamente en un dejar acontecer el desocultamiento, un hacer que suceda la verdad (*zum Geschehen bringen, geschehen lassen*)³². La verdad es el *telos* en el que llega a su plenitud la acción como un "ser en la verdad"³³. El dejar-ser es la condición del desocultamiento. En el desocultamiento dejamos ser al ente como él mismo, como lo que es y en la manera en que lo es³⁴.

Y esto tiene una dimensión ontológica muy clara. La patencia de los entes requiere una proyección ontológica originaria en la que comprendemos su ser. La transcendencia es un dejar-ser como acontecimiento fundamental de la existencia humana (*Grundgeschehen der Existenz*). Heidegger lo describe, con palabras tomadas de la mística medieval, como un "dejamiento" en el que libremente hacemos o permitimos que los entes sean. La indiferencia metafísica (*Gleichgültigkeit*) respecto a los entes presupone más radicalmente un "dejamiento" ontológico (*Gelassenheit*) respecto al ser. Pero de nuevo no se trata de una carencia de acción, sino de una acción originaria. El trascender constituye, según Heidegger, una proto-acción (*Urhandlung*), una acción original de la existencia del *Dasein*³⁵. Ahora bien la acción implica una previa libertad, no en el sentido de poder hacer esto o lo otro, sino en el sentido de una libertad primigenia que es condición de toda vinculación y de toda necesidad ulterior. Es la libertad de dejar ser los entes. De este modo, el trascender es una acción originaria de la libertad del *Dasein*, más aún "es el suceder mismo del ámbito de la libertad del *Dasein*" (*Das Geschehen des Freiheitsraumes des Daseins*)³⁶.

En el año 1929, en un escrito de homenaje a Husserl, Heidegger publica el texto *Sobre la esencia del fundamento*, en el que Heidegger retoma el tema de la transcendencia del *Dasein* entendida como su ser-en-el-mundo. Se trata de un tema ya abordado en *Ser y tiempo*, pero que ahora es conducido por

Heidegger hacia una mayor radicalidad. Heidegger explora la idea de mundo desde los griegos hasta el presente, pasando por Kant, para mostrar que el mundo, en su sentido originario, no es simplemente un conjunto de entes. El mundo sería más bien aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender con respecto a cuáles entes puede actuar y cómo puede hacerlo. El mundo tendría el carácter fundamental de ser aquello "en consideración a" (*worumwillen*) lo que cual existe el *Dasein*³⁷. Ahora bien, esto significa que los entes, para poder manifestarse, tienen que entrar de alguna manera en el mundo. No en el sentido de que algo suceda con los entes mismos, sino más bien en el sentido de que tiene que suceder (*geschehen*) la transcendencia misma del *Dasein*. Un ente solamente se puede manifestar (*offenbaren*) cuando irrumpe entre los entes un ente con el carácter de ser-en-el-mundo³⁸. En cierto modo, Heidegger está atribuyendo a esta transcendencia del *Dasein* la función decisiva de posibilitar la manifestación de los entes, algo que venía siendo atribuido directamente al ser. Ciertamente, Heidegger sigue pensando que el desvelamiento (*Enthülltheit*) el ser es la condición de la manifestación (*Offenbarkeit*) de los entes³⁹. Pero ahora Heidegger se comienza a preguntar por el fundamento mismo de la posibilidad de la verdad de la comprensión del ser. Y aquí Heidegger se refiere directamente al a)gaqo/n de Platón, situado en *La República* más allá del ser (e)pe/keina th~j ou)si/aj)⁴⁰. Heidegger interpreta el a)gaqo/n de Platón como la transcendencia que hace posible la verdad, la comprensión e "incluso el ser"⁴¹.

Con esto ya se anuncian algunas de las afirmaciones que aparecen en la conferencia de 1930 *Sobre la esencia de la verdad*, la cual se suele señalar como el punto de partida de una serie de planteamientos que caracterizan al "segundo Heidegger". Pero en realidad no estamos ante ningún cambio súbito en su pensamiento sino ante un proceso de radicalización creciente y continuada⁴². Heidegger señala ahora de un modo explícito y sistemático que la esencia de la verdad es la libertad⁴³. Para explicar esto, Heidegger comienza de nuevo apelando a la concepción helénica de la verdad como "desocultamiento" (*Unverborgenheit*), y lo hace desde las primeras líneas con expresiones en las que de nuevo resuena el libro VI de la *Ética a Nicómaco*⁴⁴. El concepto habitual de la verdad como coincidencia entre nuestros enunciados y las cosas tiene que ser remitido a una relación previa y más radical, en la que nos comportamos (*verhalten*) respecto a algo que se nos hace patente (*offenbar*). Y esto que se nos hace patente como algo presente (*Anwesende*) ante nosotros es lo que la filosofía clásicamente llama el ente⁴⁵. Se trata de una constatación que pasa a ocupar un papel cada vez más central en el pensamiento de Heidegger: la filosofía ha pensado los entes como presencia, dejando atrás la idea de fu/sij como un venir a la presencia⁴⁶.

Aquello que posibilita la verdad como patencia de los entes no es otra cosa un comportamiento que está abierto a esos entes, y que se pretende regirse por ellos. Es la libertad para la patencia de algo abierto. Por eso mismo puede decir Heidegger que la esencia de la verdad es la libertad⁴⁷. Ahora bien, esta libertad no es la falta de vinculación para poder hacer una cosa. Tampoco es la disponibilidad para vincularse a lo exigido o a lo necesario. La libertad a la que Heidegger se refiere como esencia de la verdad no es otra cosa que la "dejación" que nos introduce en el desalbergarse del ente en cuanto tal (*die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen*)⁴⁸. No se trata por tanto de una libertad que el hombre posea y de la que pueda disponer a su antojo, sino más bien de una libertad que lo constituye como humano, porque es la que posibilita el desocultamiento de los entes⁴⁹. Esta libertad constituyente es un dejar-ser (*Sein-lassen*) al ente como el ente que es. Dejar-ser significa precisamente entregarse (*sich einlassen*) en lo abierto y en su apertura, que es la apertura en la que está todo ente y que todo ente trae consigo⁵⁰. Sin embargo, esta apertura siempre es limitada por la misma esencia de la verdad como desocultamiento. Porque si la verdad es desocultamiento, el ocultamiento es en alguna manera anterior y más radical que el desalbergarse de lo oculto, más radical incluso que el dejar-ser⁵¹.

Y esto tiene una importancia capital, porque entonces la filosofía tendría que haber tematizado no sólo lo que aparece, el ente que se desoculta y se manifiesta, sino también lo que permanece oculto. Porque si no se piensa lo que permanece oculto, no se piensa verdaderamente el desocultamiento. Y si no se piensa el desocultamiento, no se piensa la esencia de la verdad como *alētheia*. Sin embargo, el pensar representativo propio de la metafísica no es capaz de pensar aquello que, permaneciendo oculto, es precisamente lo que "deja-ser" a lo que se manifiesta⁵². De este modo, el pensamiento de Heidegger queda situado ante una importante lista de tareas. En primer lugar, Heidegger tendrá que pasar revista a la historia de la filosofía occidental, para mostrar cómo en ella ha sido olvidado ese momento esencial, no accesible al pensar representativo, que constituye la raíz misma de que el ente pueda ser considerado como ente. En segundo lugar, Heidegger tendrá que mostrarnos en forma positiva cómo acontece ese desocultamiento que la filosofía no ha podido conceptuar adecuadamente. Y, en tercer lugar, Heidegger tendrá que decirnos en qué consiste la esencia misma del desocultamiento. En todos los casos, nos encontramos con caminos que nos acabarán conduciendo hacia el *Ereignis*.

1.5 La historia de la metafísica

La vuelta a la historia de la filosofía occidental es para Heidegger una "repetición" (*Wiederholung*), en el sentido de un "retomar" el hilo de la historia para descubrir las posibilidades que no han sido aprovechadas. La verdad de la historia de la filosofía no es solamente lo que en ella se ha mostrado, sino también lo que en ella ha permanecido oculto. Por lo tanto, repensar con radicalidad la historia de la filosofía significa, para Heidegger, la vuelta a las posibilidades que estaban en los primeros pensadores griegos y que de algún modo fueron olvidadas por la filosofía occidental. Como dice el mismo Heidegger,

"Un principio no es retomado (*wiederholt*) cuando uno se vuelve atrás hacia algo anterior, ya conocido y simplemente imitable, sino cuando el comienzo es recomenzado de una manera más radical, y esto implica con todo lo extraño, desconocido e inseguro que tiene todo verdadero comienzo"⁵³.

1.5.1 El comienzo

Heidegger considera que los primeros filósofos griegos no fueron considerados con toda la radicalidad que se merecen. Con frecuencia han sido interpretados como meros antecesores de los filósofos posteriores a ellos, siguiendo la visión que el mismo Aristóteles da de la filosofía precedente en el libro I de la *Metafísica*. No es ésta la idea de Heidegger. Para Heidegger en los presocráticos el pensamiento pudo entrever posibilidades que fueron progresivamente olvidadas por los filósofos posteriores. Para los primeros pensadores griegos, el ser se mostró originariamente como *phainomenon*. La *phainomenon* no es la simple *natura* de los latinos, sino un "brotar" que etimológicamente tendría un origen (*fu-*, *fa-*) equivalente al de *phainomenon*: aparecer, mostrarse, presentarse, manifestarse⁵⁴. Heidegger entiende que el ser para los primeros pensadores griegos fue ante todo un aparecer surgiente (*aufgehendes Erscheinen*), un presentarse desde el ocultamiento (*Verborgenheit*). Pero este ocultamiento es también parte del aparecer. Y esto significa entonces que en el ser no solamente está el aspecto de desocultamiento (*Unverborgenheit*) de los entes, sino también la ocultación, la apariencia (*Schein*) de lo que se presenta a sí mismo como lo que no es⁵⁵. De ahí la famosa sentencia de Heráclito: *phainomenon kryptomenon phainomenon*, a la *phainomenon* le gusta ocultarse⁵⁶. En el aparecer surgiente está también el ocultamiento del cual procede lo que se manifiesta⁵⁷.

La *alētheia* entendida como desocultamiento o desvelación era para los primeros filósofos griegos justamente aquello que por su propia índole no se desoculta, aquello que queda oculto en el

desocultarse de lo que viene a la presencia⁵⁸. Sin embargo, Heidegger entiende que la filosofía griega pronto pasó por alto esta determinación esencial del ser, para entender cada vez más el ser como lo que está presente una vez que se ha manifestado. En palabras de Heidegger:

"Al principio de su historia el ser clarea (*lichtet*) como surgir (*fu&sj*) y como desalbergarse (*alh&qeia*). A partir de ahí recibe el carácter de presencia (*Anwesenheit*) y de permanencia en el sentido de un durar (*ou)si/a*). Con ello comienza la auténtica metafísica"⁵⁹.

Los responsables de esta transición son Platón y Aristóteles. En Platón el ser es pensado como *i)de/a* precisamente porque las ideas representan esa presencia de lo permanente⁶⁰. Ciertamente, el mito platónico de la caverna expone el desocultamiento de lo oculto. Pero este desocultamiento es pensado solamente en cuanto que hace accesible aquello que aparece (*das Erscheinende*) en su aspecto (*ei]doj*) y hace visible esto que se muestra (*i)de/a*). La idea es lo divisado, no en el sentido de que sea accesible mediante la vista, sino en el de que la idea es lo que le ofrece a la vista algo visible, lo que se deja ver. No se trata de un ser singular, sino lo común (*koino&n*) a todos los seres singulares que presentan el mismo aspecto. El ser de las cosas está para Platón en lo que estas cosas son, en lo que más adelante se llamará su *essentia* en sentido de *quidditas*. En la cumbre de las ideas está la idea de *a)gaqo/n*, que lejos de interpretarse en sentido moral como idea del "bien", tiene el sentido griego de ser la idea de aquello que hace válido (*tauglich*), por ser ella el ente que hace posible las otras ideas. Mientras que las ideas son los verdaderos entes, los entes singulares son rebajados al papel de no-entes. Y esto implica un cambio en la verdad misma. Porque el desocultamiento (*Unverborgenheit*) pasa a significar lo accesible mediante la visibilidad de la idea⁶¹. De esta forma "la *alh&qeia* cae bajo el yugo de la *i)de/a*"⁶². Todo pende ahora de la corrección (*o)rqo&thj*) de la mirada con la que nos dirigimos a las ideas. Nuestra intelección consiste en un *i)dei=n* que tiene que alcanzar una coincidencia (*o(moi)osij*) con la *i)de/a*. Sin duda, para Platón la verdad sigue siendo de algún modo un carácter de los entes, pues lo presente tiene el ser que se desoculta en el aparecer. Pero la verdad como desocultamiento va dejando paso en Platón a la verdad como corrección con la que el hombre entiende y expresa lo que aparece⁶³.

En Aristóteles continúa este proceso. Ciertamente, ya hemos visto cómo Heidegger valora el hecho de que en Aristóteles la verdad aún se sigue entendiendo como un "desocultamiento". Sin embargo, en Aristóteles hay una ambigüedad radical respecto al ser. Así, por ejemplo, el libro IX de su *Metafísica* sigue pensando el desocultamiento como una característica fundamental del ser⁶⁴. Pero al mismo tiempo nos puede decir Aristóteles que lo falso y lo verdadero no están en las cosas, sino en el entendimiento⁶⁵. Del mismo modo, Heidegger considera que en la *Metafísica* de Aristóteles queda un eco de la primitiva concepción del ser, pues Aristóteles da a entender en el primer capítulo del libro IV que el ser en tanto ser (*la ou)si/a*) es un tipo de *fu&sj*⁶⁶. Pero al mismo tiempo, tanto en el capítulo tercero del libro IV de la *Metafísica* como en el capítulo primero del libro II de la *Física*, Aristóteles afirma de un modo más definitivo y sistemático que la *fu&sj* constituye un género de la *ou)si/a*⁶⁷. La *fu&sj* como modo de la *ou)si/a* se contrapone a la *te/xnh* precisamente porque la *fu&sj* es *a)rxh&kinh&sewj*. De esta forma, la *ou)si/a* como presencia permanente de algo sustituye ahora al aparecer surgiente de la *fu&sj*. El ser es ahora pensado como presencia (*Anwesenheit*)⁶⁸.

La *Física* de Aristóteles sería precisamente la caracterización de la movilidad y del reposo en función

de la presencia. El reposo sería la plenitud del movimiento. Lo que se ha concluido, sea un ente natural o un ente artificial, es entonces un *elron*. El *elrgon* significaría para Aristóteles aquello que está ahí puesto, hecho descansar en la presencia de lo desocultado. No se trata de un "acto" en el sentido de lo realizado, del resultado de un esfuerzo. El *elrgon* designa más bien lo presente en el reposo. De este modo, la presencia (*Anwesenheit*) fue pensada por Aristóteles como *e)ne/rgeia*. Ésta no designa a la "actualidad" como resultado de un "acto", sino lo que está ahí presente en su desocultamiento. A veces, Aristóteles usa en lugar de *e)ne/rgeia* una palabra acuñada por él mismo, y que nunca explica: *e)tele/xeia*. El *te/loj* es el final, en el sentido del término en el que llega a su plenitud el movimiento. La *e)tele/xeia* es el tenerse a sí mismo en el final, teniendo ya tras de sí todo el proceso del devenir. Es la pura presencia de lo que está ahí cada vez, del *to/de ti*. El ser es presencia de lo que permanece, *ou)si/a*, y la *ou)si/a* en sentido primario es la *e)tele/xeia*, lo que está ahí terminado como *e)ne/rgeia*. Solamente en un sentido secundario, como *ou)si/ai* segundas, es decir, como presencia secundaria, se considera el *ei)doj*, el aspecto general en virtud del cual decimos lo que las cosas son, es decir, aquello que Platón había llamado "ideas"⁶⁹.

Ciertamente, en la medida en que Aristóteles incluye al individuo en la presencia, está más cercano a los orígenes del pensamiento griego que Platón. Sin embargo, el destino de la metafísica está ya decidido tanto con Platón como Aristóteles, pues ellos han entendido el ser como presencia de lo que se muestra a sí mismo en su aspecto, y como permanencia de cada cosa en este aspecto. El ser es, desde Platón y Aristóteles, *i)de/a* y *e)ne/rgeia*⁷⁰. Estos conceptos fundamentales van a determinar la historia posterior, por más que vayan a ser también radicalmente transformados. Pues la *e)ne/rgeia* fue traducida "por los romanos como *actus*, y con esta traducción se derrumbaba de un solo golpe el mundo griego. De *actus*, *agere*, actuar nació *actualitas*: la 'realidad' (*Wirklichkeit*)"⁷¹. Es un paso más en la historia del ser, pues ahora el *elrgon* ya no es lo que está puesto en la apertura de lo presente, sino la realidad (*Wirklichkeit*) de lo realizado (*Gewirkte*), lo que ha sido efectuado como resultado de un hacer. El ser como presencia queda ahora remitido a un hacer causal muy apto para enlazar con el hacer creador del Dios cristiano. El ser es ahora realidad, y esta realidad es efectividad (*Wirklichkeit*) en el sentido de una actualidad causada. La metafísica se convierte así plenamente onto-teo-logía, cumpliéndose así una tendencia que ya se anunciaba desde Aristóteles⁷². En la metafísica medieval, la existencia es también pensada desde la causalidad, pues ella consiste en el paso de una esencia posible a una *res extra causas*, a una realidad que está ya separada de su causa, pero que al mismo tiempo no se puede entender más que desde ella. Cuando el mundo medieval piensa el ser como realidad, ya no puede captar el acontecer (*Ereignis*) que ha conducido desde el desocultamiento a)lh&qeia de los griegos hasta esta nueva etapa en la historia del ser⁷³.

1.5.2 La filosofía moderna

Por otra parte, la filosofía medieval es también heredera de la transformación experimentada en el concepto de verdad. La verdad ya no era un desocultamiento del ser, sino una propiedad del entendimiento en cuanto coincidente con los entes. En cuanto dotados de entendimiento, tanto Dios como el hombre son pensados como portadores de la verdad. Ahora bien, en cuanto *actus purus*, Dios es la pura realidad y la causa de todo lo real. Y por tanto solamente Dios sería el portador de la verdad eterna respecto a las cosas. La relación del hombre con la realidad de Dios estaría caracterizada por la fe, por la que el hombre recibe la certeza de su salvación. Y esto significa que en la doctrina de la fe está ya contenido un desarrollo ulterior de la idea de verdad. La verdad ya no es mera *o(moi/wsij)*, sino que ahora va adquiriendo el carácter de una *certeza*. Pero esta certeza puede empezar el hombre a determinarla por sí mismo en el ámbito de su propia actuación, y respecto a las cosas que él mismo constituye. La cultura se convierte así en la característica propia de una humanidad que se asegura a sí misma, y que necesariamente queda ahora abocada a asegurarse más y más mediante los productos de

su acción. La modernidad como "tiempo nuevo" (*Neuzeit*) se caracteriza precisamente por esta sed continua de nuevos resultados, de nuevas vivencias, de nuevos productos, que aumenten la seguridad respecto a los nuevos peligros que este mismo proceso desencadena. En cualquier caso, lo verdadero ya no es una simple coincidencia, sino aquello el hombre puede representarse de manera clara y distinta ante sí mismo. La seguridad de esta representación es la certeza⁷⁴.

Esta transformación en el concepto de verdad implica también una transformación en la idea misma de la realidad. La realidad no es ahora lo que existe en cuanto causado por la causa primera. La realidad es ahora lo representado con certeza. Ahora bien, lo representado con certeza tiene que estar asegurado por un fundamento firme y seguro. En la Edad Media este fundamento ya había evolucionado desde el u(pokei/menon aristotélico hacia la idea de *subjectum* como *substantia*. El u(pokei/menon de Aristóteles ya suponía la idea de que el ser, entendido como lo presente (como ou)si/a) era el término de una predicación, precisamente porque la verdad se había convertido en una o(moi/wsij, y su ámbito propio era el lo/goj. El u(pokei/menon era para Aristóteles el lego&menon kaq) au(to&. Sin embargo, la transformación de este u(pokei/menon en *subjectum* se aleja definitivamente del venir a la presencia, que todavía operaba en la idea de los sumbebhko/ta como aquello que en la predicación adviene a la presencia en cuanto co-presente. En la Edad Media el u(pokei/menon griego pasa a ser aquel fundamento real que se basta a sí mismo para existir. El *subjectum* es entonces *substantia*, algo muy alejado ya del pensamiento griego. Ahora bien, cuando al comienzo de la modernidad se busca un fundamento inconcuso y absoluto que se baste como fundamento de la verdad como certeza, lo que se está buscando es precisamente un *subjectum*. Y aquello que durante la representación fundamenta todo representar es quien realiza la representación, el *ego cogitans* de Descartes. El *ego* es el *subjectum* cuyo ser, como presencia (*Anwesen*), satisface a la esencia de la verdad entendida como certeza. El *subjectum* va a ser monopolizado ahora por el *ego* que está siempre presente en el representar y que, por tanto, es más firme y más real que cualquier otro ser. La *actualitas* de este *ego*, su realidad, no es ahora otra cosa que el *actus* propio de tal sujeto: el acto de cogitar. La actualidad del *cogito* sustituye al *actus purus* de la filosofía medieval⁷⁵.

El resto de las realidades son ahora simples *objetos* para un *sujeto* que se las representa. La representación es lo que realiza la presentación de lo que está frente al sujeto como objeto. La filosofía de Kant es la que hace este paso explícito. Con ella no se afirma que la realidad sea un puro producto de las representaciones, sino que lo que se hace es delimitar la firmeza y permanencia de lo real al ámbito de lo que está presente (*Anwesen*) para una representación⁷⁶. Ahora bien, en la filosofía de Kant se da un paso importante en la historia del ser. En la tradición ontoteológica, la pregunta por el ser de los entes conducía inexorablemente a un ente supremo, a un ser puro, a partir del cual se explicaban todos los demás entes. En cambio, la tesis de Kant sobre el ser se distancia radicalmente de este planteamiento. Cuando Kant afirma que el ser no es un predicado real, lo que está sosteniendo es que el ser no es una propiedad más entre las propiedades de la cosa. El ser no es un ente ni un contenido material de ningún ente. El ser, dice Kant, es posición (*Setzung*) del entendimiento. En la línea de la metafísica de la subjetividad, el ser queda referido a la actividad del representar. Y en este aspecto, la revolución kantiana está en plena continuidad con la tradición. La existencia sigue siendo el poner una cosa real fuera del estado de la pura posibilidad. Solamente porque el ser fue pensado como presencia y como u(pokei/menon, como algo que yace de antemano ahí delante, fue posible llegar a entender la relación con los entes como un disponer, un representar, o un poner: "en la tesis de Kant sobre el ser como posición, y también en todo el ámbito de su interpretación del ser de los entes como objetividad y como realidad objetiva, está rigiendo (*waltet*) el ser en el sentido de un permanente estar presente (*währendes Anwesen*)"⁷⁷.

Heidegger acepta en buena medida la idea de Hegel de que su propia filosofía es el resultado de todo el pensamiento occidental. No se trata para Heidegger de una frase presuntuosa, sino de la constatación de la forma en que Hegel asume toda la filosofía precedente⁷⁸. Si en la tesis de Kant sobre el ser había un elemento de distancia con lo que Heidegger denomina ontoteología, esto no sucede en Hegel. Por eso Hegel puede asumir la filosofía antigua en una forma en la que no lo podía hacer Kant. Como en la filosofía antigua, la pregunta por el ser de los entes se traduce en Hegel en la pregunta por un ente que fundamente a todos los demás. Para Heidegger, la filosofía de Hegel puede entenderse a sí misma como una "Ciencia de la Lógica" precisamente porque en ella tiene lugar la búsqueda de un ente que sirva como fundamento absoluto. Lo que sucede es que, por otra parte, Hegel asume la herencia cartesiana. Para Hegel, la filosofía solamente llega a tierra firme a partir del *cogito* cartesiano. Y esto significa que ese ente que puede ser pensado como fundamento absoluto no es para Hegel otro que la subjetividad. Hegel puede valorar en los primeros filósofos griegos su descubrimiento del ser, pero este ser es solamente un universal abstracto. Para que ese ser pueda estar determinado, se requeriría que estuviera mediado en el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta. Y esto nos muestra entonces claramente que la verdad, para Hegel, ya no es en modo alguno el desocultamiento (*Unverborgenheit*) de la *aletheia*, sino la certeza absoluta del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo⁷⁹. El hecho de que este sujeto absoluto sea para Hegel Dios mismo, nos muestra hasta qué punto su filosofía es expresión de la onto-teo-logía que caracteriza a la filosofía occidental⁸⁰.

1.5.3 La culminación de la metafísica

Sin embargo, la verdadera culminación de la historia de la metafísica no está para Heidegger en Hegel, sino en Nietzsche. En Nietzsche el carácter fundamental de los entes es pensado como voluntad de poder⁸¹. No se trata de una idea arbitraria de Nietzsche, sino de la consecuencia final de la historia de la metafísica. Según Heidegger, Nietzsche puede pensar que la esencia de los entes es la voluntad de poder, porque la modernidad pensó la verdadera realidad (*Wirklichkeit*) como subjetividad. Ahora bien, la subjetividad solamente se entiende desde la idea moderna de la realidad como una *substantia* situada *extra causas*, y por tanto capacitada por sí misma para existir. La modernidad comenzó pensando que la verdadera realidad (*Wirklichkeit*) estaría en el sujeto, en cuanto portador de certeza, y en cuanto fuente de toda actividad (*Wirken*). Frente a esta realidad, todo sería objetividad. En la metafísica moderna, fue Leibniz el que convirtió todos entes en mónadas, dotadas no sólo de objetividad, sino de subjetividad, de una *vis* interna. Ahora bien, todo esto no hubiera sido posible si antes Aristóteles no hubiera pensado el ser como *energeia* y si esta *energeia* no hubiera sido interpretada posteriormente como *actus*⁸². En cualquier caso, Nietzsche se encuentra con una situación en la que el ser está determinado a partir del *subiectum*, por más que este *subiectum* no sea siempre necesariamente un Yo. Es lo que Heidegger denomina *Subiectivität* a diferencia de la *Subjektivität*. El ser sería entonces voluntad, ya se interprete ésta como voluntad de la razón, como voluntad del espíritu o como voluntad de poder⁸³. La caracterización de los entes como voluntad de poder los descubre como aquello que se pone a sí mismo y que se pone ante sí mismo. El ser permanece entonces oculto y ausente. Esta ausencia del ser, más que la trasvaloración de todos los valores, es la verdadera esencia del nihilismo⁸⁴. Al final de la historia del ser nos encontramos con el primado de lo real (*wirklich*) como único ente, lo que implica el desprecio y el olvido del ser⁸⁵.

De esta forma, puede decirse que la culminación de la metafísica de la subjetividad es el comienzo de la época de la completa e incondicionada objetivación (*Vergägenständlichung*) de todo lo que es. Incluso el hombre y todas las cosas humanas se convierten en puros "recursos humanos", y "material humano"⁸⁶. El nihilismo, precisamente por ser la culminación de la metafísica occidental, no es algo que se pueda superar en el interior de esa metafísica, mediante una simple inversión de los valores⁸⁷.

Nietzsche, en la interpretación de Heidegger, pertenece a la historia de esa metafísica, y la conduce a su máxima expresión. Es algo que también puede verse en la concepción nietzscheana de la verdad como justicia. No se trata, claro está, de una justicia en sentido moral. Para Nietzsche, la verdad como adecuación no puede corresponder a unos entes que están en continuo proceso de devenir. Solamente la creatividad (el arte) pueden corresponder a unos entes transidos por una voluntad de poder que los trasciende. La verdad como justicia no es otra cosa que la capacidad de desarrollar esa voluntad de poder, ajustándose así a las exigencias de unos entes en continua expansión vital⁸⁸. Ahora bien, esta idea de la verdad no habría sido posible si Platón no hubiera interpretado en su momento la *alētheia* como *omoiōsis*. Esta concepción de la verdad como corrección de la representación de los entes según ideas está detrás de la idea moderna de valor como aquello con lo que valoramos lo real⁸⁹. Cuando Nietzsche intenta una "inversión de todos los valores" permanece dentro de la concepción platónica del *agathōn*, pues entiende el valor como la condición puesta por la vida para posibilitar la vida misma. Y el *agathōn* era la idea que posibilitaba todas las demás ideas. En este sentido, Nietzsche es para Heidegger en el fondo "el platónico más desbocado dentro de la historia de la metafísica occidental"⁹⁰.

En definitiva, la metafísica se ha aferrado a los entes que tenemos delante, y ha entendido el ser como presencia. Lo mismo ha sucedido con el tiempo, que ha sido pensado también como un presente, como un "ahora". La línea temporal sería una sucesión de "ahoras". El pasado sería un "ya no ahora" y el futuro un "todavía no ahora"⁹¹. Sin embargo, sería equivocado entender la historia de la metafísica como una simple cadena de errores. La historia de la metafísica es, desde el punto de vista de Heidegger, la historia misma del ser. Es una historia en la que está implicada la humanidad, porque el ser, para fundar su verdad en los entes, recurre a los hombres. Pero esta implicación tiene lugar solamente en el sentido de que el hombre, a partir del ser, puede asumir o no su propia esencia⁹². Al final de esta historia nos encontramos con el primado de lo real como único ente, y con el desprecio y olvido del ser. En esa situación, el pensador puede apelar a la diferencia entre el ser y los entes. Pero no se trata simplemente de distinguir entre esencia y existencia, pues estas distinciones se mueven dentro de las categorías históricas de la metafísica. Se trata de descubrir que la diferencia entre el ser y los entes es el *esenciar* (*das Wesende*) mismo del ser, cuyo origen es el mismo acontecer apropiatorio (*Ereignis*). La metafísica no es otra cosa que este acontecer de la historia del ser. En esta historia, el acontecer (*Ereignis*) se muestra a sí mismo como un cambio en la esencia de la verdad. Pero no se trata de nuevo de cambiar nuestras ideas sobre la verdad, como si todo dependiera de nosotros. Se trata de captar que nuestros conceptos de la verdad dependen precisamente del modo mismo en que tiene lugar la verdad⁹³. Por eso mismo, nunca puede haber una "superación" de la metafísica en sentido hegeliano. Lo único que tiene sentido es dar "un paso atrás"⁹⁴, volverse a ese origen, para descubrir allí lo que ha permanecido oculto, que no es otra cosa que ese *Ereignis* en que la verdad misma consiste.

La historia de la filosofía, tal como la hemos analizado, nos ha enseñado algo muy importante. Ella no es simplemente la historia de un olvido. Ciertamente, en la historia de la filosofía se ha olvidado el amanecer primigenio del ser como *fuß* y de la verdad como *alētheia*. Pero este olvido no es un simple descuido de filósofos despistados. Más bien se trata de una forma positiva en la que ha acontecido esa *alētheia*. El ser se ha desocultado en esa forma. Y ese desocultamiento, como todo otro desocultamiento, deja algo oculto⁹⁵. Eso es precisamente lo que la metafísica no ha tematizado. Es el *Ereignis*. ¿Cómo entender ese *Ereignis*? Una primera pista nos la puede dar el mundo de la técnica moderna. Ella es, ciertamente, una expresión privilegiada de la situación a la que nos ha conducido la historia de la metafísica, incluyendo la conversión del hombre en un simple objeto. Y, sin embargo, en la técnica moderna se alumbra también la posibilidad de una vuelta del hombre a su propia esencia. Veámoslo más detenidamente.

1.6 La verdad de la técnica

El texto sobre la técnica enlaza muy directamente con la situación que Heidegger describe como culminación de la historia de la metafísica. Para Heidegger, la técnica está fundada en la historia de la metafísica⁹⁶. Y es que esa historia se caracteriza por el primado de la realidad sobre el ser, lo que implica la reducción del mundo entero, incluyendo al hombre, a entes manipulables por la técnica. Y, sin embargo, Heidegger no es un simple crítico de la técnica. En la técnica, Heidegger ve también una oportunidad de salvación. Esto se debe precisamente a que Heidegger, siguiendo a Aristóteles, interpreta la técnica como un modo de desocultamiento, como un modo en que tiene lugar la verdad.

El planteamiento de Aristóteles sobre la técnica en la *Ética a Nicómaco* era el siguiente. Para Aristóteles, la parte racional del alma se puede dividir a su vez en dos partes, según sean los géneros de cosas con las que tratan. Una es la parte científica, que trata de los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera. Y otra es la parte calculativa o deliberativa, que trata de los que sí pueden serlo⁹⁷. La operación de estas dos partes intelectivas es la verdad (αληθεῖα), de modo que las disposiciones (εἰς) según las cuales cada parte más "realiza la verdad" serán sus virtudes o excelencias respectivas⁹⁸. El "realizar la verdad" traduce el verbo ἀληθεύειν, algo así como "verdadear". Según Aristóteles, el alma "verdadea" (ἀληθεύειν) en cinco modos fundamentales: la técnica o arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y la inteligencia (νοῦς).

La técnica es para Aristóteles uno de los modos en los que acontece la verdad. Esto se debe a que la técnica era para Aristóteles ποιησις, producción⁹⁹. Y la producción (*pro-ducere, Her-vor-bringen*) consiste ciertamente en sacar algo a la luz, poner delante de nosotros algo que no estaba presente, que de este modo sale de su ocultamiento y se hace presente. Como ya decía Platón, la producción es todo lo que ocasiona que algo pase del no ser al ser (ἡ γὰρ τοῦ ἐόντος τὸ οὐκ ὄντος ἐκ τῆς οὐσίας τῆς οὐκ ὄντος ἐκ τῆς οὐσίας τῆς οὐκ ὄντος ἐκ τῆς οὐσίας τῆς οὐκ ὄντος)¹⁰⁰. Por supuesto, Heidegger traduce este paso del no ser al ser como paso de lo que no está presente (*Nicht-Anwesenden*) a la presencia (*das Anwesen*)¹⁰¹. Como hemos visto, Heidegger piensa que el ser se ha configurado en la historia de la metafísica occidental como presencia. Sin embargo, esta presencia hunde sus raíces en algo más originario, que es precisamente el "desocultamiento" en virtud del cual lo oculto y olvidado se hace presente¹⁰².

Por supuesto, la técnica contemporánea tiene para Heidegger un sentido muy distinto del que tuvo en el mundo griego. La técnica actual no consiste en producir, sino en desafiar a la naturaleza, en extraer sus riquezas, en almacenarlas y repartirlas. La naturaleza es "provocada" (*stellen* en el sentido de *herausfordern*), y las cosas dejan de ser los objetos (*Gegenstände*) del mundo moderno para convertirse en "existencias" (*Bestände*) que pueden ser encargadas (*bestellen*) en un proceso que amenaza con ahogar al hombre, convirtiéndolo en mero "recurso humano", en simples "existencias" en el interior de un proceso. En este sentido, la técnica no es solamente un hacer humano, sino que inversamente el hombre es también apropiado por el mismo proceso técnico, y determinado por él. La técnica como *Gestell* muestra claramente la mutua pertenencia entre el hombre y el ser¹⁰³. Sin embargo, Heidegger piensa que el hombre nunca se reduce completamente a ser un simple recurso, pues el proceso de la técnica contemporánea sigue siendo una forma de "desocultamiento" (*Unverborgenheit*) de los entes, y el hombre participa en ese "desalbergarse" (*Entbergen*) en la medida que ejecuta la técnica¹⁰⁴. Ciertamente ya no se trata de la ποιησις como un simple producir. Pero se sigue tratando de un desocultamiento, y esto es lo que Heidegger quiere subrayar.

En la técnica contemporánea, el desocultamiento ha tomado el carácter de lo que Heidegger denomina un *Gestell* (caballete, pedestal, estante, montaje, armazón, chasis, esqueleto, soporte...). En la elección de este término no sólo está presente el matiz de desafío (*stellen*), de "existencias" (*Bestände*) o de encargo (*Bestellen*). También Heidegger quiere mantener las ideas de un presentar (*darstellen*) y de un producir (*herstellen*) que estaban en la po'ihsis de los griegos. También la técnica contemporánea obliga a los entes a presentarse, sacándolos de su ocultamiento. También ella consiste en un desvelar, en un desocultamiento¹⁰⁵. Por eso mismo, la técnica contemporánea es constitutivamente ambigua. Por una parte, el hombre ya no se encuentra más que con "existencias" (*Bestände*) que él encarga, y que pueden convertirle a él mismo en un recurso más. Pero por otra parte, la técnica misma, en cuanto forma histórica concreta del desocultamiento, contiene siempre en sí misma la posibilidad de que el hombre se encuentre consigo mismo, con su propia esencia, que no consiste en otra cosa que en proteger el desocultamiento, y con él también el desocultamiento de todo ser en la tierra¹⁰⁶. De este modo, Heidegger puede presentar una concepción de la técnica que va más allá de su comprensión vulgar como un simple hacer humano, o como un simple medio de ese hacer. La técnica antigua y la contemporánea son modos de la a)lh&qeia, del desocultamiento de lo presente¹⁰⁷. El hombre no es un mero ejecutor de la técnica, ni un mero instrumento de la misma, sino que su propia esencia humana se deriva de ese desocultamiento.

Y esto significa que allí donde el hombre amenaza con ser convertido en un mero ingrediente de la técnica es también donde puede recuperar su propia esencia, precisamente en la medida en que se vuelve sobre ese desocultamiento que en la técnica moderna permanece oculto. En la vuelta a ese desocultamiento está precisamente la salvación. En esa perspectiva, Heidegger puede citar a Hölderlin para decir que "allí donde está el peligro crece también la salvación"¹⁰⁸. Pero fijémonos en algo muy importante. ¿Cuál es el peligro para Heidegger? Nada menos que el ser mismo, el gran tema inicial de su filosofía. El peligro es la época presente del ser, en la que el ser aparece como pura presencia, esenciando como *Gestell* en la técnica moderna¹⁰⁹. La vuelta, el regreso al desocultamiento que ha permanecido oculto en la historia de la metafísica y en la técnica moderna, es lo que Heidegger denomina la *Kehre*. La *Kehre* no es, como a veces se ha presentado, un simple episodio en el pensamiento de Heidegger¹¹⁰. La *Kehre* es la vuelta desde el ser que se ha desocultado en el pensamiento occidental hacia el origen mismo de ese desocultamiento, hacia lo que ha quedado oculto¹¹¹. Por eso mismo, la *Kehre* se da en el ser mismo, y no en Heidegger o en ningún otro pensador. Ahora bien, ¿cuál es el término de ese regreso? Ciertamente, aquello que ha quedado oculto. Y lo que ha quedado oculto es el desocultamiento en cuanto tal. Pero entonces, ¿en qué consiste más concretamente ese desocultamiento ¿Y por qué la esencia humana se deriva de ese desocultamiento? Según Heidegger, el desocultamiento (*Unverborgenheit*) es algo que acontece (*sich ereignet*). La verdad, entendida como un "desalbergarse" (*Entbergen*), es un *Ereignis*¹¹². De nuevo nos encontramos, en el fondo del desocultamiento del ser, con ese acontecer apropiatorio, con el *Ereignis*.

1.7 La verdad del arte

Algo parecido sucede con el análisis heideggeriano del otro aspecto de la te/xnh griega: el arte. Ciertamente, el famoso trabajo de Heidegger sobre *El origen de la obra de arte* fue compuesto en los años treinta, cuando la remisión al *Ereignis* no aparecía todavía de modo decidido en sus publicaciones. Se trata sin embargo de un planteamiento que es muy semejante al de la técnica, y que contiene diversas pistas importantes para adentrarnos en el pensamiento del segundo Heidegger. La obra de arte, desde un cuadro hasta una partitura, comienza siendo una cosa más, entre las cosas del mundo. Ahora bien, ¿qué son estas cosas? Las cosas se podrían tratar de entender, siguiendo a los antiguos, como una sustancia portadora de accidentes. El problema consiste en que la idea de sustancia no sólo resulta de la proyección sobre las cosas de la estructura predicativa del lenguaje, sino que

además resulta demasiado amplia como para servir para distinguir entre una cosa y lo que no lo es. Las cosas tampoco son puras unidades de propiedades sensibles, pues esto en realidad es una abstracción: no percibimos colores, olores, sonidos, sino cosas. Y para oír el sonido sin oír la cosa tenemos que hacer un esfuerzo especial. Tampoco es la cosa una composición de materia y forma, ya sea en sentido aristotélico o kantiano, pues esto se aplica más bien a las cosas que han sido producidas, y solamente se puede aplicar a todas las cosas dentro de una visión teológica del mundo como creación. Pero ésta ya es una perspectiva creyente, ajena a la filosofía¹¹³.

¿Qué es entonces una cosa? Cuando la ciencia define una cosa como un sistema de átomos o moléculas, en realidad no hace otra cosa que destruir las cosas como cosas, para pulverizarlas, convirtiéndolas en otra cosa. En obras posteriores a su texto sobre el arte, Heidegger intentará mostrar cómo la cosa más sencilla, por ejemplo una jarra, hace presente lo que él llama la "cuaterna" (*das Geviert*), como unidad del cielo, de la tierra, de los divinos y de los mortales. El agua que la jarra vierte supone el cielo que moja los campos, y la tierra que recoge las lluvias. Pero el hecho de verter (*gießen*) le sugiere a Heidegger tanto las fiestas de los mortales como la etimología misma del sacrificio (*Guß* en alemán, **ghu* en indoeuropeo, *xe/ein* en griego) que vincula a los mortales con lo divino¹¹⁴. La etimología misma de cosa, muestra que ellas hacen presente todo un mundo. La palabra alemana para cosa, *Ding*, semejante a la inglesa (*thing*), significa originariamente la reunión. Las cosas reúnen, convocan. Y convocan porque en ellas hay algo que nos concierne, tal como mostraría la palabra latina para cosa: *res*. La *res publica* no es el estado, sino aquello que concierne a todos en el pueblo. Del mismo modo, las palabras románicas "cosa" o *chose* provienen del latín *causa*, que no tiene todavía el sentido de causalidad, sino el sentido que todavía toma en el lenguaje jurídico cuando se habla de "encausar", o "la causa de X contra Y". La causa es un asunto, algo que nos concierne. Solamente en un momento ulterior se convirtió la *res* en *realitas*, asumiendo la filosofía platónica y aristotélica del ente (o1n) como presencia. Y de ahí la cosa pasó a ser entendida como un objeto puesto ante un sujeto. Pero antes de toda presencia, la cosa es aquello que reúne y que concierne, y a partir de lo cual se puede determinar cualquier presencia ulterior¹¹⁵.

La obra de arte se distingue de las otras cosas precisamente en que ella es la que manifiesta lo que las cosas verdaderamente son. El famoso análisis que Heidegger hace del cuadro de los zapatos de van Gogh quiere mostrarnos precisamente esto. En esos zapatos se hace presente todo el mundo de la campesina que los posee. El esfuerzo, el caminar sobre los campos, la esperanza en las cosechas, la amenaza de la muerte, la seguridad del pan. Los zapatos, con su sencilla utilidad, ponen a la campesina en contacto la tierra y con todo su mundo. Y esto es precisamente lo que nos muestra la obra de arte. El cuadro de van Gogh nos da a conocer lo que es concretamente un instrumento (*Zeug*) como son los zapatos. Esto no nos lo puede decir una descripción, ni un análisis de los zapatos. Tampoco se nos manifiesta cuando vemos simplemente un par de zapatos. Solamente la obra de arte pone ante nosotros lo que son verdaderamente esos zapatos. Lo que hace el arte es mostrarnos la verdad de las cosas, lo que ellas son en verdad. Estamos de nuevo ante una "desvelación" o "desencubrimiento" (*Unverborgenheit*), ante la verdad en el sentido de los griegos (αληθεια). La obra de arte pone en obra la verdad de los entes, de tal manera que su ser viene a la permanencia de un aparecer. Ella nos abre el ser de los entes, y por ello se puede decir que la obra de arte es el acontecer (*Geschehnis*) de la verdad¹¹⁶. El arte está así ligado íntimamente a la verdad. La belleza no es algo que se añade a la verdad, sino que ella consiste simplemente en el aparecer del ser en una obra de arte y como tal obra¹¹⁷. De este modo se muestra con claridad cómo el arte y la técnica tienen para Heidegger un enorme parentesco, pues en el fondo ambas derivan de la misma *te/xnh* de los griegos. Más radical que todo logro artístico y que toda técnica en el sentido moderno, la *te/xnh* es originariamente para los griegos un modo saber en el que algo oculto llega a la presencia¹¹⁸.

De este modo, el origen de la obra de arte nos remite directamente al ser. Pero no al ser como pura presencia, pues siempre que algo se descubre, hay también algo que queda oculto, y que no se manifiesta. El clarear (*Lichtung*) que la obra de arte pone en medio de los entes, es al mismo tiempo un ocultamiento¹¹⁹. Y esto no es un juego de artista. Heidegger entiende que lo que la obra (*Werk*) de arte hace no es un simple obrar (*Wirken*) en el sentido de un efectuar, de un producir, donde simplemente se estaría manifestando la autoría del artista. En la obra de arte se abre un claro (*Lichtung*) donde se pone en obra (*Ins-Werk-Setzen*) la verdad de las cosas. Lo que acontece entonces es un cambio en el descubrimiento mismo de los entes, y esto significa un cambio en el mismo ser¹²⁰. Ahora bien, este clarear del ser tiene para Heidegger el carácter de una composición poética (*Dichtung*). No es que Heidegger quiera reducir todo el arte a la poesía (*Poesie*), sino simplemente mostrar que es el lenguaje el que puede poner a los entes en la apertura que muestra su verdad. Y esto es lo que caracteriza a todo arte. La poesía (*Poesie*) acontece en el lenguaje, precisamente porque el lenguaje guarda en sí el carácter mismo de la composición poética (*Dichtung*), en el sentido más radical de la expresión. El lenguaje no es un simple medio de comunicación, sino aquello que trae a los entes a la apertura en la que se muestra su verdad. Y en este sentido se puede decir perfectamente que el arte, en cuanto poner en obra la verdad, es una composición poética (*Dichtung*)¹²¹.

1.8 La verdad del lenguaje

¿En qué consiste esta *Dichtung*? Heidegger trata de responder a esta pregunta estudiando los textos poéticos de Hölderlin. La razón de elegir a Hölderlin no está en que éste sea un gran poeta, como hay otros muchos grandes, sino que, en opinión de Heidegger, Hölderlin ha sido aquél poeta que ha hecho del componer poético el tema mismo de su componer¹²². Ahora bien, como el componer tiene lugar en el lenguaje, Heidegger tiene que interrogar los textos de Hölderlin para tratar de determinar cómo aparece en ellos el lenguaje. El lenguaje distingue ciertamente al hombre, pues éste debe testimoniar en el lenguaje quién él es. Mediante el lenguaje, el hombre tiene una historia¹²³. En este sentido, se puede decir que el ser del hombre se funda en el lenguaje. En *Ser y Tiempo* Heidegger había considerado el lenguaje desde una perspectiva centrada en el *Dasein*¹²⁴. La perspectiva se invierte cuando el lenguaje se considera desde el acontecimiento (*Ereignis*) de la conversación (*Gespräch*). El ser del hombre se funda en el lenguaje, y éste sucede primariamente como conversación. Y esto significa que la palabra humana (*Wort*) es siempre ya una respuesta (*Antwort*) a una apelación previa (*Anspruch*) que el hombre recibe de fuera de sí mismo, de "los dioses". Precisamente por eso se puede decir que el lenguaje, en cuando algo que constituye al hombre, y que procede de fuera de sí mismo, es el más alto acontecimiento (*Ereignis*) de la existencia humana¹²⁵.

Sin embargo, el lenguaje es para Hölderlin el más peligroso de los bienes. La razón está en que el lenguaje tiene la tarea de hacer visible y preservar a los entes. Ahora bien, en la misma medida en que el lenguaje hace esto, pone al hombre ante la posibilidad de alejarse del ser. La palabra puede tomarse como algo perfectamente superficial, con lo que se perdería la esencia misma del lenguaje, el decir (*das Sagen*)¹²⁶. En el *Sagen* hay por supuesto una alusión a las formas literarias arcaicas de las "sagas" germánicas. Pero hay algo más esencial. Lo que se quiere señalar es que el lenguaje no es un puro instrumento de la subjetividad. Heidegger relaciona el lenguaje como decir (*sagen*) con el señalar (*zeigen*), no para introducir algún tipo de consideraciones sobre los signos (*Zeichen*), sino para mostrar que todo signo es posible en virtud de un señalar originario en el que las cosas se hacen presentes. Y este hacerse presentes las cosas es algo que no es pura creación humana, sino algo que el hombre recibe del lenguaje. Hablar no es solamente decir algo, sino dejarse decir algo (*Sichsagenlassen*). Hablar es siempre también y ya por adelantado un oír. Y eso solamente puede suceder en la medida en que nuestra propia esencia está ya introducida (*eingelassen*) en el lenguaje mismo. Sólo entonces el lenguaje puede traer las cosas a la presencia, haciéndolas salir de su ausencia¹²⁷.

Desde aquí pueden entenderse bien el sentido de la composición poética (*Dichtung*). El ser de las cosas no puede simplemente entenderse a partir de las cosas que están presentes ante nosotros. Su ser, si es presencia, solamente puede entenderse a partir de esa venida a la presencia. Lo que hacen los poetas, al nombrar las cosas, es precisamente abrir el ámbito del ser para que los entes se hagan presentes. El decir (*sagen*) del componer poético tiene precisamente el carácter de una fundación (*Stiftung*)¹²⁸. Es como si el poeta renunciara cualquier concepción habitual sobre las relaciones entre las palabras y las cosas para considerar solamente como entes aquellas cosas que la poesía nombra¹²⁹. De este modo, todo aquello de lo que hablamos y de lo que tratamos en nuestras conversaciones cotidianas es puesto ahora en una apertura en la que se nos muestra su mismo aparecer. De esta manera, si bien la composición poética (*Dichtung*) solamente se puede entender en el ámbito del lenguaje, ella es también inversamente la que nos muestra en qué consiste verdaderamente el lenguaje. En cierto modo, puede decirse que la composición poética hace posible el lenguaje, o que el lenguaje originario de un pueblo histórico tiene el carácter de una composición poética¹³⁰. Esto sería precisamente lo que nos mostraría, según Heidegger, la poesía de Hölderlin. Esta poesía pertenece a un tiempo determinado, pero no en el sentido vulgar de que ella esté situada en un tiempo concreto, sino en el sentido de que ella funda un tiempo nuevo. Es ese tiempo doblemente carencial en el que los dioses antiguos ya no están, y en el que todavía no ha venido un nuevo dios¹³¹.

Si el arte nos mostraba lo que son verdaderamente las cosas, la composición poética nos muestra en qué consiste el lenguaje. El lenguaje consiste en fundar un mundo, trayendo las cosas a la presencia. Y esto implica, claro está, una relación esencial entre el lenguaje y la verdad. No se trata ya de la verdad como una propiedad de los juicios, sino de la verdad como una desvelación o desencubrimiento: "la esencia del lenguaje descansa sobre el desencubrimiento, sobre el regir de la a)lh&qeia"¹³². Es el mismo desencubrimiento o desvelación que hemos encontrado en la técnica y en el arte. Esta desvelación es algo que nos lleva mucho más allá de la hermenéutica en el sentido habitual de la expresión. Heidegger no sólo quiere señalar cómo el lenguaje configura nuestra experiencia del ser. Las lecturas hermenéuticas de Heidegger no suelen pasar de aquí¹³³. Pero lo que quiere Heidegger ahora es llevarnos más allá del ser. El lenguaje, al traer las cosas a la presencia, solamente es posible a partir de un acontecer originario (*Ereignis*), que no se funda en nada anterior a él. No hay ninguna otra cosa presente que pueda servir de fundamento a este llegar a la presencia. Ese llegar a la presencia es algo infundado. El mismo ser, entendido por la filosofía occidental como presencia, no puede fundar ese acontecer originario (*Ereignis*) en el que las cosas llegan a la presencia. Este acontecimiento tiene el carácter de una apropiación¹³⁴. Como hemos visto, el lenguaje no es una mera propiedad del hombre; el hombre es también propiedad del lenguaje. Es algo parecido a lo que sucedía con la técnica, en la medida en que ella no era un simple instrumento al servicio del hombre, sino también y al mismo tiempo una determinación del hombre por algo que le advenía de fuera de sí mismo. Por eso Heidegger siempre relaciona el *Ereignis* con una mutua apropiación (*Eignen*). En cualquier caso, todo nos remite cada vez más claramente a este *Ereignis* más radical que el ser. ¿En qué consiste exactamente el *Ereignis*? Es lo que hemos de estudiar ahora.

1.9 La esencia del desocultamiento

1.9.1 La semántica del ser

Heidegger es el filósofo que en la filosofía contemporánea ha llamado la atención de una forma más decidida sobre la necesidad de determinar el sentido del "ser". Sin embargo, su propia evolución filosófica le conduce más allá del mismo. Ya en *Ser y tiempo* nos encontramos con la remisión a un origen común de la verdad y del ser en el *Dasein*, con lo que se nos insinúa la posibilidad de pensar en

algo más radical que el ser¹³⁵. Más adelante, durante los años 1928-1928, en el curso de *Introducción a la filosofía*, Heidegger habla del "dejar-ser" (*Sein-lassen*) como un "acontecimiento fundamental" (*Grundgeschehen*) de la existencia del *Dasein*¹³⁶. En este caso, tenemos también algo que parece ser más radical que el ser, que es justamente el "dejar-ser". En su texto *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger nos dirá que la verdad es libertad precisamente en cuanto que ella consiste precisamente en un "dejar-ser"¹³⁷. En este "dejar-ser" no sólo hay algo que se desoculta, sino algo que queda oculto y que es entonces más radical que el mismo "dejar-ser"¹³⁸. La evolución posterior de Heidegger va a significar una toma de posición clara sobre este punto. Si la verdad es un desocultamiento, la metafísica occidental se ha fijado solamente en lo que está presente en cuanto desoculto, y no en lo que queda oculto en ese desocultamiento. Debido a su pensamiento representativo, la metafísica ha atendido a la presencia, y no al desocultarse mismo¹³⁹.

Desde esta perspectiva, podemos entender que Heidegger escriba en ocasiones el ser con la antigua grafía alemana: *Seyn* en lugar de *Sein*. En español, se suele traducir *Seyn* utilizando la antigua grafía "seer"¹⁴⁰. Con esta expresión, Heidegger quiere aludir a ese aspecto originario del ser, que es precisamente lo que no se hace presente en la desvelación o descubrimiento. Es justamente el ser originario, el ser que no resulta accesible como presencia, sino que permanece oculto en el desocultamiento. También Heidegger escribirá el ser con una tachadura (*Sein*), para indicar justamente lo oculto del ser, aquello que no se hace presente en el desocultamiento¹⁴¹. Podríamos decir que en estos casos, Heidegger no se limita a criticar el hecho de que la metafísica haya concebido el ser como presencia. En cierto modo, Heidegger acepta que el ser se ha desocultado precisamente como presencia. Lo que hace, cuando busca términos como *Sein* o *Seyn*, es precisamente buscar una forma de ampliar el sentido del ser, de forma que no sólo incluya la presencia, sino también ese aspecto originario que queda oculto en el descubrimiento. El desocultarse no es una propiedad ulterior del ser, sino que lo propio (*das Eigene*) del ser consiste precisamente en ese desocultarse¹⁴². No es extraño, en este sentido, que Heidegger pueda considerar, todavía en los años cincuenta, que el ser y la verdad son equivalentes, porque la verdad consiste para Heidegger precisamente en desocultamiento¹⁴³. El ser ocupa un campo semántico muy amplio, que incluye su sentido originario (*Seyn*) y aquello que permanece oculto en el desocultamiento (*Sein*).

Sin embargo, en el pensamiento final de Heidegger se va a dar una evolución. Heidegger va a terminar por aceptar el sentido de presencia que el ser ha adquirido en la metafísica occidental. Y esto significa entonces que ese momento originario de la desvelación, eso que queda oculto en el descubrimiento, ya no va a ser mentado con términos como *Seyn* o *Sein*. Precisamente porque el ser ha venido a significar presencia, Heidegger va a preferir una terminología que señale explícitamente que está hablando de algo que está más allá del ser. Cuando se piensa el ser como *Ereignis*, desaparece como ser¹⁴⁴. Por supuesto, aquí es necesario hacer algunas matizaciones. El término *Ereignis* se formula muy pronto en la evolución filosófica de Heidegger. Entre los escritos póstumos de Heidegger se han publicado los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, un manuscrito que comenzó a escribir en 1936, y trata sistemáticamente del *Ereignis*. Ahora bien, el carácter temprano de estos escritos impide extraer muchas conclusiones de los mismos. Muchos de los temas planteados por Heidegger en los *Beiträge* no serán recogidos en su evolución posterior. Es más, algunos puntos que tocan directamente al *Ereignis* cambiarán en textos posteriores. Así, por ejemplo, en los *Beiträge* Heidegger todavía considera al *Ereignis* ligado al instante temporal, algo que desaparecerá en la evolución posterior del filósofo, como veremos¹⁴⁵. Para el asunto que en este momento nos ocupa, basta con decir que Heidegger concibe todavía el *Ereignis* en el ámbito del ser, como equivalente al *Seyn*, y no explícitamente todavía como algo que está más allá del ser¹⁴⁶.

1.9.2 Identidad y diferencia

Una caracterización más definitiva del *Ereignis* la encontramos en el texto sobre *Identidad y diferencia*, publicado por Heidegger en 1957. Allí comenta Heidegger la famosa frase de Parménides: *to ga r au)to& noei=n e)sti/n te kai\ ei)nai*, "lo mismo es el pensar que el ser"¹⁴⁷. Heidegger interpreta la mismidad entre ser y pensar como una "co-pertenencia" (*Zusammengehörigkeit*). Esta copertenencia no se ha de interpretar a partir del "co-", como la conjunción de una multiplicidad de elementos en la unidad de un sistema. Se trata de partir más bien de la *pertenencia* mutua del pensar y del ser, que en definitiva es la pertenencia mutua entre el hombre y el ser. Y esto significa que no se puede partir ni del hombre ni del ser como algo ya constituido. De hecho, lo extraordinario del hombre respecto a los demás entes, aquello que lo caracteriza y lo distingue, es precisamente su pertenencia al ser. Igualmente, el ser solamente es (*west*) y permanece (*währt*) en la medida en que se hace presente (*Anwesen*) al hombre. La presencia del ser requiere lo abierto de un claro (*das Offene einer Lichtung*), que es precisamente lo que le proporciona la esencia del hombre. Estamos ante una pertenencia radical entre el ser y el hombre, que escapa a todo pensar representativo. Para el pensar representativo tendríamos a lo sumo una dialéctica entre sujeto y objeto. Pero el sujeto y el objeto, como hemos visto, son los resultados de una larga historia en la que la metafísica representó el ser como presencia y como fundamento. Y aquí estamos hablando de algo más radical que esas representaciones, porque estamos hablando de algo anterior a la presencia¹⁴⁸.

Se requiere entonces un salto más allá de la representación. Es un salto que no nos lleva hacia el fundamento. Como hemos visto, la metafísica occidental, cuando se preguntó por el ser de los entes, lo pensó como un fundamento. Lo cual implicaba, en definitiva, pensar el ser como un ente más, aunque fuera el supremo. Es lo que Heidegger llamó la "onto-teo-logía". El salto nos lleva más allá de los entes. Nos lleva incluso más allá del ser (*weg vom Sein*), entendido como presencia, porque nos lleva al origen mismo del desocultamiento de tal presencia, a lo que queda oculto en el presentarse¹⁴⁹. Pero este salto tampoco nos lleva a la nada vacía ni a una oscura confusión¹⁵⁰. Adonde el salto nos lleva es a la pertenencia mutua entre el ser y el pensar. Se trata de una pertenencia que ya nos apareció al hablar de la técnica y del lenguaje. El lenguaje no era, como vimos, un simple instrumento para la comunicación, sino que el lenguaje podía decir (*Sagen*) las cosas, llamarlas a la presencia, porque el hombre pertenecía esencialmente al mismo. Del mismo modo, la técnica moderna no era un simple producir, sino una provocación a la naturaleza. Esta provocación no sólo obligaba a la naturaleza a presentarse, transformándola en simples recursos, sino que desafiaba también al hombre mismo, para hacer de él un recurso más, dentro de un montaje (*Gestell*) que amenaza con ahogarnos¹⁵¹. Pues bien, esta co-pertenencia originante entre el hombre y el ser, en sus diversas formas, es a lo que Heidegger llama *Ereignis*.

En el término *Ereignis* Heidegger juega con dos asociaciones. Por una parte, *Ereignis* puede proceder etimológicamente de *er-äugen* (de *Auge*, ojo), que tiene el sentido de mirar, con cierta connotación de hacer propio lo que uno divisa. De ahí la otra asociación con el *Eigen*, con lo propio. Es lo que recogen algunas traducciones del *Ereignis* como "acontecimiento apropiatorio" o "acontecimiento de transpropiación". Ciertamente, la palabra *Ereignis* tiene en alemán corriente el sentido de un "acontecimiento". Pero para Heidegger no se trata de un acontecimiento en el sentido de un evento o suceso (*Vorkommnis* o *Geschehnis*). Aunque en los años treinta, el *Ereignis* estaba ligado al instante temporal, eso ya no sucede en los últimos textos de Heidegger. Además, no se trata de algo que pueda suceder varias veces, sino de algo que sucede de modo único, como un *singulare tantum*. No es tampoco algo que sea producto del hacer humano, pues estamos hablando de aquello que constituye la esencia del hombre cuanto tal. Lo que acontece en el *Ereignis* es simplemente la pertenencia mutua del hombre y del ser. En este mutuo apropiarse acontece tanto la esencia del hombre como la del ser. Estamos, por tanto, ante algo absolutamente simple, y ante algo absolutamente próximo a nosotros

mismos. Algo tan próximo que no se puede representar, porque no es una presencia de las que trata la metafísica, sino que es más bien el acontecer mismo del venir a la presencia¹⁵².

1.10 La radicalidad final

Con esto la evolución filosófica de Heidegger alcanza su máxima radicalidad. Todos los temas de su pensamiento anterior son de alguna manera resituados en función del *Ereignis*. En los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* Heidegger todavía situaba el desencubrimiento (a)l h & q e i a) que deja oculto el *Sein* en la apertura (*Offenheit*) del *Da-sein*¹⁵³. En la introducción de 1949 a *¿Qué es metafísica?*, Heidegger explicaba el *Dasein* precisamente desde el punto de vista de la co-pertenencia entre el hombre y el ser, diciendo que "para expresar al mismo tiempo y en una palabra tanto la relación del ser con la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura ('*Da*') del ser, se eligió la palabra '*Dasein*' para el ámbito esencial en el que el hombre está como hombre"¹⁵⁴. En los últimos textos de Heidegger, la palabra *Dasein* desaparece. La razón está en que su lugar es asumido por el *Ereignis*. El *Ereignis* expresa justamente esa vinculación esencial entre el hombre y el ser. Ahora bien, la diferencia consiste en que el *Ereignis* no es el ahí (*Da*) del ser, sino algo más radical que el ser. Cuando el ser se hace presente al hombre, esta presencia proviene de algo que no es presencia, y que queda oculto al pensar representativo. Sin embargo, este momento anterior es lo que posibilita la presencia del ser y la humanidad del hombre. Tanto el ser como el hombre tienen su esencia fuera de ellos, en una pertenencia mutua que es justamente lo que expresa el *Ereignis*¹⁵⁵.

En los años sesenta, Heidegger vuelve a pensar muchos de los temas de su filosofía desde la radicalidad del *Ereignis*. Particularmente importantes son los escritos recogidos en *Zur Sache des Denkens*. Heidegger ha aceptado la historia de la metafísica como una historia del ser (*Geschichte des Seins*) en la que se dan distintos "envíos" (*Geschickungen*) del ser desde su ocultamiento hacia su presencia. De este modo, el ser se configura como presencia en la metafísica occidental¹⁵⁶. Ahora bien, de lo que se trata es de pensar ese surgir desde el ocultamiento. Heidegger ya no piensa el ser desde los entes, sino desde el *Ereignis*¹⁵⁷. Para esto hay que dar un paso hacia atrás desde la presencia hacia el presentarse mismo por el que las cosas llegan a la presencia. En cierto modo esto se puede entender retomando el "dejar-ser" (*Sein-lassen*) del que Heidegger nos hablaba en escritos más tempranos. El "dejar-ser" se convierte, desde la perspectiva del último Heidegger, en un "dejar-estar-presente" (*Anwesen-lassen*). La razón es obvia: el ser se ha desencubierto como presencia en la filosofía occidental. En la historia de la metafísica, dejar-ser es dejar-estar-presente. Pero esta historia de la metafísica es asumida por Heidegger como "envíos" a la presencia a partir de lo oculto. Y esto significa que ahora lo decisivo para Heidegger no es pensar el "estar presente" (*Anwesen*), sino pensar el "dejar" (*lassen*) mismo. Y esto nos sitúa en un camino que nos lleva desde la presencia hacia el *Ereignis*¹⁵⁸.

Se trata de un proceso de radicalización creciente. Porque el "dejar-estar-presente" se puede entender de manera más radical como un "desalbergarse" (*Entbergen*). Y todavía es posible retroceder un paso más respecto a este desalbergarse¹⁵⁹. Para ello Heidegger recurre a la expresión "hay ser" (*es gibt Sein*), que se puede traducir literalmente por "se da ser". El ser, en su historia, se da como presencia. Y lo que queda oculto es algo que Heidegger ahora prefiere no llamar ser, sino algo que está más allá del ser, como es "se" que "da" el ser. Como vimos, la expresión "hay ser" o "se da el ser" ya aparece en *Ser y tiempo*¹⁶⁰. Todavía en los años cuarenta, Heidegger pensaba que aquello que da (el *es* del *gibt*) el ser no podía ser más que el ser mismo¹⁶¹. En cambio, la expresión *es gibt* es utilizada por Heidegger para referirse a lo que está más allá del ser como presencia, a lo que queda oculto en el desocultamiento. Algo que Heidegger ya prefiere no llamar "ser". Se trata de ese "se" que "da" el ser, y por tanto de algo

que ya no es propiamente ser. Es cierto que a veces Heidegger habla todavía de "traer a la vista el ser como *Ereignis*", pero él mismo reconoce que cuando se considera el ser como *Ereignis*, éste desaparece como ser¹⁶². No se trata de pensar el *Ereignis* como un concepto general, que abarca al ser, ni mucho menos de lo contrario. Se trata de que el "darse" de lo presente tiene lugar en el *Ereignis*¹⁶³. Con ello se consuma el giro desde el ser como presencia hasta el *Ereignis*.

Este *Ereignis* puede ser pensado no sólo como una co-pertenencia de pensamiento y ser, sino también como una co-pertenencia de tiempo y ser. "Tiempo y ser" es precisamente el título de una conferencia que Heidegger imparte en el año 1962, que fue publicado con el resumen de un seminario sobre la misma que tuvo lugar en ese mismo año. El ser como presencialidad (*Anwesenheit*) está determinado, nos dice Heidegger, por la presencia como presente temporal (*Gegenwart*). Igualmente, el tiempo que pasa también permanece como tiempo. Y esto significa que el tiempo está presente (*anwesen*), es decir, que el tiempo está a su vez determinado por el ser¹⁶⁴. No sólo el presente temporal, sino también el pasado y el futuro son formas de presencia (*Anwesen*) de lo que ya no está o todavía no está en el presente (*Gegenwart*). En este sentido, la crítica de Heidegger va más allá de lo planteado en *Ser y tiempo*, pues ya no se trata de superar la comprensión presencial del tiempo, en nombre del tiempo como futurición. Ahora el futuro aparece como una presencia de lo que todavía no es presente¹⁶⁵. Sin embargo, el tiempo así entendido no es lo más radical. Del mismo modo que decimos "hay ser", podemos decir también "hay tiempo" (*es gibt Zeit*). Literalmente: se da el tiempo. Y esto remite el tiempo a un "se" que lo da. La determinación de este "se" (en alemán *es*) no es otra cosa que la determinación del "dar" mismo. Como sabemos, el "dar" del tiempo es un "envío" (*Geschick*) desde lo oculto a la presencia, que tiene lugar en diversas épocas de la historia de la filosofía. El "dar" del tiempo es el clarear (*Lichtung*) en el que se nos alcanza (*reichen*) la cercanía de la presencia (*Anwesenheit*) del presente (*Gegenwart*), del pasado, y del futuro¹⁶⁶.

Ahora bien, el concepto de *Lichtung* se ha transformado. En *Ser y tiempo* Heidegger había hablado del *Dasein* como *Lichtung*, un término alemán que significa "calvero" o "claro" en medio de la vegetación. Heidegger relacionaba expresamente esta *Lichtung* con la luz (*Licht*), y la utilizaba como metáfora para aludir a la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* como condición para la manifestación de los entes¹⁶⁷. Desde su última filosofía, Heidegger establece otros acentos. Por una parte, Heidegger señala que, en realidad, la *Lichtung* no se deriva etimológicamente de la luz (*Licht*), sino que está emparentado con el adjetivo *leicht*, en el sentido de algo fácil o ligero. En este sentido, el verbo *lichten* (cuyo sustantivo es *Lichtung*) tendría el sentido de aligerar, aliviar, y de ahí el que haya pasado a significar el acto de liberar de vegetación una zona del bosque para que se forme un claro. De este modo, no es la luz (*Licht*) la que crea el claro (*Lichtung*), sino la apertura previa que permite la luz y la presencia de las cosas en ella¹⁶⁸. De nuevo Heidegger lanza el pensamiento más allá de la presencia, hacia aquello que hace presente. De este modo, la apertura de un claro (*Lichtung*) es precisamente el "desencubrimiento" o "desvelación" que los griegos han llamado *ἀλήθεια*. Ciertamente, Heidegger reconoce en sus últimos escritos que ya en Homero la palabra *ἀλήθεια* se aplica a las frases humanas, y que en este sentido no hubo propiamente un cambio en el concepto de la verdad. Lo que habría sucedido es más bien que la *ἀλήθεια*, como apertura de un claro (*Lichtung*) para la presencia (*Anwesenheit*) y para el presente (*Gegewärtigung*) fue inmediatamente experimentada como *ὁμοιωσις* y como *ἀδᾶequatio* en el sentido de una coincidencia entre lo representado y lo presente¹⁶⁹.

Sin embargo ahora Heidegger ve una nueva posibilidad para el pensar, más allá de la filosofía entendida como metafísica de la presencia. Es la posibilidad de remitir la presencia del ser y lo presente del tiempo a sus orígenes más radicales. El darse del ser es el envío a la presencia, y el darse del tiempo es apertura del ámbito en el que se alcanza la cercanía de la presencia desde el pasado, el

presente y el futuro. El tema del pensar ya no es el ser y el tiempo, sino la apertura del claro y la venida a la presencia¹⁷⁰. Precisamente porque el ser y el tiempo surgen de un ámbito más radical, es por lo que hay una pertenencia mutua (*Zusammengehören*) entre ambos. Y a esta pertenencia y codeterminación mutua es a lo que Heidegger denomina *Ereignis*. Cuando decimos que hay o "se da" (*es gibt*) el ser y que hay o se da (*es gibt*) el tiempo, el "se" (alemán *es*) que da tiempo y que da ser no es otro que el *Ereignis*¹⁷¹. En cuanto que "da", el *Ereignis* es *Er-gebnis*, no en el sentido de "resultado", sino de donación¹⁷². El tiempo y el ser solamente se dan en el *Ereignis*. Y, como Heidegger ha venido señalado a lo largo de toda su obra, el hombre es precisamente aquél ente que capta el ser. Y esto significa entonces que el *Ereignis* tiene el cometido extraordinario de conducir al hombre a aquello que le es lo más propio (*in sein Eigenes bringen*), al descubrimiento del ser. Por eso mismo, el hombre pertenece al *Ereignis*¹⁷³.

El *Ereignis*, así entendido, es lo más invisible de todo lo invisible, pues el *Ereignis* nunca viene a la presencia. El venir a la presencia es justamente lo que no viene a la presencia. Y precisamente porque el *Ereignis* no viene nunca a la presencia del ser, se puede hablar de una "retirada" o "sustracción" (*Entzug*) del *Ereignis*. El *Ereignis* es lo oculto en todo desocultamiento. En este sentido, el *Ereignis* es *Enteignis*, una "desapropiación"¹⁷⁴. De ahí que del *Ereignis* no se pueda decir que sea esto o lo otro, porque propiamente el *Ereignis* no es. Se trata de algo que está más allá del ser. Tampoco se puede captar por un pensar representativo, pues precisamente con el *Ereignis* nos referimos a algo que no está presente, por ser la raíz misma de toda presencia. Por eso tal vez solamente se puede decir: *das Ereignis ereignet*, el acontecimiento acontece¹⁷⁵. Tal vez de un modo más preciso se podría decir simplemente que el *Ereignis* nos muestra la plena radicalidad de aquello que los griegos llamaron *αλήθεια*¹⁷⁶. Y es que ya no hay nada más radical a lo que se pueda remitir el *Ereignis*. En él se llega al fondo de la radicalidad filosófica¹⁷⁷. Como Zubiri supo entrever muy pronto, el gran tema de la filosofía de Heidegger es la verdad, que en último término es un *Ereignis*. Heidegger no es el gran pensador del ser, Heidegger es el gran pensador de la *αλήθεια*.

2 Desvelación y actualidad

El camino seguido, al hilo del concepto de verdad, nos muestra que el pensamiento del último Heidegger obedece a un proceso de radicalización que recorre toda su trayectoria filosófica. No se trata, en este sentido, de pura poesía o de sola mística, por más que ese lenguaje aparezca en Heidegger. Heidegger ha entendido que la verdad como *αλήθεια* consiste últimamente en un *Ereignis*, entendido éste como la co-pertenencia ente el ser y el pensar, donde también tiene últimamente su raíz el tiempo. Zubiri, como discípulo de Heidegger, inicia muy temprano un camino que se mueve más allá del ser. Sin embargo, este camino no le conduce hacia el *Ereignis*, sino hacia la *realidad*. Tratemos de pensar ahora hasta qué punto es posible dialogar desde sendas que, al menos durante cierto trecho, transcurren paralelas.

2.1 Ontología o metafísica

En la introducción a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri pasó revista brevemente a su itinerario intelectual. Allí Zubiri caracteriza a la etapa de su pensamiento que transcurre entre los años 1932 y 1944 por su inspiración "ontológica o metafísica"¹⁷⁸. Se trata de la etapa en la que Zubiri está bajo una influencia muy directa de Heidegger, y que dará paso, después de 1944, a la etapa definitiva, propiamente metafísica, centrada en el estudio de la realidad. Sin embargo, ya en los textos zubirianos de la etapa "ontológica o metafísica" Zubiri inicia un distanciamiento de Heidegger, el cual

está de alguna forma posibilitado por Heidegger mismo. Zubiri señala en esta etapa la necesidad de ir más allá del ser de Heidegger. Y lo hace utilizando el mismo pasaje de *La República* de Platón con el que Heidegger situaba la transcendencia del *Dasein* más allá del ser (e)pe/keina th~j ou)si/aj)¹⁷⁹. Comentando otro texto de Platón, tomado del *Parménides*, Zubiri distingue sistemáticamente entre el haber y el ser¹⁸⁰. Como hemos visto, hay pasajes en *Ser y tiempo* a partir de los cuales se puede especular sobre una distinción entre el "hay" (*es gibt*) y el ser, por más que Heidegger siguiera afirmando todavía en los años cuarenta que aquello que da el ser (el *es* del *gibt*) es el ser mismo¹⁸¹. Solamente al final de su itinerario intelectual, Heidegger se referirá claramente a algo que está más allá del ser como presencia: el *Ereignis*. En cambio, en Zubiri aparece ya en los años treinta la distinción sistemática entre el haber y el ser. Veamos esto más despacio.

Zubiri acepta el pensamiento de Heidegger como una continuación consecuente de la fenomenología de Husserl. Husserl ha señalado que toda conciencia es "conciencia-de", por estar siempre intencionalmente dirigida a un objeto. Pero era necesario decir por qué toda conciencia tiene esta característica. Es lo que ha hecho Heidegger. El hombre entero tiene un carácter "ex-céntrico", está vinculado constitutivamente a algo distinto de sí mismo. Es el ser. La "ex-sistencia" humana consiste justamente en iluminar el ser de los entes. Esto sitúa a Heidegger en un "tercer horizonte" en la historia de la filosofía. El hombre no es ni un trozo de la naturaleza, ni un continente del cosmos en cuanto conocido por la conciencia. El hombre es tal precisamente por que ilumina el ser de las cosas, pero este ser es el propio de las cosas, y no una característica de la conciencia. De ahí la necesidad de una tercera metáfora, que no es otra que la metáfora heideggeriana de la luz. El hombre es la luz de las cosas, porque su tarea es precisamente la de iluminar el ser de los entes. Ahora bien, Zubiri entiende que esta metáfora puede ser radicalizada. Porque ahora sería necesario explicar en qué consiste iluminar las cosas. Si la existencia (*Dasein*) es la luz (*Lichtung*) de las cosas, habría que señalar que más radical que la luz es el foco luminoso. La luz del ser no es en definitiva otra cosa que la presencia del foco luminoso en la cosa. Y este foco luminoso es entonces algo que está más allá del ser¹⁸².

¿Cómo se alcanza ese ámbito que está más allá del ser? Inicialmente, de un modo todavía muy heideggeriano, Zubiri pensaba que la relación moderna sujeto-objeto se había de radicalizar desde la "ex-trañeza" del hombre respecto a las cosas¹⁸³. Poco tiempo después, hacia 1935, Zubiri ha hecho ya un descubrimiento que permanecerá a lo largo de toda su evolución filosófica. Aquél ámbito primario y radical, presupuesto en toda relación entre lo subjetivo y lo objetivo, es la impresión¹⁸⁴. Esto no obsta para que Zubiri siga pensando que el descubrimiento de la "exterioridad" y de la "apertura" constitutivas del hombre representan uno de los logros geniales de la filosofía de Heidegger, que vienen a mostrar la falsedad del problema moderno del "mundo exterior"¹⁸⁵. Pero ahora Zubiri va a conceptualizar esta exterioridad y esta apertura con sus propias categorías. La impresión no son datos sensibles, en sentido asociacionista, sino un sentir primario que se diversifica según los órganos de los sentidos. Sin embargo, en este primer nivel no alcanzamos el fondo de las cosas. Tenemos solamente lo que Zubiri llama "la verdad de la realidad", pero no la "realidad verdadera"¹⁸⁶. Para alcanzar la realidad verdadera no basta con acudir a la opinión, pues ella es un lo&goj que se mueve todavía en el ámbito del sentir¹⁸⁷. Lo que se necesita es un saber que nos proporcione la actualidad de lo que siempre *es*. Es lo que Zubiri llama *mens* o nou~j. Esta "mente" nos descubre el ser primario de las cosas, lo íntimo de cada una. Pero al mismo tiempo, tanto la mente como el sentir nos proporcionan no sólo sentir algo, sino sentirnos a nosotros mismos. No se trata de una relación entre sujeto y objeto, sino de una vinculación originaria de la que ulteriormente surge tanto lo que se llama sujeto como lo que se llama objeto¹⁸⁸.

Es importante observar que ya para el Zubiri de esta época, el sentir, la opinión y la impresión no están totalmente desvinculados unos de otros¹⁸⁹. La mente no nos saca de nuestras impresiones, sino que las eleva al rango del sentido de las cosas. Frente a cualquier contraposición racionalista entre mente e impresiones, Zubiri quiere mostrar la existencia de una compenetración entre mente y sentir. Por una parte, la mente nos dice lo que las cosas son. En cambio, la impresión parece ponernos en contacto, no con el ser, sino con algo anterior al ser. Es lo que Zubiri llama, con una terminología semejante a la que usará Heidegger, el "haber"¹⁹⁰. En otros textos, Zubiri también se refiere al "tener" o a la "realidad" como aquello que es anterior al ser¹⁹¹. En cualquier caso, este ámbito anterior al ser está alcanzado en el sentir. Así como la mente alcanza el ser, el "haber" está dado en la primaria apertura sensible del hombre a las cosas en una situación determinada¹⁹². De este modo, el ser es siempre el ser de lo que hay¹⁹³. De ahí que la ciencia no pueda ser considerada como mera construcción al margen del sentir, sino como penetración más honda en lo sentido¹⁹⁴. Y es que en el pensar "se constituye esa situación de distancia y de contacto con las cosas. Contacto: el pensar nos muestra en ellas 'lo que hay'. Distancia: nos dice de ellas 'lo que son'. En este sutil desdoblamiento entre 'lo que hay' y 'lo que es' consiste toda la función ontológica del pensar"¹⁹⁵.

Aunque en algunas ocasiones Zubiri señale que en el nivel de las impresiones también está dado de alguna manera el ser¹⁹⁶, no deja de percibirse en el Zubiri de *Naturaleza, historia, Dios* un "sutil desdoblamiento" entre el haber y el ser. Es el desdoblamiento que expresa el hecho de que Zubiri llame a esta etapa de su evolución intelectual no simplemente "ontológica", sino "ontológica o metafísica". Obviamente no se trata de una etapa puramente ontológica. Tal vez algunos de los primeros trabajos de la etapa 1932-1944 sí puedan considerarse como puramente ontológicos. Pero en los textos recogidos en *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri claramente apunta a algo que está más allá del ser. El inicio de una nueva etapa en el año 1944 no se puede explicar simplemente como un descubrimiento de la realidad como algo más radical que el ser, porque el tema de la realidad ya aparecía antes de 1944 para designar lo que está más allá del ser, por más que otros términos, como "haber" o "tener" cumplieran también esa misma función. Lo que inicia claramente una nueva etapa es el hecho de que, en el Zubiri posterior a 1944, vamos a asistir a una superación del "desdoblamiento" entre el ser y lo que está más allá del ser. Y esta superación solamente puede tener lugar en el momento en que Zubiri nos muestre que el ser es una determinación ulterior de eso que está más allá que el ser, y que Zubiri va a terminar designando sistemáticamente como "realidad". Como Zubiri dirá en su etapa de madurez plena, el ser es simplemente la actualidad ulterior de lo real en el mundo¹⁹⁷.

2.2 Impresión y desvelación

El diálogo decisivo entre Heidegger y Zubiri no se ha de plantear obviamente desde los escritos tempranos de Zubiri. En estos escritos, Zubiri simplemente explora la posibilidad de ir más allá del ser por vías que el mismo Heidegger había entrevisto. Zubiri comienza a explorarlas de una forma muy temprana, en cierto modo llevándole la delantera a Heidegger e iniciando un camino propio que le llevará a decantar sus tesis más características. En la impresión no tenemos el ser, pero tampoco unos meros datos brutos. Porque cualquier nota sensible se nos presenta con una radical alteridad, que Zubiri denomina formalidad de realidad. La realidad no designa la zona de las cosas allende la aprehensión, sino la formalidad de todo lo aprehendido. Las cosas se nos presentan como radicalmente otras en la aprehensión, y precisamente por ello todo modo ulterior de intelección, como el logos y la razón, no es más que una penetración en la realidad que ya está impresivamente actualizada. La unidad de las cosas reales por su carácter de realidad es lo que Zubiri llama "mundo". Y la actualidad ulterior de una cosa real en el mundo es para Zubiri el ser. Así, por ejemplo, la realidad humana tiene que afirmarse o actualizarse de una forma u otra en el mundo. Esta actualidad ulterior de mi propia realidad en el mundo es el ser del hombre. Y a este ser del hombre es a lo que Zubiri llama Yo. De este modo,

el Yo queda liberado de todas las connotaciones subjetivistas de la filosofía moderna, al tiempo que es destronado de su prioridad ontológica y epistemológica. Lo primero es la realidad; y el ser es solamente una actualidad ulterior de esta misma realidad.

Nunca se insistirá lo suficiente en mostrar que este ser del que habla Zubiri no es el ser de la filosofía clásica. La actualidad ulterior en el mundo no es la existencia, ni en el sentido tradicional, ni tampoco por supuesto en el sentido de Heidegger. Tampoco es el ser copulativo. Si Zubiri habla de "ser", posiblemente se debe a ciertas características específicas de la lengua castellana. En ella, el ser ha perdido prácticamente todo su significado de existencia. Se usa ciertamente como cópula, a diferencia de otras lenguas. Pero también se utiliza en frases como "qué va a ser de mí" o "qué voy a ser en el futuro". En estos casos, el ser no designa existencia. Designa, según Zubiri, actualidad en el mundo. El hombre muestra de modo eminente, en su biografía, la articulación que se da entre toda realidad y su actualidad ulterior en el mundo. Pues bien, ya sabemos que en la evolución de Heidegger, el ser también termina designando algo que en principio se puede traducir por "actualidad", que es la presencia (*Anwesenheit*) de lo que se desoculta. Una actualidad que en cierto modo se puede considerar como ulterior, porque ella es lo desoculto en un desocultamiento. Y en ese desocultamiento hay algo más radical que lo que se desoculta, que es aquello que Heidegger comienza llamando *Seyn* o *Sein*, y que termina por designar como *Ereignis*. Pero sería muy apresurado identificar los términos zubirianos con los de Heidegger. Más bien tenemos que avanzar lentamente, dando pasos suficientemente cuidadosos para poder establecer un diálogo entre ambos autores.

Comencemos recordando que Zubiri, desde muy temprano, cae en la cuenta de que Heidegger ha convertido a la verdad, entendida como *Unverborgenheit*, en "el centro sistemático de toda su ontología"¹⁹⁸. Aquí Zubiri traduce la *Unverborgenheit* como "descubrimiento", pero con más frecuencia prefiere el término "desvelación"¹⁹⁹. Si la desvelación (*Unverborgenheit*) constituye el núcleo del pensamiento de Heidegger, no es extraño que Zubiri centre en ella su análisis y su crítica. Zubiri acepta que la verdad envuelve una desvelación. Todavía en su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, Zubiri reproduce unas páginas de *Naturaleza, historia, Dios* en las que mostraba que el "descubrimiento" era etimológicamente uno de los aspectos de la verdad como a)lh&queia. Sin embargo, Zubiri consideraba el "descubrimiento", etimológicamente considerado, como algo más bien como derivado de la simple patencia del recuerdo. Además la intención de Zubiri era mostrar que en la etimología indoeuropea y semítica hay otras raíces para la verdad que no sólo indican patencia, sino también realidad y seguridad²⁰⁰. Pero aunque la verdad envuelva un elemento de desvelación, Zubiri sostiene que el acto primario y radical de la inteligencia no es una desvelación, sino que la inteligencia desvela la cosa por ser ella algo anterior y más radical que toda desvelación²⁰¹. La intelección no es formalmente desvelación, sino que en la desvelación lo inteligido "está presente" en la intelección. Este "estar presente" es a lo que Zubiri denomina "actualidad". La intelección consiste, para Zubiri en mera actualidad de lo real en la intelección. Aunque la cosa estuviera presente por desvelación, el "estar presente" no es formalmente igual a la desvelación. La desvelación sería, en el mejor de los casos, una forma de estar presente lo real en la intelección²⁰².

Ahora bien, estas afirmaciones, consideradas aisladamente, no dejan de parecer la mera contraposición entre dos tesis diferentes. Frente a la desvelación de Heidegger, Zubiri afirma la intelección como mera actualidad de lo real en la intelección. No se trata de negar la desvelación, sino de afirmar un momento más radical. En la desvelación de Heidegger, al igual que en la posición de Kant o en la intencionalidad de Husserl, lo inteligido "está presente" en la intelección. Sin duda alguna, Heidegger podría responder que si algo está presente, lo está porque se ha hecho presente, y esto supone una

desvelación, un paso desde lo oculto a la presencia²⁰³. La respuesta de Zubiri parecería consistir en que, aunque lo presente estuviera presente por desvelación, es decir, por un paso desde lo oculto a la presencia, el estar presente "no es formalmente idéntico ... a su desvelación"²⁰⁴. Sin embargo, esto no zanja la discusión. Heidegger bien podría argüir que, aunque el estar presente no sea idéntico a la desvelación, el estar presente es solamente un aspecto de la desvelación, que olvida lo que queda oculto en tal desvelación. Sin embargo, la argumentación de Zubiri respecto a la desvelación de Heidegger es más compleja, y toca a la posibilidad misma de la desvelación. Sin actualidad no habría desvelación. Para captar esto en toda su amplitud no podemos limitarnos a las páginas de *Inteligencia sentiente*. Tenemos que comenzar la discusión algunos años atrás, en el diálogo con Heidegger que aparece en *Sobre la esencia*.

En *Sobre la esencia*, Zubiri analiza más detenidamente la desvelación heideggeriana. Y lo hace acudiendo al "dejar ser" (*Sein lassen*) que Heidegger utiliza para describir la desvelación. Aunque el "dejar-ser" aparece en *Ser y tiempo*, se puede conjeturar que Zubiri está teniendo en cuenta trabajos posteriores a 1927 en los que Heidegger desarrolla más ampliamente esta idea. Se trataría precisamente de textos y cursos a los que Zubiri posiblemente tuvo ocasión de acceder durante su estancia en Alemania. Allí Heidegger nos habla de la verdad como un "dejar-ser", en el sentido de una libertad que permite que las cosas sean lo que son. La verdad como desvelación consistiría precisamente en esto. Pues bien, la tesis de Zubiri consiste en decir que solamente podemos "dejar-ser" lo que se presenta ya como algo "de suyo". El término designa en Zubiri, como es sabido, la alteridad radical con la que las cosas en la aprehensión no remiten a tal aprehensión, sino solamente a sí mismas. Según Zubiri, sin esa tal alteridad, no habría posibilidad de dejar ser a las cosas. En la hipótesis de un animal que no sintiera las cosas como un "de suyo", sino simplemente como signos objetivos para desencadenar una respuesta, no habría ninguna posibilidad de dejar que esas cosas sean. El animal simplemente se adaptaría a ellas, y nada más. Dejamos que las cosas sean porque ellas están presentes en alteridad radical. A esta alteridad radical, a este "de suyo", es a lo que Zubiri llama "realidad". Solamente porque las cosas están presentes como reales, es por lo que dejamos que las cosas sean. En este sentido, *el "dejar" del "dejar-ser" es algo anterior al ser*. Como dice Zubiri en una frase decisiva, "el dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad"²⁰⁵. Y este "hacerse cargo" no es una simple posibilidad de la vida humana entre otras, sino que es la estructura misma de la inteligencia humana en su raíz²⁰⁶. Inteligir, para Zubiri, consiste simplemente en aprehender las cosas en la formalidad de realidad, y la formalidad no es otra cosa que el modo como las cosas quedan en la aprehensión. Las cosas, en la aprehensión humana, no son meros estímulos para una respuesta, sino realidades que se presentan en la aprehensión como un *prius* a la aprehensión misma. Solamente por esto es posible dejar que las cosas sean lo que son.

Es muy importante observar en qué consiste el logro analítico de Zubiri frente a Heidegger. Zubiri está remitiendo la desvelación a un acto, al acto radical de intelección, entendido por Zubiri como aprehensión de realidad. Y ese acto de intelección es algo más radical que la desvelación. En realidad, la desvelación heideggeriana es conceptualizada en *Ser y tiempo* como un modo de ser del *Dasein*, a ese modo de ser que consiste precisamente en la comprensión de ser. La perspectiva de Heidegger es, desde el punto de vista de Zubiri, puramente modal²⁰⁷. En cambio, la aprehensión de realidad no es un modo de ser, sino un acto. Como Zubiri dice resumidamente en un curso del año 1966:

"No nos basta ... con decir que la inteligencia (si este concepto tuviera algún lugar dentro de la filosofía de Heidegger, que no lo tiene) es una desvelación; haría falta decir que es una desvelación propia de un acto intelectual y, por tanto, que lo desvelado tiene que ser realidad, porque, si no, también el perro tendría desvelaciones"²⁰⁸.

Ponderemos la gravedad de lo que nos dice Zubiri. Zubiri remite la desvelación a un acto. No a un acto intencional, como las vivencias de Husserl. Zubiri refiere la desvelación a un acto que considera más radical que toda intencionalidad, y también más radical que toda desvelación. Se trata de la aprehensión de realidad. Y la aprehensión de realidad es un acto. Y aquí se da entonces una respuesta enormemente importante a Heidegger. Heidegger ha pensado que una filosofía que verse sobre los actos es necesariamente una filosofía de la subjetividad. La filosofía de Husserl no podía ser para Heidegger más que una "fenomenología de los actos de conciencia"²⁰⁹. En su trabajo sobre "El final de la filosofía y la tarea del pensar", Heidegger se refiere al famoso "principio de todos los principios" de Husserl. Husserl había afirmado que

"No hay teoría concebible capaz de hacernos errar respecto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por así decirlo, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da"²¹⁰.

Este principio metódico implicaba para Husserl la constitución de la fenomenología como una ciencia primera centrada en el estudio de los actos, convenientemente "reducidos". Para ello, Husserl pretendía interesarse solamente "por el acto y por lo que en él se pone como objeto", prescindiendo de toda otra consideración sobre lo que trasciende tales actos²¹¹. Estos textos programáticos de Husserl solamente le permitían a Heidegger una interpretación. El principio de todos los principios, entendido como un análisis de los actos, convertía a la fenomenología en una variante más de la metafísica de la subjetividad²¹². Ciertamente, Heidegger tenía razón en lo que se refería a la fenomenología de Husserl. En otro lugar hemos mostrado que el concepto de acto que Husserl utiliza a partir de *Ideas* contiene una referencia constitutiva a la subjetividad. En las *Investigaciones Lógicas*, Husserl entendía que aquello que define a un acto como tal era la intencionalidad. En cambio, en *Ideas*, la intencionalidad ya no es suficiente para definir los actos. Se requiere también del "rayo del yo" ejecutando tales actos. Esto no sucede necesariamente con el concepto de acto que utiliza Zubiri. Para Zubiri, las impresiones mismas son actos (algo negado por Husserl), porque en ellas hay un momento intelectual, que no es otro que la formalidad de realidad, anterior estructuralmente a toda intencionalidad y a toda presencia ejecutante del yo²¹³.

Esto tiene sin duda una gran importancia, porque significa que para Zubiri será posible un análisis de los actos que no implique una recaída en aquella "metafísica de la subjetividad" que Heidegger quería evitar. En cierto modo, se puede decir que Heidegger siguió pensando de una manera fenomenológica hasta el final de sus días, y siguió por tanto añorando un "principio de todos los principios". Es más, Heidegger mismo admite que este principio radical tiene que buscarse al hilo de la *al'heia*²¹⁴. El problema, claro está, consiste en que Heidegger no puede situar esta *al'heia* en un ámbito primordial de análisis que le permita mantener el rigor característico de la fenomenología. Para Heidegger, la *al'heia* acontece en el arte, en el lenguaje, en la técnica, en la poesía, o incluso en diversos procesos históricos, tanto filosóficos como políticos. En todos estos ámbitos, lo oculto sale de su manifestación y se hace presente. No se trata de poner esto en duda. Se puede además comprender perfectamente que Heidegger haya tratado a lo largo de toda su vida de buscar un análisis de la *al'heia* alejado de la metafísica de la subjetividad. La ventaja del planteamiento de Zubiri consiste en que éste, al remitir la *Unverborgenheit* a los *actos* aprehensivos, puede de nuevo proponer un ámbito primordial de análisis, sobre el que es posible desarrollar sistemáticamente todo el rigor del método

fenomenológico. Y esto lo puede hacer Zubiri sin necesidad de anclar sus descripciones en la subjetividad²¹⁵.

Al hacerlo, Zubiri pone ante nuestros ojos todo un ámbito de análisis al que la fenomenología apenas ha atendido. Es el ámbito de las impresiones. Para la fenomenología de Husserl, las impresiones (*Empfindungen*) eran meros datos hiléticos, carentes de intencionalidad, y por tanto carentes no sólo de alteridad, sino del mismo carácter de acto. Heidegger no prestó mayor atención a estas impresiones²¹⁶. También para él la cosa es siempre cosa-sentido. La crítica de Zubiri a Heidegger, en la medida en que se refiere a los actos de impresión, engloba al mismo Husserl. Sin embargo, Zubiri se puede acercar más a Husserl que a Heidegger en la medida en que, como Husserl, también Zubiri dispone de un ámbito primordial de análisis, al que se le puede aplicar todo el rigor del método fenomenológico. Es, como en Husserl, el ámbito de nuestros actos. Esta coincidencia final puede explicar, en buena medida, el "reencuentro" con Husserl que podemos percibir en las páginas de *Inteligencia sentiente*. Sin embargo, este reencuentro con Husserl no sucede en el ámbito de la intencionalidad. Sucede en un ámbito que Zubiri entiende como mucho más radical, que es el de la formalidad de realidad, presente ya en los actos de impresión. Esa formalidad sería, para Zubiri, más radical que toda desvelación, y explicaría el resto de la crítica de Zubiri a Heidegger.

2.3 Más allá del ser

Zubiri ha radicalizado el planteamiento de Heidegger, transformando la comprensión del ser en intelección de realidad²¹⁷. Toda desvelación del ser exige de la actualidad de la cosa en la aprehensión²¹⁸. El "dejar ser" de Heidegger es ahora un acto de aprehensión. En este acto, la cosa la cosa está actualizada como real. O, como Zubiri dice, "el dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad"²¹⁹. Esto significa entonces que, como el mismo Heidegger ha estado señalando después de *Ser y tiempo*, la pregunta filosófica nos traslada más allá del ser. En términos de Zubiri, es la realidad la que está más allá del ser. Toda desvelación del ser de las cosas presupone algo más radical, que es la actualidad de las cosas como reales en la impresión²²⁰. Realidad, como sabemos, no es para Zubiri más que la formalidad con la que las cosas están actualizadas en nuestros actos. Las cosas, en nuestra aprehensión, no remiten al acto aprehensor. Solamente remiten a sí mismas. Es lo que Zubiri expresa con el término "de suyo". En la aprehensión misma, la cosa se presenta como un "*prius*" a tal aprehensión. En esto consiste la realidad. Y esta realidad, según Zubiri, sería más radical que el ser de Heidegger.

Zubiri lo expresa con la famosa metáfora de la luz, utilizada por el mismo Heidegger²²¹. Los entes solamente son visibles a la luz del ser, y esta luminosidad es justamente lo que aporta la apertura del *Dasein*. Ahora bien, Zubiri señala que la luminosidad no es más que un entorno de la cosa misma en cuanto brillante. Zubiri utiliza el brillo como metáfora para la realidad de la cosa, es decir, para el "de suyo". Zubiri no remite la luz al *Dasein*, pues la realidad como un "de suyo" no remite formalmente al hombre; solamente remite a sí misma. Ahora bien, la realidad es en sí misma abierta, y esto significa que las cosas reales, por el mero hecho de ser reales, están abiertas a un entorno. Este entorno no es otra cosa que la respectividad de lo real en cuanto real, a la que Zubiri llama mundo. En la metáfora de la luz, la claridad es esta respectividad. Y las cosas están presentes en esta respectividad. A esta actualidad en la respectividad de lo real es a lo que Zubiri denomina ser. De este modo, hay dos actualidades. Una es la actualidad de la cosa en su realidad. Y otra es la actualidad de esa cosa en el mundo. La segunda actualidad está fundada en la primera, lo que significa, en el lenguaje de Zubiri, que el ser está fundado en la realidad²²².

Desde este punto de vista, las cosas tienen ser con independencia de que tenga lugar una comprensión del ser por parte del *Dasein*. La realidad, el mundo, y la actualidad en el mundo, por más que estén presentes en la aprehensión primordial, no remiten a la aprehensión. En la intelección se nos muestra que, aunque no hubiera intelección, las cosas estarían actualizadas en el mundo, y tendrían por tanto ser. El ser es independiente de la aprehensión, por mucho que el ser "en cuanto tal" solamente se dé en la intelección sentiente²²³. Y es que en la intelección sentiente no solamente están actualizadas las cosas como reales. En ella está también actualizada la respectividad de las cosas por su carácter de realidad, lo que Zubiri llama mundo. Y esto significa que el ser es sentido en la aprehensión. Se trata, sin embargo, de lo que Zubiri llama una aprehensión "en modo oblicuo", porque lo que se aprehende en modo recto es la realidad. Pero como esa realidad es mundanal, el sentir en modo recto la realidad incluye siempre un sentir en modo oblicuo del ser²²⁴. A este ser de lo real co-sentido en la aprehensión hay que añadir lo que Zubiri llama el "ser de lo afirmado". Se trata de que en las afirmaciones propias del logos se produce una intelección distanciada, la cual incluye una respectividad que permite hablar de un "mundo intelectual", en el cual se actualizan las cosas afirmadas. Sin embargo, estamos ante un sentido derivado del ser, que se funda en el ser de lo sustantivo, aprehendido oblicuamente en la aprehensión²²⁵. Y esto significa que en último término, el ser siempre se funda en la realidad. La realidad es, para Zubiri, aquello que está más allá del ser.

Desde este punto de vista, se puede entender que Zubiri reproche a Heidegger una "sustantivación del ser". Claro está que Zubiri reconoce que esta sustantivación ha tenido lugar en "una forma propia" que el propio Heidegger "nunca llegó a conceptualizar ni a definir". Pero la sustantivación consistiría en que para Heidegger "las cosas son en y por el ser"²²⁶. Estas afirmaciones no pueden entenderse en el sentido de que, sin la comprensión del ser, no habría entes. Lo que Heidegger piensa inicialmente es más bien que sin la comprensión del ser no habría posibilidad de abrirse a los entes. Pero lo que se descubre en la comprensión del ser es que éstos son con independencia de tal comprensión. En este sentido, Heidegger no postula un magno ser al margen de los entes. Ni parece que Zubiri quiera achacar esto a Heidegger. Más bien Zubiri estaría sosteniendo que para Heidegger, a los entes solamente se puede llegar por el ser. En cambio, para Zubiri, la realidad es algo que está más allá del ser. El ser es la actualidad ulterior de lo real en el mundo. Y, en este sentido, el ser es algo que pende de la realidad de las cosas, y no al revés. Lo radical en las cosas sería su realidad, no su ser. Para alcanzar las cosas no es necesaria una previa comprensión del ser. Se trata más bien de lo inverso: la impresión de realidad es el origen radical de toda intelección del ser de las cosas.

Con esto, todos los temas de la filosofía de Heidegger quedan afectados. El mundo ya no está referido a la existencia humana como un bosquejo del *Dasein*²²⁷. El mundo es para Zubiri, como hemos visto, la unidad de las cosas reales por su carácter de realidad. Las cosas del mundo no son primariamente entes, sino realidades. Como tales, lo primero en ellas no es su momento de sentido, sino su carácter real. Contra lo que Heidegger sostiene, Zubiri afirma expresamente que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido. No se trata de una anterioridad desde el punto de vista de la estructura de las cosas, sino "una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida"²²⁸. No se trata, claro está, de una anterioridad cronológica, como si primero sintiéramos las propiedades físicas de la cosa y después entendiéramos su sentido. Planteadas así las cosas, bien podría tener razón Heidegger cuando sostiene que primero percibimos cosas-sentido (mesas, sillas, etc.), y que solamente después, por un esfuerzo ulterior, podemos tomar las notas sensibles aisladamente, fijándonos por ejemplo, en el color de la mesa²²⁹. La anterioridad de la que Zubiri habla es una anterioridad en el orden intelectual. Porque las notas reales sentidas, por su formalidad de realidad, son las que posibilitan un momento intelectual más complejo, que Zubiri denomina logos, en virtud del cual entendemos el sentido que esas cosas pueden tener en función de la vida humana²³⁰. Pero el logos es

algo estructuralmente derivado de la primordial aprehensión impresiva. En una aprehensión, nunca aprehendemos una mesa, sino una constelación de notas que en la propia vida funciona como una mesa²³¹.

Aquí está posiblemente la gran diferencia de Zubiri con la fenomenología y con la filosofía contemporánea en su conjunto:

"La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas de existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, 'vemos' son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso. En el estricto rigor de lo que se llama 'ver', lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente, no se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva. La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión. Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son *congéneres* pero *no equivalentes*, no independientes, sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella"²³².

Desde este punto de vista, Zubiri tiene que rechazar todo el análisis heideggeriano de la *Zuhandenheit*. Heidegger sostiene que las cosas primeramente se nos presentan como útiles (*Zuhanden*), y que solamente cuando en estos útiles aparecen fallos o dimensiones inesperadas, nos percatamos de ellas como algo que está ahí delante (*Vorhandenes*)²³³. Zubiri no niega que este análisis tenga aspectos válidos, pero su objeción se refiere a que carece de radicalidad. Para Zubiri tanto lo *Zuhandenes* como lo *Vorhandenes* son posibles *sentidos* de la cosa. Y como tales sentidos, son algo fundado en el momento de realidad²³⁴.

Otros aspectos de la crítica de Zubiri a Heidegger se entienden perfectamente desde aquí. El *Dasein* es ahora una realidad, la realidad humana, que tiene ciertamente un lugar privilegiado entre las otras realidades. Sin embargo, este privilegio no consiste en pastorear el ser, sino en estar abierto a la realidad. Esta apertura no es ahora una comprensión, sino una impresión²³⁵. Ciertamente, Zubiri asume como un gran logro de Heidegger el haber mostrado que la transcendencia de las cosas respecto al hombre no es algo que se tiene que plantear a partir del hombre ya constituido, como intentaron las filosofías de la modernidad. Por el contrario, Zubiri asume la idea de Heidegger según la cual el hombre es humano precisamente en virtud de esa apertura, como consecuencia de ella²³⁶. Sin embargo, a Zubiri le interesa subrayar que esa apertura no es algo que descansa sobre sí misma, sino que se funda en unas estructuras reales muy precisas, que son aquellas notas esenciales que convierten al hombre en una "esencia abierta"²³⁷. La apertura de la existencia humana le había servido a Zubiri para introducir, en los años treinta, el tema de la religación. El hombre está ligado a algo que le impulsa a ser²³⁸. Ahora bien, desde la perspectiva de la realidad, Zubiri puede sostener frente a Heidegger que el sentido de sacralidad que puedan tener ciertas cosas, y que ha sido estudiado por pensadores como Rudolf Otto o Mircea Eliade, no es algo que descansa sobre sí mismo, sino sobre las propiedades reales de aquello que es sagrado. El sentido de lo sagrado remite por tanto a la realidad de lo divino²³⁹.

Todos los temas de la analítica del *Dasein* quedan entonces remitidos a la realidad. Algunos de esos temas, como la angustia, estarían para Zubiri destinados a no dejar huella en la historia de la filosofía²⁴⁰. Sin embargo, la angustia se funda sobre otra idea heideggeriana mucho más importante, que es la de la vida como pura posibilidad. Para Zubiri, la muerte no pertenece a la vida porque la vida sea una simple posibilidad, sino que la vida como un todo puede tomarse como una posibilidad, porque a ella le pertenece intrínsecamente la muerte. Pero entonces la muerte no es una simple vivencia; la muerte es una realidad²⁴¹. En cuanto realidad, la muerte pertenece a la vida tanto como el nacimiento. Si Heidegger no da ninguna importancia al nacimiento es porque el nacimiento no es nunca una posibilidad, es simplemente una realidad. La muerte, en cambio, puede tomarse como posibilidad, pero porque ella es primeramente una realidad²⁴². Como tal realidad, no siempre es necesariamente consciente para el hombre. Y la falta de una conciencia de la muerte no significa necesariamente inautenticidad. El niño puede no tener conciencia de la muerte y esto no significa necesariamente que lleve una existencia inauténtica²⁴³. No es que Zubiri no acepte la posibilidad de una existencia impropia. Lo que sucede es que, al descubrir el ámbito de lo real, no todo lo que no es parte de un proyecto vital consciente queda identificado con la inautenticidad. Así, por ejemplo, la vida social tiene para Zubiri un constitutivo carácter impersonal.

Pero esta impersonalidad no es inautenticidad. En realidad, la vida sería imposible si no estuviéramos incardinados en un modo impersonal de hacer las cosas, recibido de los demás. La inautenticidad no es hacer lo que los demás hacen, sino hacerlo simplemente porque los demás lo hacen²⁴⁴. Algo parecido sucede con la historicidad. Zubiri acepta gustoso la comprensión heideggeriana de la historia en términos de posibilidades. Sin embargo, Zubiri no sólo subraya los supuestos biológicos de la transmisión histórica, sino que puede sostener, frente a Heidegger, que lo que se entrega en la historia es realidad, y no simplemente sentido. La historia entrega formas de estar en la realidad²⁴⁵.

2.4 Tiempo y ser

La historia tiene un carácter tempóreo, y en el tema del tiempo se juega un aspecto esencial de la relación entre Zubiri y Heidegger. La remisión a algo que está más allá de la realidad significa la posibilidad de abordar el tema del tiempo de un modo muy distinto al que Zubiri encuentra en Heidegger. Zubiri afirma repetidamente, en alusión a Heidegger, que el ser no se funda en el tiempo, sino que el tiempo se funda en el ser²⁴⁶. Dicho en este modo, se trata todavía de una afirmación muy general. Para entender el planteamiento de Zubiri hay que recordar qué es lo que entiende por ser. El ser es, según Zubiri, la actualidad de lo real en el mundo, entendiendo por mundo la respectividad de las cosas reales por su mero carácter de realidad. Desde este punto de vista, el ser es algo ulterior a lo real. Pues bien, la estructura de esta ulterioridad es aquello a lo que Zubiri llama "temporeidad". No toda ulterioridad es tempórea, pero la ulterioridad del ser respecto a la realidad es temporeidad. No se trata de que la temporeidad esté fundada en la ulterioridad, ni de que la ulterioridad esté fundada en la temporeidad, sino que el carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad. Se trata concretamente de lo siguiente. La actualidad de la cosa real en el mundo tiene tres "facies". La cosa "ya-es" en el mundo y la cosa "aún-es" en el mundo. La actualidad de la cosa real en el mundo es la unidad, en el "es-ahora", de un "ya-es" y un "aún-es". Solamente esta actualidad unitaria de las tres "facies" constituye la actualidad del ser de lo real en el mundo²⁴⁷.

Observemos que se trata, según Zubiri, no de fases de un transcurso de la actualidad del ser, sino de tres "facies" de una misma actualidad. Es una misma actualidad en el mundo, un mismo "estar siendo"

en la respectividad mundanal, lo que tiene un carácter tempóreo. Con el gerundio "estar siendo" expresa Zubiri la ulterioridad del ser respecto a la realidad. La realidad está siendo en la respectividad del mundo. Pues bien, la unidad de las tres facies es la estructura del "siendo". La temporeidad es para Zubiri "la unidad dinámica de la formal ulterioridad del ser respecto de la realidad"²⁴⁸. Esta unidad de las tres facies la expresa Zubiri con el adverbio "mientras", de tal manera que este "mientras" sería la ulterioridad misma del ser, la temporeidad. Toda actualidad ulterior de lo real en el mundo es un "ya-es-aún", cuya unidad es el "mientras"²⁴⁹. Éste es el sentido radical del tiempo, el tiempo como modo de ser. Ahora bien, cada cosa real, según la índole de su realidad, se encuentra de hecho en un proceso. Es algo determinado fácticamente por las estructuras de nuestro cosmos. Precisamente porque en el cosmos hay procesos, la unidad tempórea del "ya-es-aún" se despliega en una línea temporal con un antes, un ahora y un después²⁵⁰. Estos procesos pueden ser de cuatro tipos: físicos, biológicos, psíquicos y biográfico-históricos. La estructura real de estos procesos impone a la línea temporal una estructural propia, según sea la índole de estos procesos. Así aparece el tiempo como sucesión (procesos físicos), el tiempo como edad (procesos biológicos), el tiempo como duración (procesos psíquicos) o el tiempo como precesión (procesos biográfico-históricos). Se trata del carácter estructural del tiempo, fundado en último término en la temporeidad misma de toda realidad²⁵¹.

Respecto a Heidegger, esto significa por de pronto una enorme radicalización del planteamiento que aparecía en *Ser y tiempo*. Ciertamente, Zubiri puede dar por válidos y hacer propios, al menos en una gran parte, los análisis heideggerianos sobre la futurición. Es lo que Zubiri prefiere llamar "precesión" como carácter de aquellos procesos biográficos e históricos que consisten concretamente en proyección y en apropiación de posibilidades. Esta apropiación supone, claro está, no sólo una apertura al futuro, sino también al presente y al pasado, en una especie de "campo temporal". Sin embargo, el tiempo humano no es solamente esta precesión. Zubiri también puede admitir que la vida psíquica está caracterizada por una duración como la que analiza Bergson, en la que el "ahora" no es simplemente sustituido por otro (como en la sucesión), sino un mismo "ahora" que se va dilatando. Sin embargo, lo esencial para Zubiri será remitir ambos procesos, la duración de Bergson y la precesión de Heidegger, a un origen común y radical, que está en la intelección misma. La intelección es, por una parte, un momento del psiquismo humano, y como tal tiene un carácter durativo. Pero, por otra parte, la intelección intelige la duración misma, y la sitúa en el campo temporal en el que nos apropiamos diversas posibilidades. El campo temporal, en el que nos apropiamos diversas posibilidades, va determinando en buena medida la propia duración, al mismo tiempo que todas las proyecciones que hace el hombre respecto a sus posibilidades pertenecen a la duración. De este modo, el hombre proyecta durando y dura proyectivamente²⁵². De nuevo, los análisis de *Ser y tiempo* quedan remitidos a un ámbito más radical, a la intelección humana entendida como un acto que por su propia índole está abierto a sí mismo como acto y a todas las cosas reales en función de las cuales realizamos nuestros proyectos²⁵³.

Ahora bien, lo más decisivo de todo, para Zubiri, es que tanto la duración como la precesión son procesos que determinan el tiempo humano, pero que no agotan lo radical de la temporeidad. Porque estos procesos lo que hacen es determinar las estructuras de la línea temporal. Sin embargo, lo radical del tiempo no está en el transcurso temporal de lo real, sino en que estos procesos son procesos de una realidad, la cual es entonces procesual como realidad. Es la realidad en proceso, es decir, el hecho mismo de que las cosas son tempóreas. Y las cosas son tempóreas porque las cosas "están siendo". La realidad de cada cosa está actualizada ulteriormente en la respectividad del mundo. La temporeidad, en su sentido radical, no es otra cosa que esta ulterioridad del ser respecto a la realidad. Se trata de algo que compete a toda cosa real, sea o no inteligida. Y esto significa que la temporeidad, en su sentido radical, es algo independiente de la intelección²⁵⁴. Y esto, respecto a Heidegger, tiene sin duda una

gran importancia. Porque Zubiri no sólo habría invertido a Heidegger, mostrando que el tiempo se funda en el ser, y no al revés. Zubiri también ha logrado realizar algo que Heidegger en cierto modo se propuso y que no pudo realizar en *Ser y tiempo*, que era precisamente pensar el ser desde tiempo, con independencia de las estructuras temporales del *Dasein*²⁵⁵. Aparentemente, Zubiri entendió muy pronto que Heidegger no podría llevar a cabo tal proyecto sin acudir a algo que está más allá del ser²⁵⁶.

Es verdad que Zubiri piensa el tiempo a partir del ser, y no el ser a partir del tiempo, como Heidegger hubiera querido. Y Zubiri piensa el ser y el tiempo a partir de la intelección humana, entendida como aprehensión de realidad. Sin embargo, la realidad aprehendida en la intelección, precisamente porque no remite a la intelección, le permite a Zubiri tratar del ser y del tiempo sin necesidad de referirse a ninguna estructura antropológica. Será justamente lo contrario: las estructuras antropológicas se fundan en la ulterioridad del ser respecto a la realidad. Ciertamente puede existir algo como la *Sorge*, como el cuidado de que las propias posibilidades vayan realizándose. Sin embargo, este cuidado se funda en algo más radical, que Zubiri llama inquietud²⁵⁷. Y la inquietud, a su vez, se funda en la ulterioridad del ser respecto a la realidad. La realidad humana tiene que determinar cómo va a afirmar su realidad en el mundo, y de ahí la inevitable pregunta: ¿qué va a ser de mí?²⁵⁸. La ulterioridad del ser respecto a la realidad es la que determina, por tanto, la inquietud como estructura antropológica, la cual a su vez requiere el cuidado respecto a las propias posibilidades. Y si la temporalidad es la estructura de esa ulterioridad, es la temporalidad la que determina la inquietud y el cuidado, y no al revés. Zubiri, al situar la realidad más allá del ser, y al pensar el ser desde la realidad puede realizar un "giro", una cierta *Kehre*, que posibilita pensar lo humano desde la temporeidad. Algo que sin duda desborda el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*.

Zubiri entiende su propia filosofía, al igual que Heidegger, como una superación de la filosofía moderna. Sin embargo, Zubiri piensa que Heidegger no se ha liberado plenamente de lo que Zubiri considera como horizonte propio de la modernidad. La razón de esta adscripción de Heidegger al ámbito de la filosofía moderna no consiste, para Zubiri, en que Heidegger siga situado en el horizonte de la subjetividad. Frente a todas las lecturas existencialistas de Heidegger, Zubiri interpretó desde el principio *Ser y tiempo* como un libro de ontología. Zubiri entendió muy pronto que el planteamiento de Heidegger superaba la subjetividad moderna en una medida en que no lo había hecho la filosofía de Husserl. La idea de sujeto, presente en los escritos fenomenológicos del joven Zubiri, desaparece después del encuentro con el pensamiento de Heidegger. Lo decisivo tampoco está probablemente en la insistencia de Zubiri, frente a Heidegger, en que el ser es independiente de su desvelación. Sin duda, Zubiri piensa que esto acerca a Heidegger a la filosofía moderna, al menos en una medida mayor a aquella en la que Zubiri se quiere ver asociado con ella. Esto es sin duda importante para entender la crítica de Zubiri a Heidegger, pero no constituye la razón más importante para situar a Heidegger en el horizonte de la filosofía moderna.

Lo decisivo, para Zubiri, está en la misma idea de ser que aparece en Heidegger. Lo característico de la filosofía post-helénica, para Zubiri, no es la idea de sujeto, sino precisamente el pensar el ser desde la nada. Es lo que Zubiri llama el "horizonte de la nihilidad". Se trata de un horizonte que surge a partir de la idea teológica de creación, y que introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada. Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de Agustín, buscó la verdad, no en las cosas, sino en Dios como razón de las mismas. El hombre quedó aislado del universo y volcado extrínsecamente a Dios. Cuando al final de la Edad Media, debido al voluntarismo en la idea de creación, la continuidad entre nuestra razón y la razón del Creador se hizo problemática, el hombre quedó aislado no sólo del universo, sino también de Dios. Así

fue convertido el hombre en un sujeto que habría de reconstruir desde sí mismo la verdad entera del universo. En este sentido, Zubiri no interpreta a Descartes como el iniciador de la filosofía moderna, sino más bien a Agustín²⁵⁹. Y el final de la filosofía moderna no estaría en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad. Precisamente porque tanto Heidegger como Sartre siguen pensando el ser desde la nada, ambos son situados por Zubiri en el horizonte de la filosofía moderna, en el horizonte de la nihilidad, que en el fondo, quieran o no sus representantes, sigue siendo un horizonte motivado por la idea teológica de creación²⁶⁰.

2.5 El Heidegger de Zubiri

Llegados a este punto, podemos comenzar a preguntarnos por el alcance de esta crítica de Zubiri a Heidegger. Después de lo expuesto hasta aquí, la primera pregunta se refiere a la medida en que la crítica de Zubiri afecta al conjunto del pensamiento de Heidegger, o solamente al Heidegger de *Ser y tiempo* y de los años inmediatamente posteriores. Una primera aproximación a esta cuestión pasaría por preguntarnos qué textos de Heidegger han sido tenidos en cuenta de hecho por Zubiri.

Una respuesta pormenorizada a esta cuestión sobrepasa las posibilidades de esta investigación. Sin embargo, algunas cosas resultan claras. En primer lugar, la presencia masiva de *Ser y tiempo* en el diálogo de Zubiri con Heidegger. Sin embargo, Zubiri también tiene en cuenta otros escritos. Por supuesto, Zubiri conoce y cita *Qué es metafísica?*, de Heidegger, un texto que él personalmente tradujo al español²⁶¹. Cuando Zubiri imparte el curso sobre *Cinco lecciones de filosofía*, el texto recomendado a los oyentes y lectores para estudiar a Heidegger, no es otro que *¿Qué es metafísica?* En los años sesenta, cuando Zubiri escribe *Sobre la esencia y Cinco lecciones de filosofía*, la interpretación de Heidegger se basa fundamentalmente en *Ser y tiempo*, si bien teniendo en cuenta algunos escritos posteriores. Particularmente presente parece estar el Heidegger de los años 1928 a 1930, pues éste es el tiempo en que Zubiri reside en Friburgo de Brisgovia, y asiste a sus cursos universitarios. Ya hemos visto la presencia en Zubiri de algunos temas de Heidegger que, aunque insinuados en *Ser y tiempo*, cobran más desarrollo en los años posteriores. Es algo que se puede decir de la alusión a lo que está más allá del ser, o al dejar-ser. También se refiere Zubiri de manera bastante explícita a la *Carta sobre el humanismo* en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, y a *El origen de la obra de arte* en *Sobre el sentimiento y la volición*²⁶².

Habría que preguntarse, sin embargo, por la presencia en Zubiri de aquellos textos del "último" Heidegger, en los que el ser y el tiempo son remitidos hacia el *Ereignis* como algo que está más allá del ser. Un indicio positivo es el hecho de que, cuando Zubiri aborda el problema del ser en *Inteligencia sentiente*, ya no se refiere explícitamente a Heidegger. Posiblemente Zubiri sabe de la radicalidad alcanzada por el pensamiento final de Heidegger, especialmente en textos como *Zur Sache des Denkens*. Como veremos, algunas afirmaciones de Zubiri parecen reflejar indirectamente un buen conocimiento de estos textos de Heidegger. Sin embargo, lo decisivo no es si Zubiri tuvo en cuenta tales o cuales textos. Estas cuestiones no llegan al meollo del asunto. Lo verdaderamente decisivo es preguntarse qué implica el desarrollo de la obra de Heidegger para el diálogo con Zubiri. Si muchas de las críticas de Zubiri se refieren al Heidegger de *Ser y tiempo*, un método adecuado para tratar de situar el diálogo entre ambos autores sería preguntarnos por una hipotética respuesta de Heidegger, del último Heidegger, a las críticas de Zubiri. De esta manera, ambas filosofías iniciarán un diálogo que nos llevará más allá de los textos, e incluso más allá de ambos autores.

2.6 La respuesta de Heidegger

Comencemos por el último punto tratado, por el modo en que Zubiri sitúa a Heidegger en la historia de la filosofía occidental. Frente a Zubiri, Heidegger bien podría rechazar su ubicación en la "metafísica de la nihilidad". El último Heidegger ya no piensa el ser desde la nada, sino desde el *Ereignis*. Y este *Ereignis*, insistía Heidegger, por más que esté situado más allá del ser, no es una nada vacía²⁶³. Heidegger, como Zubiri, termina pensando el ser desde algo que está más allá del ser. Y esto implica, para Heidegger, la transformación misma del significado del ser. En los primeros escritos de Heidegger, el ser es aquello que se entiende desde la nada. No es lo que los entes sean, sino el que sean. Y este ser es el que posibilita entender a los entes. Por eso el ser podía ser comparado con una luz que permite ver los entes. Ahora bien, el último Heidegger el ser tiene un significado distinto. Heidegger en cierto modo acepta la idea de la metafísica, que ha pensado al ser como presencia. El ser como presencia es lo que se ha "desencubierto" en la historia de la metafísica. Y lo que hace Heidegger entonces es precisamente conducirnos hacia algo más allá de la presencia, hacia el desencubrimiento o desvelación en virtud de lo cual lo oculto se hace presente. De ahí que Heidegger ya no piense el ser desde la nada, sino desde el desencubrimiento mismo, desde el *Ereignis*.

Y desde el *Ereignis* piensa Heidegger también el tiempo. Como vimos, el *Ereignis* es para Heidegger el clarear en el que se nos alcanza la cercanía de la presencia (*Anwesenheit*) del presente, del pasado y del futuro²⁶⁴. El tiempo, para Heidegger, ha dejado de ser futurición. Y el tiempo ha dejado de ser pensado desde el *Dasein* para pasar a ser pensado desde el *Ereignis*. O, mejor dicho, desde la ulterioridad del ser (entendido como presencia) respecto al *Ereignis*. Difícilmente se puede evitar aquí la impresión de una presencia del planteamiento de Heidegger en los análisis zubirianos de la temporeidad. Incluso Heidegger llega a hablarnos del ser como incluyendo el "ya-no-ser-más" y el "ser-aún"²⁶⁵. Ciertamente, no podemos dejarnos llevar por estas semejanzas para concluir apresuradamente una dependencia. Lo que sí podemos afirmar con toda seguridad es que las críticas de Zubiri a la futurición de Heidegger no afectan el modo en que Heidegger termina tratando el problema del tiempo. Cuando Heidegger remite el ser y el tiempo al *Ereignis*, el significado del ser y del tiempo cambia de una forma radical.

Esto afecta a ciertos pasajes centrales de la crítica de Zubiri a Heidegger. Recordemos la famosa metáfora de la luz, empleada por Zubiri en su discusión con Heidegger. Frente a la tesis de que el ser, como la luz, ilumina los entes, Zubiri apela al fulgor que surge de la luminaria, y sin el cual no hay luz. Este fulgor no sería otra cosa que la formalidad de realidad. Pues bien, Heidegger ha cambiado radicalmente su metáfora de la luz. La *Lichtung* ya no designa la luz, sino el calvero, el claro en el bosque. Heidegger apela a una etimología de *Lichtung*, que hace derivar de "*lichten*", en el sentido de hacer algo fácil (*leicht*), libre o abierto. De este modo, la *Lichtung* sería algo distinto de la luz (*Licht*). La *Lichtung* sería más bien la apertura del claro que hace posible que entre la luz. Algo, por tanto, anterior a la luz, es decir, anterior al ser. La *Lichtung* sería la apertura para toda presencia y ausencia²⁶⁶. El ser como presencia presupone la *Lichtung*, y esta *Lichtung* no es otra cosa que el *Ereignis* en que los entes llegan a la presencia. Ciertamente, Heidegger no estaría hablando de la realidad de Zubiri, entendida ésta como la formalidad del "de suyo" que posee cada cosa. Pero tampoco estaría hablando de la luz que hace posible que se vean los entes, sino del claro que hace posible que la luz sea luz. Tal vez Heidegger podría decir que ninguna luz, ni la del día ni la de las luminarias, puede alumbrar algo si no hay un claro en el bosque en el que las cosas puedan hacerse presentes. Las luminarias, sin el claro, pueden ser árboles que no dejan ver el bosque. La presencia del ser y la actualidad de lo real solamente sería posible, diría Heidegger, si en el bosque hay un claro que permite su actualización.

Aquí tocamos un punto decisivo. Hemos visto que, en su etapa de madurez, la crítica de Zubiri a

Heidegger arranca de la contraposición entre desvelación y actualidad. Zubiri nos ha mostrado que el ser de las entes solamente puede desvelarse si las cosas previamente están actualizadas como reales en un acto intelectual. El "dejar" del "dejar-ser", nos decía Zubiri, es una aprehensión de realidad. Sin embargo, el último Heidegger puede responder de una forma contundente a estas observaciones. Porque Heidegger podría decir que tanto la realidad como el ser son formas de actualidad. Heidegger podría aceptar que la actualidad del ser presupone la actualidad de la realidad. Pero ambas, para Heidegger, serían formas de actualidad, y por tanto ambas actualidades serían ulteriores al *Ereignis*. Heidegger podría decir que la *Unverborgenheit*, tal como aparece en sus últimos escritos, no puede ser considerada como una manera de estar presentes las cosas, sino el hecho mismo de que las cosas lleguen a la presencia. La desvelación, así entendida, sería algo anterior a la actualidad, no porque ella sea el mecanismo que explique por qué las cosas llegan a la presencia. La desvelación sería anterior a la actualidad porque ella sería el hecho mismo de que las cosas se hacen presentes, y no el estar presentes de las cosas. La desvelación sería el venir a la presencia, el *Ereignis* en que las cosas se hacen presentes. Toda forma de *Anwesenheit*, sea de la realidad o del ser, remitiría al un *Anwesenlassen*, el cual en último término nos conduciría al *Ereignis* mismo en el que se constituye toda presencia²⁶⁷.

Ahora podemos darnos cuenta de la posible magnitud de una hipotética respuesta del último Heidegger a Zubiri. Heidegger podría aceptar la radicalización zubiriana del problema del ser. Podría aceptar la crítica de Zubiri a su planteamiento del problema del ser, y admitir que la realidad, en el sentido de Zubiri, está más allá del ser. Y, sin embargo, Heidegger podría decir no sólo que sus últimos escritos no se ven afectados por la crítica de Zubiri, porque él ha terminado planteando la cuestión del ser en una forma muy distinta a la que Zubiri ataca. Además, Heidegger podría decir que su propio pensamiento le ha conducido más allá del ser, hacia el *Ereignis*. Pero esto no es todo. Heidegger podría contraatacar de una manera muy contundente señalando que la realidad de Zubiri estará todo lo más allá del ser que se quiera, pero sin embargo sigue dentro del marco de la metafísica occidental. Zubiri, se podría decir desde el último Heidegger, sigue pensando la realidad como presencia, como un estar presente. Su conversión del ser en mera actualidad de lo real en el mundo sería la expresión máxima de la reducción del ser a puras realidades, semejante a la que encontramos en Nietzsche²⁶⁸. En cambio, la radicalización heideggeriana del problema del ser no sólo le ha conducido más allá del ser, sino que le ha conducido más allá de la presencia, hacia la presentación misma, entendida como aquello que no se presenta en el presentarse de lo presente. Para Heidegger, tanto la realidad como el ser de Zubiri seguirían en el marco de la metafísica occidental, porque tanto en la realidad como en el ser se trataría del estar presente, y no del *Ereignis* en el que las cosas se desocultan y llegan a la presencia. El paso de Zubiri del ser a la realidad habría sido una importante radicalización del primer Heidegger, pero no tendría la profundidad definitiva de los últimos escritos heideggerianos.

2.7 Más allá de la presencia

Ahora bien, las cosas no son tan fáciles. Zubiri podría argüir, frente a Heidegger, que la actualidad del ser significa que la cosa real "está *siendo* dada de alta en la realidad"²⁶⁹. El ser es actualidad en el mundo. Y esto significa entonces que hay algo anterior a la presencia de la cosa en el mundo. Este momento es justamente la realidad. Sin embargo, esto no responde verdaderamente a las dificultades, porque el problema atañe no solamente a lo que Zubiri entiende por ser, sino también a la realidad. Desde el último Heidegger se podría pensar que Zubiri habría entendido no sólo el ser, sino también la realidad como actualidad. Por más que Zubiri hubiera pensado el ser como un darse de alta en la realidad, la realidad misma seguiría siendo pensada dentro de las categorías de la metafísica occidental. La realidad de Zubiri sería siempre un estar presente.

Sin embargo, la hipotética discusión no termina aquí. En primer lugar, hay que afirmar que la actualidad de Zubiri es más que pura presencia. Para Zubiri, la pura "presentidad" olvida un aspecto de la actualidad, que es justamente el hecho de que la cosa que está presente, está presente desde sí misma. Por eso Zubiri conceptúa la actualidad como un "estar presente". En este "estar presente", lo esencial no es la presencia, sino el "estar". En la actualidad, tal como Zubiri la entiende, la cosa está presente *desde sí misma*. Al introducir un trozo de cera en agua fría, la cera no se moja; permanece seca. No se produce la sequedad, pero sí la actualidad de la sequedad. La cosa "está" seca, y esta actualidad no es entonces la pura presencia de la sequedad, sino el estar seca la cosa "desde sí misma". Tenemos, por tanto, una remisión desde la presencia hacia algo más radical que la presencia, que es el "estar" mismo de la cosa. Si Zubiri insiste repetidamente en que actualidad no es "presentidad", posiblemente ello refleja un conocimiento de la crítica de Heidegger a la historia de la metafísica. Incluso la misma palabra "presentidad", elegida para designar la pura presencia distinta del "estar" presente, puede ser una traducción directa de la *Anwesenheit* de Heidegger, a la que Zubiri se estaría refiriendo entonces de una manera explícita²⁷⁰.

Pero esto no es todo. Lo real, al actualizarse en la intelección, se actualiza siempre según Zubiri como un *prius* a la intelección misma, como un "de suyo" que no remite al acto intelectual, sino que en la intelección se presenta como radicalmente otro respecto a la intelección misma. Esto es algo que sucede en la intelección, y se aplica incluso a las "cualidades sensibles" que, según las ciencias, no existen como realidades allende la aprehensión. Pero el análisis de la intelección misma nos muestra que toda nota actualizada en la aprehensión presenta esta alteridad radical en virtud de la cual no remite a la aprehensión, sino solamente a sí misma. Es lo que Zubiri llama el "de suyo". Y esto significa entonces que en toda actualidad, en todo "estar presente" habría una remisión constitutiva a algo anterior a la actualidad. La cosa que está en la intelección, por ser real, se presenta como algo que es "de suyo" independiente de la intelección misma. Y aquí estamos, desde la actualidad misma en la intelección, remitidos siempre más allá de esa actualidad, a la cosa misma actualizada. En cierto modo, tenemos aquí una superación de la pura actualidad. Como dice Zubiri, la actualidad es siempre actualidad de una realidad. Es la realidad la que funda la actualidad, y no al revés²⁷¹.

Es importante tener en cuenta que esta realidad de Zubiri no es lo realizado, el resultado de un hacer, como la *Wirklichkeit* a la que se refiere Heidegger. La realidad para Zubiri está libre de estas connotaciones activistas. Tampoco designa simplemente el carácter de cosa (*res*). La realidad, para Zubiri, es una formalidad. Como tal, no se puede pensar que ella exprese la reducción del ser a puros entes manipulables. La realidad, en cuanto formalidad, es inespecífica. Y esto significa que la realidad tiene un carácter transcendental. No es la transcendentalidad entendida como la participación en un mismo concepto, sino como algo que se deriva del carácter abierto de la formalidad. Se trata, por tanto, de una transcendentalidad que está dada en el mismo sentir²⁷². No estamos por tanto ante la realidad que Heidegger critica. A lo sumo, se puede admitir que la realidad de Zubiri tiene una dimensión de poderosidad. Pero esto no permite interpretarla en la misma manera en que Heidegger interpreta la "voluntad de poder" de Nietzsche. La poderosidad no es una conjunción entre objetividad y subjetividad, al estilo de las mónadas de Leibniz. La poderosidad es, para Zubiri, una línea de apertura de la transcendentalidad de lo real. Se trata simplemente de la dominancia del momento de realidad sobre el contenido. Algo analizable en la aprehensión de realidad, y muy distinta construcción metafísica sobre las estructuras del universo²⁷³.

Esta realidad, así entendida, es el fundamento de toda actualidad. Precisamente en su discusión con

Heidegger, Zubiri recuerda que el estar presente remite constitutivamente a una cosa real que se presenta como algo de suyo, y por tanto como independiente de su presentación misma²⁷⁴. Por supuesto, desde el último Zubiri estas afirmaciones no se pueden entender en el sentido de un realismo ingenuo. De lo que Zubiri habla es de las cosas tal como se presentan en la aprehensión. Ahora bien, las cosas en la aprehensión no son una pura presencia. En este sentido, no deja de ser significativo que Zubiri haya interpretado la *physis* de los griegos como equivalente al "de suyo"²⁷⁵. Si Heidegger interpretó la *physis* precisamente como un desencubrimiento anterior a la presencia, podemos decir que en el "de suyo" de Zubiri tampoco tenemos pura presencia. Toda presencia se funda en un estar, y todo estar se funda en la realidad que se actualiza. Respecto a la presencia, la cosa real es algo "insondable", que desborda lo actualizado. Precisamente por eso, toda cosa actualizada tiene un dimensión de riqueza en su misma actualidad intelectual, que será la que ponga en marcha los modos ulteriores de intelección²⁷⁶. Todo esto significa que el tema de la actualidad difícilmente puede servir para situar a Zubiri como un eslabón más en la historia de la metafísica occidental, entendiendo tal historia como un pensar el ser a partir de la presencia. Zubiri, como Heidegger, habría pensado no sólo la presencia, sino también el llegar a la presencia.

2.8 La actualización

Podríamos pensar entonces que en Heidegger y en Zubiri nos encontramos con dos caminos distintos, en los cuales sin embargo hay una pretensión común. Esta pretensión sería la búsqueda de algo que está más allá del ser. En concreto, ambos pensadores van hacia algo que está más allá de la presencia. Sin embargo, los caminos de Heidegger y Zubiri son divergentes. Se podría decir, siguiendo la expresión de Zubiri mismo, que su camino es metafísico. Es un camino que lleva, más allá del ser, hacia la realidad. Y este camino, como hemos visto, va más allá de la presencia hacia el "de suyo" de lo presente, hacia aquello que llega a estar presente en la presencia, pero que en su presencia no remite a aquello en que se presenta, sino a sí mismo con independencia de su presentación. El camino de Heidegger va en otra dirección, que no podemos en modo alguno llamar ontológica. Porque va más allá del ser. La radicalización de Heidegger se mueve en la línea del "desencubrimiento", y va desde el ser que se descubre hacia el *Ereignis* entendido como la mutua pertenencia entre el pensar y el ser. Si la radicalización de Zubiri tiene lugar en el ámbito de las cosas que aparecen, la radicalización de Heidegger se mueve, por decirlo de alguna manera, en el aparecer mismo. Es, en cierto sentido, se trata de una radicalización fenomenológica, no en el sentido de una dirección filosófica, sino en cuanto que se refiere a una radicalización en la concepción misma del aparecer. Aquello que en el desocultamiento se mantiene oculto es el mismo hecho de que las cosas se desocultan. Este desocultarse es justamente el ámbito donde tiene lugar la mutua pertenencia entre el ser y el pensar, es el ámbito del *Ereignis*.

Cabría preguntarse si, en el marco del pensamiento de Zubiri, podría haberse llevado a cabo una radicalización semejante a la de Heidegger. A mi modo de ver, esta posibilidad está en el concepto mismo de "actualización". Es un concepto que Zubiri utiliza a veces para determinar qué se ha de entender por intelección. La intelección sentiente sería "mera actualización de realidad"²⁷⁷. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con la actualidad, Zubiri no desarrolló sistemáticamente el concepto de actualización. Cuando Zubiri trata de decirnos en qué consiste "la índole esencial de la intelección sentiente", define ésta en términos de "actualidad", no de actualización²⁷⁸. Ahora bien, la actualidad, por más que sea actualidad de la realidad, es siempre el término de una actualización. La actualización designa el "hacerse presente", mientras que la actualidad es el "estar presente". Este hacerse presente designaría justamente ese ámbito del aparecer que es anterior a la actualidad de lo que aparece. Estaríamos, por así decirlo, ante la posibilidad de una concepción zubiriana de eso que en el pensamiento de Heidegger recibe el nombre de *aletheia*. O, por decirlo en otros términos,

estaríamos ante la posibilidad de una conceptualización, con los recursos de la filosofía zubiriana, del *Ereignis* de Heidegger. Lo que Zubiri llama actualización sería el equivalente del *Ereignis*. Estaríamos ante algo que está antes de toda presencia, y también ante de todo estar presente (actualidad). Estaríamos ante el hacerse presente que funda tal actualidad.

Ahora bien, la actualización tendría algunas ventajas importantes sobre el *Ereignis* de Heidegger. En primer lugar, en la conceptualización heideggeriana del *Ereignis* predomina la idea de una mutua dependencia entre el pensar y el ser. Precisamente esa pertenencia es la que le conduce a Heidegger a interpretar el *Ereignis*, no como suceso, sino a partir del *eignen*, de la apropiación. La actualización de Zubiri asumiría también esa mutua pertenencia. Esa mutua pertenencia sería, en el pensamiento de Zubiri, la congenereidad entre inteligencia y realidad. Para Zubiri, hay inteligencia donde las notas más elementales son aprehendidas en la formalidad de realidad. Pero solamente para la inteligencia las notas aprehendidas tienen el carácter de realidad. Por eso mismo, "es imposible" -dice Zubiri- "una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"²⁷⁹. La actualización como un hacerse presente lo real sería la fórmula estricta de esta congenereidad. Ahora bien, es importante subrayar que en la idea de Zubiri no sólo hay congenereidad. A diferencia de lo que sucede en el pensamiento de Heidegger, la actualización de Zubiri está atravesada por una constitutiva alteridad. Una alteridad radical en la que las cosas, como un "de suyo", por más que estén actualizadas en el acto aprehensivo, no remiten de ningún modo a tal acto. La congenereidad, más que una pertenencia, es ante todo la apertura co-radical de la diferencia.

En segundo lugar, la actualización tiene otra ventaja sobre el *Ereignis* de Heidegger. Y es que la actualización puede ser pensada como acto. Ya hemos visto que la impresión, a diferencia de la desvelación, es para Zubiri un acto. Pues bien, así como la desvelación termina siendo considerada por Heidegger como *Ereignis*, del mismo modo, la impresión de Zubiri es, en lo que tiene de intelección, una actualización de la realidad. Ciertamente, en *Inteligencia sentiente* se produce una cierta confusión cuando Zubiri adscribe los actos al terreno de la actualidad, entendida en el sentido metafísico de "la plenitud de la realidad de algo". Ciertamente, ésta es la comprensión aristotélico-escolástica de acto. Pero existe otro sentido del término acto, que no sería otro que la actualización de lo real. Aquí no estaríamos ante plenitudes metafísicas, sino ante el hacerse presentes de las cosas. La actualización es el acto de hacerse presente lo real en la intelección²⁸⁰. Y esto significa entonces que en Zubiri puede adquirir de nuevo plena vigencia lo que Husserl llamaba "el principio de todos los principios". No sería, como vimos, un principio subjetivo. Pero tampoco sería un *Ereignis* evanescente, que tuviera que ser buscando en reflexiones genéricas sobre el arte o la técnica. Sería un acto muy rigurosamente determinado. El principio de todos los principios, pretendido por Husserl y Heidegger en distintas maneras, sería ahora conceptualizable como actualización. La filosofía primera sería una filosofía de la actualización.

3 Releer a Aristóteles

La filosofía primera fue entendida por Aristóteles como una reflexión sobre el ente y, al mismo tiempo, como una reflexión sobre el primero de los entes, sobre el *qeo/j*. Las reflexiones anteriores nos han dejado claro que, a partir de los caminos que nos abren Heidegger y Zubiri, el tema del pensamiento filosófico no es un ente, ni siquiera el primero de ellos. La filosofía en su radicalidad primera reflexiona sobre algo que está más allá del ser. Sobre un *Ereignis* entendido como

actualización. Allí se constituye el principio de todos los principios. Aunque Aristóteles no entendió así la filosofía primera, su concepto de *alētheia* se nos ha convertido ahora en el tema más radical del filosofar. Comenzábamos nuestra exposición de Heidegger aludiendo a su interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Tal vez conviene ahora recordar ahora el planteamiento aristotélico. Aristóteles muestra en esos pasajes que el alma verdadera (*alētheia*) en cinco modos fundamentales, que son la técnica, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia. Y refiere estas disposiciones a las dos partes intelectivas del *lógos*: el *lógos* científico y el *lógos* deliberativo. Ciertamente, el *lógos* deliberativo se refiere a una verdad que es práctica (*alētheia praktikhē*), a diferencia del *lógos* científico, que se refiere a principios que no pueden ser de otra manera²⁸¹.

Ahora bien, lo interesante es que Aristóteles sostiene que la *alētheia* es el *ergon* de las dos partes intelectivas: *alētheia ergon*²⁸². De esta manera, nuestra investigación va llegando a su fin. Heidegger descubrió que lo que Husserl conceptuaba como el manifestarse de los fenómenos a la conciencia ya había sido pensado por los griegos como *alētheia*, como el desocultamiento o desvelación. El camino del pensamiento de Heidegger nos ha conducido a entender ese desocultamiento como un *Ereignis* que nunca llega a la presencia porque es el llegar mismo a la presencia, y por tanto lo más cercano a nosotros mismos. El diálogo entre Heidegger y Zubiri nos ha posibilitado entender el *Ereignis* como un acto, como una actualización. Pues bien, esto es precisamente lo que los griegos habían pensado. La *alētheia*, para Aristóteles, es un *ergon*, un acto. De este acto no puede decir Heidegger lo que dice del *ergon* aristotélico en general. Pues este acto no consiste en lo presente en el reposo, en una *energeia* entendida como pura presencia que se tiene a sí misma en el final del proceso del devenir (*entelecheia*). Este acto es simple actualización, el mero hacerse presentes las cosas. Y esta actualización, aunque la llamamos acto, no es tampoco el *actus* con que los romanos tradujeron la *energeia*. Porque no estamos ante ningún hacer creador, ni ante ninguna efectividad (*Wirklichkeit*). Estamos simplemente ante actualizaciones. Y por actualización entendemos justamente el puro "hacerse presentes" las cosas, la *alētheia*.

Lo que Heidegger llama "la fenomenología de los actos de conciencia" tenía que ser liberada de sus tendencias subjetivistas y radicalizada hacia una conceptualización de la *alētheia*, entendiendo por tal el desocultamiento mismo de aquello que llega a la presencia²⁸³. Que es justamente aquello que finalmente Heidegger llama *Ereignis*. La discusión entre Heidegger y Zubiri tiene la virtualidad de ponernos de manifiesto la posibilidad de emprender un camino filosófico que se pregunte por el *ergon* en el que la *alētheia* consiste. En cierto modo, Heidegger estuvo a punto de cruzarse con el camino aristotélico. En su curso de *Introducción a la filosofía*, impartido en los años 1928-1929, Heidegger observa un carácter importante de la *alētheia*. Recordando de nuevo a Aristóteles, Heidegger nos indicaba que para éste la *praxis* es una forma de *praxis*. Una *praxis* que como tal tiene su fin en sí misma, y no fuera de sí. Ahora bien, el *praxis*, según el mismo Aristóteles nos dice en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es una forma de *alētheia*, una forma de desocultamiento. Esto significa entonces que existe un tipo de actuación, una *praxis*, que no consiste en someter a elaboración el ente, sino en todo lo contrario. Se trata más bien de "dejar-ser" a los entes, dejar que éstos se desoculten. En este caso, la actuación no es una manipulación, sino que ella consiste simplemente en dejar que acontezca el desocultamiento (*Das Handeln ist ein zum-Geschehen-bringen der Unverborgenheit*)²⁸⁴.

Como sabemos, el "dejar ser" enuncia un camino que acabará conduciendo a Heidegger al *Ereignis*. Sin embargo, en este camino, la relación del desocultamiento con la praxis será abandonada. En este abandono sin duda ha sido decisiva la voluntad del último Heidegger de distanciarse de aquellas

exposiciones que favorecieron interpretaciones antropológicas o humanistas de *Ser y tiempo*. Y, por supuesto, también el hecho de que Heidegger, tal vez debido al contexto filosófico de su tiempo, cada vez más asocia la praxis con la producción marxista, transformadora del mundo mediante el esfuerzo humano²⁸⁵. Con ello, sin embargo, se perdió una importante posibilidad. Era la posibilidad de pensar el *Ereignis* como un acto, situándolo de esta manera en el ámbito de una filosofía primera que pudiera conservar en sí misma el rigor y la radicalidad del planteamiento fenomenológico. Para esto era necesario, sin duda, un concepto de praxis que, sin necesidad de ninguna fidelidad aristotélica, estuviera libre de los presupuestos prometeicos de la praxis marxista, al menos en su sentido usual. Era necesario haberse mantenido en una idea de la praxis como un *aliquid*. Éste es el camino que nos conduce a pensar los actos como actualizaciones, y las actualizaciones como un simple "hacerse presentes" las cosas.

Esto significa entonces que los actos tampoco podemos entenderlos como hace Zubiri, como "actuidad". Ciertamente, hay algo a lo que se puede llamar "actuidad", que es una comprensión aristotélica de los actos. Desde este punto de vista, los actos son *energeia*, la plenitud de la realidad de algo. Y en la misma línea de conceptualización, los actos pueden entonces significar la acción, considerada desde el punto de vista de que ella deriva de algo que es en acto²⁸⁶. Pero las actualizaciones no son nada de esto. Son el "hacerse presente" de aquello que está presente. Del mismo modo que hay que distinguir entre actualidad y actuidad, *hay que distinguir estas dos últimas de la actualización*. Los actos son actualizaciones, son el hacerse presentes las cosas. Curiosamente, Zubiri, después de haber remitido la "desvelación" de Heidegger al ámbito de los actos, y después de haber criticado todos los análisis de la inteligencia que se deslizan desde los actos hacia otras instancias, como las facultades o la conciencia²⁸⁷, termina adscribiendo los actos a la actuidad, para limitarse a analizar la actualidad. Pero la discusión con Heidegger nos muestra fehacientemente que no es lo mismo actualidad que actualización. Por más que la actualidad no sea presentidad, no es lo mismo estar presente que hacerse presente. Y este hacerse presente son los actos entendidos como actualizaciones de cosas.

Ahora bien, cuando los actos son pensados de esta manera, se plantea un problema capital. La praxis, entendida como un *aliquid*, como una actualización, no es visible. Los actos no son visibles como actos. Es un problema que, en el pensamiento de Heidegger, se termina presentando bajo la idea de un *Entzug*, una retirada del *Ereignis*. Los actos no son visibles como actos. Hay un *Entzug* de los actos. La actualización no es visible. Solamente es visible aquello que se actualiza, pero no el actualizarse mismo. Es visible lo que está presente, pero no el llegar a la presencia. Esto requiere ser pensado por caminos que no son los tradicionales de la fenomenología. Aunque este análisis no esté constitutivamente abocado al subjetivismo, tampoco puede limitarse al análisis de lo actualizado. Y, entonces, ¿solamente nos quedan la poesía o la mística? ¿Cómo es posible hacer de la filosofía un saber riguroso? ¿Cómo es posible hacer de nuevo efectiva la pretensión filosófica radical de volvernos a las cosas mismas en su inmediatez primera, a aquello que Platón, mucho antes que Husserl, ya llamaba *to pragma* ²⁸⁸?

Bibliografía

1. Aristóteles:
1. *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe de María Araujo y Julián Marías, Madrid, 2002, 8ª ed.

2. *Física*, edición bilingüe de U. Schmidt Osmanzik, México, 2001.
3. *Metaphysica*, texto griego editado por W. Jaeger, Oxford, 1957.
2. Berciano, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, 1990.
3. Biemel, W., *Martin Heidegger*, Hamburg, 1984.
4. Castro, C., *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Guarnizo (Cantabria), 1986.
5. Diels, H. y Kranz, W., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1966.
6. Espinosa, R., "Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo' y el 'prius'", en *The Xavier Zubiri Review* 4 (2002) 67-99.
7. Flórez, R., *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Madrid, 2003.
8. González, A.
 1. *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la filosofía social*, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994.
 2. "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 639-684.
9. Heidegger, M.:
 1. 1952: *Holzwege*, Frankfurt a. M., 2ª ed.
 2. 1954a: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 2ª ed.
 3. 1954b: *Was heißt Denken?*, Tübingen.
 4. 1954c: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 5ª ed.
 5. 1957: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen.
 6. 1961: *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen.
 7. 1965a: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., 9ª ed.
 8. 1965b: *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M., 5ª ed.
 9. 1967: *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 5ª ed.
 10. 1969: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen.
 11. 1975: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 5ª ed.
 12. 1976a: *Wegmarken*, Frankfurt a. M.

13. 1976b: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 3ª ed.
 14. 1981: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M..
 15. 1982: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a. M.
 16. 1983: *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a. M.
 17. 1986a: *Sein und Zeit*, Tübingen, 16ª edición.
 18. 1986b: *Seminare*, Frankfurt a. M.
 19. 1989: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a. M.
 20. 1990: *Identität und Differenz - Identidad y diferencia*, edición bilingüe de Arturo Leyte, Barcelona, 2ª ed.
 21. 1996: *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M.
 22. 2002: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Madrid.
10. Husserl, E.
 1. *Logische Untersuchungen*, La Haya, 1984.
 2. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, La Haya, 1976.
 3. *Erste Philosophie*, vol. 2, La Haya, 1959.
11. Platón
 1. Sumpo/sion - *Das Gastmahl*, en Platón, *Werke*, vol. 3, Darmstadt, 1990, pp. 205-393.
 2. Politei/a - *Der Staat*, en Platón, *Werke*, vol. 4, Darmstadt, 1990.
 3. Parmeni/dej - *Parmenides*, en Platón, *Werke*, vol. 5, Darmstadt, 1990, pp. 196-318.
 4. Epistolai/ - *Briefe*, en Platón, *Werke*, vol. 5, Darmstadt, 1990, pp. 322-481.
12. Pintor Ramos, A.
 1. "La 'maduración' de Zubiri y la fenomenología", en *Naturaleza y gracia* 26 (1979) 299-353.
 2. "Heidegger en la filosofía española - La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri", *Revista de filosofía* 68 (1990) 150-186.
 13. Rivera, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, 2000.

14. Sheehan, Th., "*Kehre* and *Ereignis*: A Prolegomenon to *Introduction to Metaphysics*, New Haven y Londres, 2000, pp. 3-16 y 263-274.
15. Zubiri, X.
 1. 1962: *Sobre la esencia*, Madrid.
 2. 1974: "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas I*, Madrid, pp. 11-69.
 3. 1980a: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid.
 4. 1980b: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 3ª ed.
 5. 1982: *Inteligencia y logos*, Madrid.
 6. 1983: *Inteligencia y razón*, Madrid.
 7. 1984: *Hombre y Dios*, Madrid.
 8. 1986: *Sobre el hombre*, Madrid.
 9. 1987: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid (9ª ed).
 10. 1992: *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid.
 11. 1993: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid.
 12. 1995a: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 2ª ed.
 13. 1995b: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid (2ª ed.).
 14. 1996: *Espacio, tiempo, materia*, Madrid.
 15. 1999a: *El hombre y la verdad*, Madrid.
 16. 1999b: *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid.
 17. 2001: *Sobre la realidad*, Madrid.
 18. 2002: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid.

NOTAS

1

Pueden verse los estudios recogidos en el libro de Jorge Eduardo Rivera (cf. Rivera, 2000), o los trabajos de Antonio Pintor Ramos (Pintor, 1979; Pintor, 1990)

2

Heidegger, 1975, p. 258.

3

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 133-169.

4

Cf. Heidegger, 1969, p. 4.

5

Cf. Biemel, 1984, pp. 35 y 147.

6

Zubiri, 2002, p. 29n.

7

Cf. su texto "Aletheia", en Heidegger, 1954c, pp. 249-274.

8

Cf. Heidegger, 1986b, pp. 376-377.

9

Cf. Heidegger, 1986b, pp. 378-379.

10

Cf. Heidegger, 2002, 60-72.

11

Cf. Biemel, 1984, p. 33.

12

Algo que Heidegger ya señalaba en 1923, cf. Heidegger, 1982, pp. 71-77

13

Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie", en M. Heidegger, 1969, pp. 81-90, concretamente p. 87.

14

Cf. Heidegger, 1986a, p. 225n.

15

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 212-218

16

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 219-223. "Aperturidad" es la opción que toma Jorge Eduardo Rivera en su traducción de *Ser y tiempo*, para distinguir *Erschlossenheit* de *Offenheit*.

17

Creo que es mejor traducir así *Unwahrheit*, cf. Heidegger, 1986a, pp. 219-223

18

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 223-225

19

Heidegger, 1986a, p. 230; cf. 212 y 316.

20

Cf. Heidegger, 1996, pp. 40-83.

21

Cf. Heidegger, 1986a, 219-220.

22

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 83-148.

23

Cf. Heidegger, 1996, pp. 179-203.

24

Cf. Heidegger, 1996, pp. 191-192.

25

Cf. Heidegger, 1996, pp. 149-151, y pp. 203-204.

26

Cf. Heidegger, 1965b, p. 13.

27

Cf. Heidegger, 1996, pp. 205-210.

28

Cf. Heidegger, 1996, p. 218.

29

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 84-85; 354.

30

En su lección de 1929, con motivo de la toma de posesión de su cátedra, Heidegger relaciona la angustia (*Angst*) que nos abre la nada (y por tanto a los entes como entes) con esta *Gleichgültigkeit*, cf. Heidegger, 1965a, p. 32.

31

Cf. Heidegger, 1996, pp. 102-103.

32

Cf. Heidegger, 1996, p. 176.

33

Cf. Heidegger, 1996, p. 177.

34

Cf. Heidegger, 1996, p. 105.

35

Cf. Heidegger, 1996, p. 214. También p. 205.

36

Heidegger, 1996, p. 214.

37

Cf. Heidegger, 1965b, p. 37.

38

Cf. Heidegger, 1965b, p. 39.

39

Cf. Heidegger, 1965b, p. 13.

40

Cf. Platón, *La República*, VI, 509 b.

41

Cf. Heidegger, 1965b, p. 40.

42

Sobre la inconveniencia de llamar "*Kehre*" (giro) a un presunto cambio súbito en el pensamiento de Heidegger, puede verse Th. Sheehan, 2000, p. 4-5.

43

Cf. Heidegger, 1967, p. 13.

44

Cf. Heidegger, 1967, p. 5.

45

Cf. Heidegger, 1967, pp. 10-12.

46

Cf. también Heidegger, 1967, p. 17. El tema estaba ya en *Ser y tiempo*, cf. Heidegger 1986a, pp. 25-26

47

Cf. Heidegger, 1967, pp. 12-13.

48

Cf. Heidegger, 1967, p. 16.

49

Cf. Heidegger, 1967, p. 17. "Hombre" traduce aquí al alemán *Mensch*, y por supuesto incluye tanto a varones como a mujeres.

50

Cf. Heidegger, 1967, pp. 16-17.

51

Cf. Heidegger, 1967, p. 21.

52

Cf. la introducción de 1949 a *Was ist Metaphysik?*, en Heidegger, 1965a, especialmente pp. 10-11.

53

Heidegger, 1983, p. 42.

54

Cf. Heidegger, 1983, p. 108.

55

Cf. Heidegger, 1983, p. 116.

56

Cf. Diels-Kranz, fragmento 123, vol. 1, p. 178.

57

Cf. Heidegger, 1983, p. 122.

58

Cf. Heidegger, 1954c, p. 263.

59

Heidegger, 1961, I, p. 403.

60

Cf. Heidegger, 1961, II, p. 217.

61

Cf. Heidegger, 1954a, pp. 34-35 y Heidegger, 1976a, p. 275.

62

Heidegger, 1954a, p. 41.

63

Cf. Heidegger, 1954a, pp. 41-42. Más adelante Heidegger admitirá que no se trata propiamente de un cambio respecto a una concepción más antigua de la verdad, sino de una comprensión de la verdad que olvida el desocultamiento, y que ya se encuentra en el mismo Homero, cf. Heidegger, 1969, 77-78.

64

Heidegger se refiere a *Metafísica* IX 10, 1051a, 34ss.

65

Se trata de lo que Aristóteles afirma en *Metafísica* VI, 4, 1027b, 25s. Nuestro autor menciona esta ambivalencia de Aristóteles en Heidegger, 1954a, p. 44.

66

Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a.

67

Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005a; *Física* II, 1, 192b-193a.

68

Cf. Heidegger, 1976a, pp. 299-301.

69

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 404-407.

70

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 409-410.

71

Heidegger, 1976a, p. 236.

72

Cf. Heidegger, 1976a, p. 450-451; Heidegger, 1990, pp. 98-157; Heidegger, 1969, p. 76.

73

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 410-420.

74

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 421-429.

75

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 427-436.

76

Cf. Heidegger, 1961, II, p. 433.

77

Heidegger, 1976a, p. 476; cf. pp. 445-480; Berciano, 1990, p. 98.

78

Cf. Heidegger, 1976a, pp. 432-433.

79

Cf. Heidegger, 1976a, pp. 438-439. Puede verse también el trabajo sobre "El concepto de experiencia en Hegel", en Heidegger, 1952, pp. 105-192. Allí Heidegger interpreta la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como una "parusía del absoluto", es decir, como la llegada del mismo a la pura presencia, cf. pp. 188-189.

80

Cf. Heidegger, 1990, 116-130.

81

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 263-272.

82

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 235-240.

83

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 450-452.

84

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 382-383.

85

Cf. Heidegger, 1961, II, p. 487.

86

Cf. Heidegger, 1961, II, p. 387.

87

Cf. Heidegger, 1961, II, p. 385.

88

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 314-228.

89

Cf. Heidegger, 1954a, p. 50-51.

90

Heidegger, 1954a, p. 37.

91

Cf. Heidegger, 1954a, pp. 40-41.

92

Cf. Heidegger, 1954a, pp. 66-67.

93

Cf. Heidegger, 1961, II, pp. 485-490; Heidegger, 1976a, p. 370.

94

Cf. Heidegger, 1990, 110-112.

95

Cf. Heidegger, 1976a, p. 415.

96

Cf. Heidegger, 1954a, p. 88.

97

Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a.

98

Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b.

99

Cf. *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a.

100

Platón, *Banquete*, 205b.

101

Cf. Heidegger, 1954c, p. 15.

102

Cf. Heidegger, "Zeit und Sein", en Heidegger, 1969, pp. 5-6.

103

Cf. Heidegger, 1990, pp. 78-84.

104

Cf. Heidegger, 1954c, pp. 18-22.

105

Cf. Heidegger, 1954c, p. 24

106

Cf. Heidegger, 1954c, pp. 30-34.

107

Cf. Heidegger, 1954c, p. 24.

108

Cf. Heidegger, 1954c, p. 32.

109

Cf. Heidegger, 1976b, pp. 43-44.

110

Cf. Heidegger, 1954a, p. 72; 1976b, pp. 42-45; cf. Sheehan, 2000, 3-16.

111

Cf. Heidegger, 1967, p. 29.

112

Cf. Heidegger, 1954c, pp. 31; 36-39.

113

Cf. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", en Heidegger, 1952, pp. 7-68, concretamente pp. 10-24.

114

Cf. Heidegger, "Das Ding", en Heidegger, 1954c, pp. 157-179, concretamente pp. 40-46. La idea tiene su origen remoto en *Ser y tiempo*, cf. Heidegger, 1986a, p. 68ss.

115

Cf. Heidegger, 1954c, pp. 166-170.

116

Cf. Heidegger, 1952, pp. 10-28. En este texto, compuesto originariamente hacia 1935, Heidegger utiliza también el término *Ereignis* (cf. p. 53), pero en un sentido aún bastante indeterminado. De todos modos, en esos años ya Heidegger estaba tratando del *Ereignis* como la verdad del ser en su sentido originario (*Seyn*), cf. Heidegger, 1989, pp. 27s.

117

Cf. Heidegger, 1952, p. 67.

118

Cf. Heidegger, 1952, p. 47-48.

119

Cf. Heidegger, 1952, 42-43.

120

Cf. Heidegger, 1952, pp. 58-59.

121

Cf. Heidegger, 1952, pp. 59-65.

122

Cf. Heidegger, 1981, pp. 33-35.

123

Cf. Heidegger, 1981, p. 36.

124

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 160-167.

125

Cf. Heidegger, 1981, pp. 38-40.

126

Cf. Heidegger, 1981, 35-38.

127

Cf. Heidegger, 1975, pp. 250-256.

128

Cf. Heidegger, 1981, pp. 41-42.

129

Cf. Heidegger, 1975, pp. 164-169.

130

Cf. Heidegger, 1981, p. 43.

131

Cf. Heidegger, 1981, pp. 45-47.

132

Cf. Heidegger, 1976a, p. 443.

133

Pero Heidegger mismo va más allá de la hermenéutica de la que se sirvió en su propio itinerario, y renuncia explícitamente a utilizar tal término para designar su propio pensamiento, cf. Heidegger, 1975, pp. 98-99.

134

Cf. Heidegger, 1975, pp. 256-260.

135

Cf. Heidegger, 1986a, p. 230. Allí Heidegger dice que "hay (*gibt es*) ser". No es extraño que algunos seguidores muy directos de Heidegger, como el Zubiri de los años treinta, hayan iniciado su andadura filosófica distinguiendo entre "haber" y "ser", cf. Zubiri, 1987, pp. 46, 190, 373, 436-437.

136

Cf. Heidegger, 1996, p. 214.

137

Cf. Heidegger, 1967, pp. 16-17.

138

Cf. Heidegger, 1967, p. 21.

139

Cf. Heidegger, 1965a, pp. 10-11.

140

Se puede encontrar la expresión *Seyn* ya en textos de los años treinta, cf. Heidegger, 1989, pp. 421ss. Cf. también Heidegger, 1967, pp. 28-29.

141

Cf. Heidegger, 1976, pp. 422-424.

142

Cf. Heidegger, 1957, pp. 120-121.

143

Cf. Heidegger, 1952, p. 59.

144

Cf. Heidegger, 1969, p. 46.

145

Cf. Flórez, 2003, pp. 184-185.

146

"Das Seyn ist das *Er-ignis*. Dieses Wort nennt das Seyn denkerisch, gründet seine Wesung in ihr eigenes Gefüge, das sich in der Mannigfaltigkeit der Ereignisse anzeigen läßt", cf. Heidegger, 1989, p. 470.

147

Se trata del fragmento 3 de Parménides, cf. Diels-Kranz, 1966, vol. 1, p. 231.

148

Cf. Heidegger, 1990, pp. 68-76.

149

Cf. Heidegger, 1990, pp. 76-78.

150

Cf. Heidegger, 1990, p. 92.

151

Heidegger retoma en *Identität und Differenz* el tema de la técnica, y hace algunas alusiones al lenguaje, cf. Heidegger, 1990, pp. 78-84, 88-90, 92.

152

Cf. Heidegger, 1990, pp. 84-90.

153

Cf. Heidegger, 1989, p. 296-297.

154

Cf. Heidegger, 1965a, pp. 13-14.

155

Cf. Heidegger, 1990, p. 90.

156

Cf. Heidegger, 1969, pp. 9-10.

157

Cf. Heidegger, 1969, p. 25.

158

Cf. Heidegger, 1969, pp. 5 y 40.

159

Cf. Heidegger, 1969, p. 51.

160

Cf. Heidegger, 1986a, p. 230; cf. Heidegger, 1969, p. 47.

161

Cf. Heidegger, 1954a, pp. 80-81.

162

Cf. Heidegger, 1969, pp. 22 y 46.

163

Cf. Heidegger, 1969, pp. 22-23.

164

Cf. Heidegger, 1969, pp. 2-3.

165

Cf. Heidegger, 1969, pp. 13-15.

166

Cf. Heidegger, 1969, pp. 15-17.

167

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 133, 351.

168

Cf. Heidegger, 1969, p. 72.

169

Cf. Heidegger, 1969, pp. 77-78.

170

Cf. Heidegger, 1969, p. 80.

171

Cf. Heidegger, 1969, p. 20.

172

Cf. Heidegger, 1975, p. 258-259.

173

Cf. Heidegger, 1969, p. 24.

174

Cf. Heidegger, 1969, pp. 23 y 44.

175

Cf. Heidegger, 1969, p. 21-24, 45.

176

Cf. Heidegger, 1969, p. 25.

177

Cf. Heidegger, 1975, p. 258-259.

178

Cf. Zubiri, 1987, p. 14.

179

Cf. Zubiri, 1987, pp. 286-287. Es la cita de *La República*, VI, 509 b que aparece en Heidegger, 1965b, p. 40.

180

Cf. Zubiri, 1987, pp. 121-123. El pasaje comentado es *Parménides* 141 d-e. Puede verse un hermoso comentario en Rivera, 2000, pp. 207-222.

181

Cf. Heidegger, 1954a, pp. 80-81.

182

Cf. Zubiri, 1987, pp. 285-287.

183

Cf. Zubiri, 2002, p. 42n.

184

Cf. Zubiri, 1987, p. 76n.

185

Cf. Zubiri, 1987, pp. 420-422.

186

Cf. Zubiri, 1987, 76-78.

187

Cf. Zubiri, 1987, pp. 78-79.

188

Cf. Zubiri, 1987, pp. 70, 80-83.

189

La herencia de la VI de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl le impide a Zubiri pensar de otro modo, cf. Zubiri, 1999b, 365-368.

190

Cf. Zubiri, 1987, p. 436.

191

Cf. Zubiri, 1987, pp. 46; 124-125; 465-466.

192

Cf. Zubiri, 1987, pp. 375-376.

193

Cf. Zubiri, 1987, p. 436.

194

Cf. Zubiri, 1987, pp. 46-48; 84-86.

195

Zubiri, 1987, p. 373, cf. 46, 190.

196

Cf. Zubiri, 1987, p. 47.

197

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 217-228. En mi tesis doctoral traté más ampliamente esta cuestión. Allí enuncié mi sospecha de que en el curso de Zubiri sobre "Ciencia y realidad", de los años 1945-1946, tiene que estar ya formulada esta tesis sobre el ser como una determinación ulterior de la realidad (cf. González, 1994, pp. 92-125). Ello explicaría el cambio de etapa, y el hecho de que la nueva etapa ya no sea "ontológica o metafísica", sino estrictamente metafísica, pues su objeto es solamente la realidad, y el ser no sería más que una actualidad ulterior de la misma.

198

Zubiri, 2002, p. 29n.

199

Cf. Zubiri, 1962, p. 127; Zubiri, 1999a, p. 28.

200

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 243-245; cf. Zubiri 1987, pp. 38-39n.

201

Cf. Zubiri, 1999a, p. 28; Zubiri, 1995a, p. 339.

202

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 135-136.

203

Cf. Heidegger, 1965a, p. 11.

204

Zubiri, 1980a, pp. 135-136.

205

Zubiri, 1962, p. 447.

206

Cf. Zubiri, 1962, pp. 446-447. Hemos adaptado levemente el lenguaje de *Sobre la esencia* a la terminología del último Zubiri.

207

Cf. Zubiri, 1980b, p. 264.

208

Zubiri, 2001, pp. 36-37. He alterado un poco la puntuación para hacer más comprensible la frase.

209

Heidegger, 1969, p. 87.

210

Cf. E. Husserl, 1976, p. 51.

211

Cf. Husserl, 1959, p. 111.

212

Cf. Heidegger, 1969, p. 70.

213

Cf. González, A., 2001.

214

Cf. Heidegger, 1969, p. 79.

215

Por el contrario, será el análisis de los actos intelectivos, y de lo que en ellos se actualiza, "lo que conducirá después a descubrir y a conceptuar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse 'sujeto'", cf. Zubiri, 1980a, p. 165.

216

Cf. Zubiri, 1980a, p. 85. Posiblemente Zubiri se refiere a Heidegger, 1986a, p. 135. Véase también Heidegger, 1952, p. 15.

217

Cf. Zubiri, 1983, pp. 331-332.

218

Cf. Zubiri, 1992, p. 371.

219

Cf. Zubiri, 1962, p. 447.

220

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 135-136, 227.

221

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 133; 350-351; Heidegger, 1954a, pp. 74-75.

222

Cf. Zubiri, 1962, pp. 447-449.

223

Cf. Zubiri, 1980a, p. 220; Zubiri, 1982, p. 390; Zubiri, 1962, p. 540.

224

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 223-224; Zubiri, 1982, 357-359.

225

Cf. Zubiri, 1982, pp. 337-392.

226

Cf. Zubiri, 1987, p. 16.

227

Cf. Zubiri, 1962, p. 428.

228

Zubiri, 1962, p. 105.

229

Cf. Heidegger, 1952, p. 15.

230

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 59-60, 273, 277.

231

Cf. Zubiri, 1980a, p. 59.

232

Cf. Zubiri, 1992, p. 230. Los textos aludidos de Zubiri pueden ser Husserl, 1984, vol. 2, t. 2, p. 708; Heidegger, 1952, p. 15.

233

Cf. Heidegger, 1986a, pp. 67-76.

234

Cf. Zubiri, 1986, pp. 326-328.

235

Cf. Zubiri, 1962, pp. 451-452.

236

Cf. Zubiri, 2002, p. 259

237

Cf. Zubiri, 1995b, p. 102.

238

Cf. Zubiri, 2002, pp. 216-225.

239

Cf. Zubiri, 1993, 18-28.

240

Cf. Zubiri, 1992, pp. 395-396.

241

Cf. Zubiri, 1986, pp. 658-660.

242

Cf. Zubiri, 1986, pp. 614-615.

243

Cf. Zubiri, 1986, p. 660.

244

Cf. Zubiri, 1986, p. 320.

245

Cf. Zubiri, 1974, pp. 35-38.

246

Cf. Zubiri, 1982, p. 389; Zubiri, 1995b, p. 296; Zubiri, 1996, p. 255; Zubiri, 1987, 123.

247

Cf. Zubiri, 1980a, p. 221; Zubiri 1982, pp. 389.

248

Zubiri, 1982, p. 389.

249

Cf. Zubiri, 1996, p. 259; Zubiri, 1980a, p. 221.

250

Cf. Zubiri, 1996, p. 259.

251

Cf. Zubiri, 1996, p. 254.

252

Cf. Zubiri, 1996, pp. 274-284; Zubiri, 1999a, 85-87.

253

Cf. Zubiri, 1999a, pp. 86-87.

254

Cf. Zubiri, 1982, pp. 389-390.

255

Sobre la insuficiencia de *Ser y tiempo* para evitar los equívocos subjetivistas de la filosofía de la modernidad puede verse Heidegger, 1961, II, pp. 194-195.

256

Carmen Castro refiere a una conversación entre Zubiri y Heidegger que, según Zubiri, habría tenido "consecuencias en la obra de ambos", cf. Castro, 1986, p. 50.

257

Cf. Zubiri, 1986, p. 620.

258

Zubiri, 1984, p. 146.

259

Cf. Zubiri, 1987, pp. 267-287; Zubiri, 1980b, pp. ii-iii.

260

Cf. Zubiri, 1995a, p. 35; Zubiri, 1962, p. 450

261

La cita explícita está en 1995a, p. 35. También Zubiri, 1992, p. 395.

262

Cf. Zubiri, 1993, pp. 18-28; Zubiri, 1992, p.325.

263

Cf. Heidegger, 1990, p. 92.

264

Cf. Heidegger, 1969, p. 17.

265

Cf. Heidegger, 1954c, p. 176.

266

Cf. Heidegger, 1969, p. 72.

267

Cf. Heidegger, 1969, p. 260.

268

Cf. Heidegger, 1961, II, p. 487.

269

Cf. Zubiri, 1995b, p. 297.

270

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 138-139.

271

Cf. Zubiri, 1980a, p. 146.

272

Cf. Zubiri, 1980a, 114-118.

273

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 198-199.

274

Cf. Zubiri, 1962, p. 446.

275

Cf. Zubiri, 1984, p. 28; cf. Espinosa, 2002.

276

Cf. Zubiri, 1962, pp. 127-128; cf. Zubiri, 1980a, p. 266.

277

Cf. Zubiri, 1980a, p. 153.

278

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 133ss.

279

Zubiri, 1980a, p. 10.

280

Sobre este "deslizamiento" de Zubiri, cf. González, 2001, p. 677-684.

281

Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1-2, 1139a-b.

282

Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b.

283

Tal como Heidegger señala en Heidegger, 1969, p. 87.

284

Cf. Heidegger, 1996, p. 176-177.

285

Cf. Heidegger, 1986b, pp. 352-353.

286

Cf. Zubiri, 1980a, p. 137.

287

Cf. Zubiri, 1980a, pp. 19-23.

288

Cf. Platón, *Carta VII*, 341c; cf. Heidegger, 1969, p. 67.