

JUAN ANTONIO NICOLÁS
RICARDO ESPINOZA
(EDS.)

ZUBIRI ANTE HEIDEGGER

Herder

Índice

Introducción.....	9
JORGE EDUARDO RIVERA: Zubiri y Heidegger	17
DIEGO GRACIA GUILLÉN: El problema del fundamento.....	33
JESÚS CONILL SANCHO: Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá	81
ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: Las cosas.....	107
JUAN ANTONIO NICOLÁS: El valor de la «verdad derivada» en Zubiri y Heidegger.....	137
RAMÓN RODRÍGUEZ: El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri.....	157
ARMANDO SAVIGNANO: Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri	181
RICARDO A. ESPINOZA LOLAS: Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del <i>Ereignis</i>	197
VÍCTOR MANUEL TRADO SAN JUAN: Fenomenología del <i>logos</i> . Zubiri y Heidegger.....	251



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Herder Editorial agradece la colaboración de la Fundación Xavier Zubiri para la realización de este proyecto.

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Fotografía de cubierta de X. Zubiri: Fundación Xavier Zubiri

© 2008, Juan A. Nicolás Marín y Ricardo A. Espinoza Lolas
© 2008, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2577-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B - 46.669 - 2008
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Introducción

VALENTINA BULO: Hacia una filosofía primera de los temples en Heidegger tardío y Zubiri. Realidad y Ereignis: diferencia de tono	285
ESTEBAN VARGAS ABAZÚA: Meditación acerca de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri	307
ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ: Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger	335
FERNANDO DANIEL JANET: El poder y el poderío: la noergía de Zubiri frente a Heidegger	385
ENZO SOLARI: Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios	469

El pensamiento de Zubiri tiene como referencia inicial la fenomenología de E. Husserl. A su estudio dedicó la investigación presentada como tesis de licenciatura en la Universidad de Lovaina (*El problema de la objetividad según Husserl. I: la lógica pura*, 1921) y después completada como tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, presentada en 1921 y publicada tras una revisión en 1923). De ahí que, casi desde sus comienzos, el Seminario X. Zubiri dedicara parte de su trabajo a analizar la recepción e interpretación de la fenomenología por parte de Zubiri.¹ Esta línea de trabajo se ha prolongado durante años y se ha plasmado en publicaciones de artículos y conferencias en el propio Seminario y fuera de él, hasta los cursos impartidos en los últimos años en la sede de la Fundación sobre diversos aspectos de la fenomenología en relación con el pensamiento de Zubiri y otros pensadores cercanos a esta orientación filosófica.

Fijado el pilar fenomenológico como una de las claves interpretativas del pensamiento de Zubiri, en el horizonte fue apareciendo la figura de Heidegger y toda la hermenéutica derivada de él, que ha marcado decisivamente buena parte de la filosofía del siglo xx. A medida que la hermenéutica se ha ido constituyendo como la alternativa más radical y profunda a la filosofía moderna, ha ido aumentando en el seno de los miembros del Seminario Zubiri la conciencia de que Heidegger es un eslabón fundamental para entender el sentido y evolución de la obra de Zubiri. No-

1. En esta línea fue pionero el trabajo de Antonio Pintor-Ramos «Zubiri y la fenomenología», en *Realitas*, III-IV, 1976-9, págs. 389-565.

concibe a estos dos momentos a su modo y le otorga cierta «prioridad formal» a uno con respecto al otro. Pero cabe pensar si es ésta la única opción posible. ¿No es posible que el conocimiento sea circular? En el caso de Zubiri, ¿nos está «dado» en lo presentado la prioridad formal de lo que es «de suyo» sobre lo que es proyectado? En el caso de Heidegger, ¿se reduce la ciencia a un mero estudio de lo presente proyectado? A veces, lo oculto oscurece lo desocultado. Dejamos todos estos problemas abiertos para el lector.

Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger

Óscar Barroso Fernández

Universidad de Granada (España)

Destino y responsabilidad en Zubiri y Heidegger. A simple vista, el asunto parece de una nítida bipolaridad: por un lado, una ontología moral donde toda pretensión de responsabilidad más allá de «dejar ser a lo ente» parece ilusoria, desde una concepción de la historia identificada con el destino colectivo y que apuesta por un *ēthos* de la pertenencia o la pasividad; por el otro, una metafísica de connotaciones morales que permite al hombre seguir pensando en sus poderes de realización, pero superando la soberbia del sujeto soberano moderno tan criticada por Heidegger. Desde aquí, y con la mirada puesta en un mundo globalizado, se podría mantener que la metafísica de Zubiri es una metafísica de la responsabilidad situada, mientras que la ontología de Heidegger propugna un *amor fati*, un sometimiento irresponsable al destino.

Pero todo esto sólo a simple vista, porque lo cierto es que ni el profundo pensamiento de Heidegger ni el de Zubiri se someten sin resistencias a una visión tan reductiva de la cuestión. Ambas filosofías se piensan desde sus resultados prácticos, sin tener en cuenta que éstos son, en caso de ser tal como se piensa que son, momentos de andares verdaderamente filosóficos, es decir, de investigaciones hacia el «fundamento» último de las cosas. La filosofía está hoy también inundada del frenetismo propio de un mundo pragmáticamente reducido, y por eso se la quiere del todo en sus resultados y su valor se mide por el final del camino, no por el caminar mismo. Por su valor social y por su capacidad de fundamentar valores, no por su intrínseca verdad. Pero, ¿y la verdad?

Es curioso que dos autores que tanto han dado, para bien o para mal, en el debate de la filosofía moral en el siglo xx, se mostraran tan despreo-

cupados por las cuestiones morales. Zubiri escribió relativamente poco sobre el asunto y, además, dejó de tratarlo muy pronto.¹ El caso de Heidegger es, si cabe, más claro. Sólo tenemos que fijarnos en la respuesta que dio a Sartre en su *Carta sobre el humanismo* para ver lo alejado que estaba de los análisis valorativos de la realidad humana y, con ello, de cualquier filosofía moral.

Entonces, ¿por qué un trabajo más sobre el tema? Si echamos un vistazo al campo de la ética, es fácil constatar el constitutivo desarraigo que la inunda. Se renuncia a cualquier intento de fundar la praxis, y, cuando no ocurre así, cuando aún hoy se descubre que es preciso esclarecer sus fundamentos, se pretende hacer desde una moral entendida como autónoma respecto de cualquier otra instancia filosóficamente anterior.

Cuando Zubiri y Heidegger tratan asuntos morales, o que pueden dar pie a interpretaciones morales, inmediatamente muestran claramente cuál es su intención. Zubiri, nada más empezar su curso *Sobre el mal*, afirma:

En estas páginas se enfoca el problema del mal en una perspectiva parcial, pero sumamente precisa: es una perspectiva estricta y exclusivamente metafísica. No se trata de averiguar qué cosas son buenas y cuáles malas; mucho menos aún de determinar cómo ha de evitarse o de superarse el mal; todo esto es un asunto de ética.²

Por su parte, Heidegger, al referirse a la posible interpretación antropológica de *Sein und Zeit*, escribe lo siguiente:

La analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía.³

1. Lo publicado se reduce a parte de un curso impartido en los años 1953-1954 con el título «El problema del hombre» y recogido en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, págs. 343-444; a otro impartido en 1961 con el título «Sobre la voluntad», en *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, págs. 15-194; y, por último, a «El problema del mal», en *Sobre el sentimiento y la volición*, *op. cit.*, págs. 195-320, curso de 1964. Si tenemos en cuenta que Zubiri marca con *Sobre la esencia* su etapa de madurez (1962), podemos afirmar que en esta etapa su preocupación sobre la cuestión moral era mínima.

2. Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, *op. cit.*, pág. 198.

3. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1927, pág. 17 (trad., J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pág. 41).

Como se ve, tanto para Heidegger como para Zubiri, el tratamiento del asunto moral está totalmente subordinado al verdadero interés filosófico: el interés metafísico u ontológico.

Pero si seguimos más adelante del texto citado de Heidegger, podemos leer lo siguiente:

En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la siguiente interpretación proporciona tan sólo algunos «fragmentos», que no son, sin embargo, inesenciales.⁴

Con ello, Heidegger, como hiciera Zubiri, se opone a aquella perspectiva hoy dominante en filosofía moral, que pretende elaborar una ética autónoma respecto de cualquier instancia metafísica.

Muchos de los colegas que quieren proceder así ya habrán elaborado un «prejuicio» respecto a lo que aquí pretendo: «Estamos ante otro caso más de nostalgia patológica respecto a lugares seguros donde asirse, lugares que ofrecía la añeja tradición metafísica sustancialista». Pero una afirmación así estaría en las antípodas de lo que aquí se pretende, porque tanto el intento de reconstrucción metafísica de Zubiri, como el ontológico de Heidegger, parten de una intención radical: la depuración del lema husserliano, *zu den Sachen selbst*, de toda pretensión objetivista desde su situación en el terreno de la «facticidad».

El «lugar» originario de la ética es su fuente ontológica, que coincide, por lo demás, con el lugar del fundamento, pero no cualquier tipo de fundamento, sino aquel que se muestra en el *factum* de la existencia humana.

Entonces, pensar «responsabilidad» y «destino» a la altura de la filosofía de Heidegger y Zubiri es intentar remontarse desde las apariencias antes mencionadas hacia su verdadero ser. El lugar de la ética, más allá de toda sociología o cálculo de utilidades, es el lugar del fundamento en su nivel fáctico, previo a cualquier otra noción de «fundamento», especialmente a aquella entendida como «fundamentación». El lugar de la ética, tanto en Heidegger como en Zubiri, es profundamente filosófico, es decir, ontológico o metafísico: la moral en su fuente existencial. Pienso que sólo si partimos de su lugar ontológico podremos arribar a una comprensión cabal, ajustada y justa de las aportaciones de ambos autores a la ética en su lugar común u óntico.

4. *Ibid.*, pág. 17 (trad., *ibid.*, pág. 41).

Metodológicamente, el tema enseguida tropieza con un grave problema: los intentos de la «etapa rigurosamente metafísica»⁵ de Zubiri muestran que toda ontología ha de ser fundada en la metafísica, lo que a su vez significa que hay un nivel previo al análisis fáctico de la existencia. También el camino de Heidegger acabó distanciándose de esta perspectiva ontológica hacia un pensamiento rememorante del ser situado más allá de la anterior analítica del *Dasein*.⁶

Pero en el presente trabajo no trato tanto de buscar el pensamiento último de Heidegger y Zubiri al respecto, como de reconstruir el asunto moral desde la perspectiva que al menos durante un tiempo compartieron ambos autores. Esta perspectiva tiene una fecha bien determinada: desde 1927, año de publicación de *Ser y tiempo*, hasta alrededor de 1935, con la publicación, por parte de Zubiri de «En torno al problema de Dios». Considero que, en ningún texto posterior, Zubiri consiguió situarse en el mismo nivel de pensamiento que Heidegger, es decir, en el análisis de la facticidad de la existencia humana. Los textos fundamentales de referencia para el presente trabajo son, por parte de Heidegger, los escritos entre 1927 y los primeros años de la década de 1930, en el caso de Zubiri, me centraré fundamentalmente en el capítulo citado. Aunque esto no es óbice para que en el intento de reconstrucción moral acuda a la totalidad de la obra de ambos autores.

Analizaré, por tanto, la ética desde su ser radical. Desde aquí descubriremos la importancia que para el asunto tienen los templos anímicos: la angustia para Heidegger y la fruición para Zubiri. El resultado final será la posible complementación de dos intuiciones radicales sobre el ser humano en cuanto ser moral: el de su radical indignancia y el de su capacidad de realización. La importancia de tales consideraciones de lo humano está en que, como vieron Luc Ferry y Alain Renaut, han sido pensadas tras lo que podríamos denominar «el final del hombre»,⁷ es decir, en mayor o menor medida, se trata de consideraciones posthumanistas.

5. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987 (1ª ed. 1944), pág. 15.

6. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken* [1943], Gesamtausgabe, vol. 9, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, págs. 356-358 (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, págs. 291 y 292).

7. Ferry, L., y Renaut, A., *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruselas, Ousia, 1984, pág. 73.

Si el lugar de la moral tanto para Heidegger como para Zubiri se encuentra en el fáctico existir, a su vez, es el punto de partida de una ontología fundamental, las preguntas que han de guiar la presente investigación son las siguientes: ¿qué es el hombre para ellos?; ¿sobre qué experiencia fundamental están construídas estas concepciones de lo humano?, y ¿qué consecuencias se pueden sacar de todo esto para la ética?

1. MÁS ALLÁ DEL SUJETO AUTÓNOMO

Más allá de la diferencia en los caminos del pensamiento heideggeriano o zubiriano —o antes que ellas—, podemos constatar cómo ambos se oponen a la concepción del ser humano como sujeto autónomo.

Esto es patente en el caso de Heidegger. Es sabido que el «pensar esencial» heideggeriano, es decir, el pensar tras *Keître* y, aunque en una medida menos radical, también el de *Ser y tiempo*, contiene como presupuesto la superación de la subjetividad en todas sus formas, incluido cualquier intento de humanismo.

El análisis de *Ser y tiempo* al respecto es aceptado por Zubiri en líneas generales. Zubiri está de acuerdo con Heidegger en que la existencia constituye el *factum* de la filosofía, y es, precisamente, este *factum* el que permite superar la distancia propia de la teoría egológica entre yo y mundo. Desde aquí, el mundo se presenta como algo entretreído con la propia interioridad en la unidad previa de la existencia humana. Por consiguiente, el mundo forma parte, ontológicamente, de dicha existencia y, a su vez, ésta es comprensible sólo como un encontrarse entre las cosas, abierta a ellas, haciéndose a sí misma en el arrastre de éstas.⁸ Hasta aquí las convergencias. Pero, más allá de ellas, Zubiri matiza su posición, y Heidegger la radicaliza, como decía anteriormente en el sentido de una crítica total al humanismo.

8. En «En torno al problema de Dios», Zubiri es claro al respecto: «La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la *estructura ontológica* formal del sujeto humano», Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 421. Por ello «el «sí mismo» no es un estar «encerrado» en sí, sino estar «abierto» a las cosas», en *ibid.* Es así que el hombre es constitutivamente una «nihilidad ontológica»: sin cosas no sería nada.

1.1. La crítica al humanismo de Heidegger

El lenguaje de *Ser y tiempo* —autenticidad/inautenticidad, resolución, caída, etcétera— nos permite seguir pensando en un fondo de «subjetividad», ya que la superación del estado original de caída se consigue a través de la elección de sí mismo. Pero no debemos entender esta elección como la auto-poseción moral de la modernidad. Esta elección de sí mismo se diferencia radicalmente del yo práctico kantiano que dispone absolutamente de sí, porque se trata de un sí mismo «arrojado».

Desde esta perspectiva y a juicio de Heidegger, el yo que se piensa desde una entera auto-disposición, el del rigorismo y la presunta libertad total del ser humano, es resultado de una huida de este carácter de arrojado, de su infranqueable carácter destinal, indicado en la afirmación de que «la "esencia" del *Dasein* consiste en su tener-que-ser».⁹ El carácter de arrojado de la existencia nos hace ver que pertenecemos a un destino que nos trasciende, y, por ello, es imposible ser de forma absoluta un sí mismo. El destino trasciende nuestra libertad, y, por este motivo, ésta no nos pertenece. Por lo demás, no pensemos esta categoría de destino como un *amor fati* de aceptación fatalista, sino más bien como una consecuencia de estar-en-el-mundo que implica que el ser de hombre esté ligado irrevocablemente «al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo».¹⁰

En la *Carta sobre el humanismo*, pasamos de una crítica a la concepción del sujeto moderno a una crítica total a cualquier forma de humanismo, incluido el humanismo residual de *Ser y tiempo*.

Heidegger considera que la raíz de todo humanismo está en una concepción de la libertad como autodeterminación y del ser humano como sujeto constituyente. Desde esta tesis inicial es normal que acabe renunciando a todo intento humanista con pretensiones de resaltar valorativamente la dignidad de lo humano, su carácter final y su puesto sobresaliente en la creación. A su juicio, estos ideales, este subrayar continuamente el valor de lo humano presupone, en el fondo, una huida ante la radical indignidad y desarraigo de lo humano, que el adorno barroco del humanismo sólo puede disimular superficialmente. El humanismo, como todos

los «-ismos», entra «en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin».¹¹ Por ello, Heidegger los rechaza y propone, en cambio, un nuevo dejarse in-terpelar por el ser más allá de todo el dominio de la subjetividad.

Hasta tal punto llega esta nueva perspectiva que la resolución, central en *Ser y tiempo*, deja de ser pensada en clave del *Dasein* que acepta su propia finitud, para convertirse en una disposición de acuerdo con la cual uno no puede más que dejarse interpelar por el ser, es decir, no se trata ya, como ha visto Pedro Cerezo, de una resolución individual, sino histórico-destinal; la distinción autenticidad/inautenticidad ya no es pensada desde el individuo, sino desde la diferencia entre dos mundos, respectivamente, el poético y el técnico.¹²

1.2. Del *Dasein* a la persona

Como decía al principio de este apartado, Zubiri, al situarse en el nivel fáctico requerido por Heidegger, acepta que sólo podemos pensar la existencia humana correctamente en su intrínseco encontrarse en un mundo. Aunque parte de este contexto ontológico-existencial no tarda en dar el salto a la metafísica, o, lo que es lo mismo, trata de fundar, ir más allá del «encontrarse» heideggeriano.

No pensemos que con ello intenta escapar de la facticidad; lo que hace es buscar en esta misma facticidad algo que le permita ir más allá del encontrarse, que lo funde. No es que Zubiri rechace el análisis de la constitutiva indignidad del hombre en su no ser nada sin las cosas, es decir, del radical estar arrojado del hombre, de su nihilidad ontológica radical, sino que considera que por el hecho de encontrarse no se ha llegado aún a entender esta constitutiva nihilidad ontológica en toda su radicalidad. A juicio de Zubiri, «en el análisis mismo de la existencia», es decir, el análisis que se atiene a la facticidad, «no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si no se dice sino que el hombre se encuentra exis-

11. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken*, op. cit., págs. 315-316 (trad. pág. 261).

12. Cerezo, P., «De la existencia ética a la ética originaria», en VV.AA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, pág. 41 y sigs.

tiendo». ¹³ Al mantenerse en el nivel fáctico exigido por Heidegger en *Ser y tiempo*, Zubiri encuentra, en cuanto que radicaliza la perspectiva de su maestro, un residuo último de «subjetividad».

En el análisis fáctico, el dato más radical que encuentro de mí mismo no es el estar existiendo, sino el hecho de que esta existencia es mía. Así, Zubiri consigue ir de encontrarse a la autoposesión, y, con ello, del *Dassein* a la persona. ¹⁴

Si el hombre es existencia porque a su ser le va su propio ser, esto significa que conquista su ser trascendiendo y viviendo. Por ello, no se encuentra simplemente existiendo, sino que se halla «implantado» en la existencia para realizarse. ¹⁵ Y esto es lo que, a juicio de Zubiri, significa radicalmente la noción de «persona». La persona no flota sobre sí misma, sino que siempre ha de definirse desde una situación determinada. En esta situación: «El hombre se ve forzado a definir físicamente su figura». ¹⁶

El paso del *Dassein* a la persona le permite a Zubiri ir más allá de Heidegger en dos aspectos. En primer lugar, superar la perspectiva del encontrarse hacia el estar implantado hace que el proyectar humano sea un proyectar arraigado. Zubiri ve bien que en la línea abierta por Heidegger «la vida sólo sería un sistema de posibilidades que el hombre va forjando y va a utilizar». ¹⁷ Posibilidades que flotan sobre sí mismas, y que hacen que la propia vida no sea más que una pura posibilidad. Zubiri atisba las consecuencias que esto va a tener: «Heidegger da un brinco en el vacío cuando toma la idea de la existencia humana “entera” como una posibi-

lidad». ¹⁸ O, metafóricamente, dice que «Heidegger ha hablado de la existencia humana como si fuera el empuje de un puente que carece de pilares». ¹⁹

En segundo lugar, este estar arraigado posibilita, a su vez, que el hombre sea no sólo «actor» de su vida —cosa que el análisis heideggeriano habría mostrado sobradamente—, sino también «autor» de ella. La vida es «auto-definición» y, con ello, unidad:

El sentido último y radical le viene a la vida de la mismidad con que se va definiendo la sustantividad a lo largo de sus situaciones vitales. La vida es una porque la sustantividad es siempre la misma sin ser nunca lo mismo. ²⁰

Esta mismidad asegura que cada una de las decisiones que tome en mi vida sean decisiones mías; por ello, todo lo situado que quiera, no dejo nunca de ser autor de mis decisiones. Es cierto que con Heidegger hay «una línea de destinación» ²¹ —y por ello la autoposesión tiene siempre una dimensión de aceptación destinal—, pero, en cambio, esto no anula el hecho de que también yo mismo sea autor de mis decisiones.

En Zubiri siempre hubo un interés antropológico totalmente ausente en la perspectiva ontológica de Heidegger, y, por ello, no tardó en ver que el análisis de lo humano exclusivamente desde su radical indigencia ponía en peligro elementos fundamentales de su carácter personal. A mi juicio, superar tal análisis es el objetivo fundamental de su primer escrito sobre la religación. Pero Zubiri sabía que Heidegger había abierto un camino que impedía el retorno total. La subjetividad recuperada será una subjetividad débil en comparación con la del sujeto soberano de la modernidad, dependiente únicamente de sus propias decisiones. El hombre «se encuentra» teniendo que realizarse como persona, y por ello su independencia y libertad sólo son «relativas». Aunque el hombre está ab-suelto de las cosas reales por su carácter personal, tiene que realizarse con ellas en la realidad. La diferencia con Heidegger radica en que donde éste ve una negatividad que parece impedir la libertad, Zubiri ve una realidad que es exuberante fuente de posibilitación.

18. *Ibid.*, pág. 615.

19. *Ibid.*, pág. 628.

20. *Ibid.*, pág. 584.

21. *Ibid.*, pág. 587.

13. Zubiri, X., *Naturalaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 424.

14. Cf. Rivera, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001, págs. 36-37. Para Rivera, en este punto hay entre el pensamiento de la *Jemeinigkeit* y el de la persona de Zubiri una coherente continuidad, entendiéndose la *Jemeinigkeit* como tener que «autoposeerse», es decir, priorizar en la expresión el hecho de la auto-poseción. De hecho, afirma Rivera, si Heidegger no usa la noción de «persona», que expresa, radicalmente, autoposesión, es porque quiere evitar que se entienda la persona como algo que se le añade a algo que previamente está ahí, ya que el hecho de auto-poseerse es radical. Por mi parte creo que Rivera cae en un humanismo no coherente con Heidegger en la interpretación que propone en este punto y que, en realidad, se trata de posiciones distintas difícilmente conmensurables por reposar sobre fundamentos, como veremos en el siguiente apartado, diferentes.

15. Zubiri, X., *Naturalaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 426.

16. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pág. 580.

17. *Ibid.*, pág. 614.

Por supuesto, la revisión que Zubiri hace de la posición heideggeriana de finales de la década de 1920 y comienzos de la de 1930, se convierte en un rechazo frontal si nos referimos a la crítica radical al humanismo que elaboró a partir de la *Carta sobre el humanismo*. A pasar del *Dasein* a la persona, Zubiri consiguió retener lo mejor de la tradición humanista para su filosofía, sus momentos irrenunciables, que habían quedado velados en la concepción de Heidegger.

Por sus consecuencias, es obvio que el análisis zubiriano supera deficiencias irresolubles desde la posición heideggeriana. Esta superación depende del paso del *Dasein* a la persona, paso situado, a su vez, sobre un trasfondo metafísico. Y si tanto Heidegger como Zubiri eran autores de talante metafísico, lo que se exige, para medir con justeza y justicia la suddicha superación, es analizarla desde este trasfondo.

2. FACTICIDAD Y DISPOSICIONES AFECTIVAS

Mantengo que las diferencias en las formas de entender lo humano y, en consecuencia, lo moral, que podemos observar en las filosofías de Heidegger y Zubiri están relacionadas con la manera que tienen de «sentir» el fundamento, o, mejor, estas diferencias encuentran su raíz en el análisis radical de la facticidad. Todo problema que quiera ser satisfactoriamente resuelto ha de ser llevado a su fundamento, y el fundamento del problema moral, tanto para Heidegger como para Zubiri, radica en la facticidad.

2.1. *Angustia y experiencia del fundamento en Heidegger*

La experiencia del arrojamiento de la existencia en Heidegger está guiada por una visión del fundamento ontológico de ésta, que es experiencia de un no-ser radical, es decir, la experiencia del fundamento es experiencia de desfundamentación, del no fundamento o del «fundamento».²²

22. Heidegger, M., «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"». Der Rückgang in den Grund der metaphysik», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 368 (nota a pie), (trad., «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», en *Hitos*, op. cit., pág. 301).

La recusación del sujeto autosuficiente está directamente relacionada con esta experiencia de la desfundamentación, que es, en esencia, una experiencia del ser esencialmente mortal del ser humano. Ser mortal no es otra cosa que la asunción de la radical falta de fundamento.

Heidegger llega a esta experiencia del fundamento como ausencia desde la «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*) de la «angustia». Entonces, ¿cómo entran estas disposiciones en la búsqueda del fundamento?

Al atenerse a un punto de partida fáctico, Heidegger vio que la disposición afectiva constituye un existencial fundamental.²³ De hecho, el *fatum* sólo queda abierto en la disposición afectiva. Creo que es un gran descubrimiento de Heidegger. No se trata de reconocer los estados de ánimo desde un punto de vista óntico, ya que esto desde siempre ha estado presente en la filosofía. Pensemos en la *Retórica* aristotélica, donde estos templos se analizan exquisitamente.²⁴ Lo que dice Heidegger es más radical: son funciones elementales de la existencia originaria, y, por tanto, elementos con los que debe contar necesariamente la ontología en su intento por ir al fundamento fáctico de la existencia.²⁵ Como señalará más tarde en *De la esencia de la verdad*, en el descubrir a lo ente en su totalidad, el hombre siempre se encuentra implicado en un estado de ánimo (*Stimmung*).²⁶

Creo que a partir de Heidegger ya no es posible seguir pensando filosóficamente en una perspectiva ontológica objetiva, neutra. No hay una mirada que esté por encima de toda disposición afectiva:

Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la «evidencia» de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí.²⁷

Es la disposición afectiva la que abre originariamente antes de todo conocer o querer:

23. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 134 (trad., pág. 158).

24. Aristóteles, *Retórica*, 1378a-1388b.

25. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 340 (trad., pág. 357).

26. Heidegger, M., «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 192 (trad. «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, op. cit., pág. 163).

27. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 136 (trad., pág. 160).

El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia.²⁸

Es en este punto donde se muestra con mayor radicalidad la distancia insalvable entre ontología y ciencia. Desde la reductiva equiparación de lo científico y lo técnico en la que Heidegger se apoya, la brecha queda abierta sin posibilidad de retorno:

Ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente algo olvidado. El dejar ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto y se mueve en él.²⁹

En fin, mostrada esta importante originalidad de las disposiciones afectivas, Heidegger se lanza a la búsqueda de aquella que de una «forma eminentemente» produce la apertura del ser.³⁰ La «angustia», aquella disposición que «abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo».

¿Y qué cara presenta el mundo ante la disposición angustiada? Aquí, el mundo de la familiaridad cotidiana se viene abajo y lo que queda es sólo lo inhóspito,³¹ la nada.³² La desazón producida en la disposición de angustia llama al *Dasein* para que se haga cargo de su «ser-culpable»,³³ de su poder-ser-sí-mismo más propio. La «voz de la conciencia», que despierta al propio ser-culpable, no es una llamada moral ante la culpa moral. La «culpa», que despierta por la voz de la conciencia en la disposición de angustia, hace referencia al «ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*».³⁴ Somos culpables por nuestra finitud, por nuestra nihilidad, nihilidad constitutiva de nuestro *Dasein* arrojado.

28. *Ibid.*, op. cit., pág. 137 (trad., pág. 161).

29. Heidegger, M., «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 193 (trad., pág. 163).

30. *Ibid.*, pág. 182 (trad., pág. 204).

31. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 189 (trad., pág. 211).

32. Heidegger, M., «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 112 (trad., «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, op. cit., pág. 100).

33. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 269 (trad., pág. 289).

34. *Ibid.*, pág. 283 (trad., pág. 302).

Por lo demás, esta nihilidad no se halla sólo en la estructura del *Dasein* en cuanto ser arrojado, sino también en el proyecto: toda elección supone haber dejado fuera otras posibilidades. Dejar fuera que, por tanto, ya no puede verse como un defecto de un proyectar insuficiente:

La nihilidad existencial no tiene, en modo alguno, el carácter de una privación, de una deficiencia respecto de un ideal propuesto y no alcanzado en el existir, sino que el ser de este ente es, *previamente* a todo lo que él pueda proyectar y que por lo general alcanza, ya negativo en *cuanto proyectar*.³⁵

Este ser culpable radical constituye la condición ontológica de la posibilidad óptica de culpabilidad; «es cooriginariamente la condición existencial de posibilidad de lo “moralmente” bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera cómo ella se expresa fácticamente».³⁶

¿Y qué ocurre con aquella otra experiencia de la familiaridad del mundo con «la compresión cadente y anímicamente templada»?³⁷ Es un modo propio de la situación de caída, de la huida de sí mismo, que consiste en no querer ver el carácter inhóspito de la existencia; por tanto, se trata de un no querer enmascarador, de un modo derivado por ocultación de la existencia inhóspita:

El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del *Dasein*, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológica-existencialmente como el fenómeno más originario*.³⁸

O, como dice en «¿Qué es metafísica?»:

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo.³⁹

A mi juicio, textos de madurez como *Gelassenheit* nos obligan a matizar la posición del último Heidegger al respecto. Curiosamente, lo que Heidegger

35. *Ibid.*, pág. 285 (trad., pág. 304).

36. *Ibid.*, pág. 286 (trad., pág. 305).

37. *Ibid.*, pág. 335 (trad., pág. 353).

38. *Ibid.*, pág. 189 (trad., pág. 211).

39. Heidegger, M., «Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”», *Der Rückgang in den Grund der metaphysik*, en *Wegmarken*, op. cit., pág. 118 (trad., pág. 104).

ger busca son nuevas formas de «arraigo» en un mundo cada vez más acelerado y distanciado del fundamento. Después insistiré en aspectos de este nuevo pensamiento, pero, por ahora sólo quiero destacar que Heidegger parece ser consciente del desarraigo que nos constituye, ante el cual no responde con la proposición de algo así como una fundamentación universal del comportamiento moral. Esto, a su juicio, sería absolutamente secundario. Tales intentos de fundamentación estarían inmersos en ese espíritu de precariedad desarraigada; no verían el fondo del problema, la verdadera exigencia. El arraigo no se consigue con grandes argumentaciones teóricas, sino con un morar desde «la serenidad para las cosas». ⁴⁰ Heidegger define esta actitud como un mantenerse abierto «al sentido oculto del mundo técnico, la apertura del misterio». ⁴¹ Por todo ello, considero que el pensamiento propio de *Gelassenheit* permite matizar la unilateralidad de la ontología existencial pensada sólo desde la disposición de angustia, dando cabida a disposiciones más templadas, es decir, no tan radicales. ⁴²

2.2. Fructión y fundamento en Zubiri

Zubiri no podía aceptar ni el análisis de Heidegger ni sus consecuencias. Pero sabía que para superar este planteamiento con justicia debía batirse con las mismas armas que las del filósofo alemán. Así, el problema de la religación no es sólo el problema del fundamento, sino también el de la más radical facticidad.

Desde el análisis de la facticidad, Zubiri considera que encontrarse necesariamente existiendo no es la última raíz de la existencia. Es cierto que el hombre se encuentra teniendo que realizarse como persona de una manera irrenunciable, pero si se encuentra necesariamente existiendo es porque el «existir» ya le viene de alguna forma «impuesto».

Si antes observábamos que el encontrarse es un encontrarse implantado, ahora vemos que esta implantación es impuesta. Y una vez que la exis-

tencia es implantación, la vida deja de ser un mero *factum* para convertirse en un destino. Es decir, la existencia deja de ser una posibilidad para convertirse en una «imposición». ⁴³ Una imposición, por lo demás, que no procede de cosas concretas, sino de la misma realidad. Irresolublemente, no se me impone esta cosa o aquella otra, sino la realidad misma. Y esta imposición de la realidad misma es lo que constituye la religación. El fundamento, contra Heidegger, ha sido recuperado:

la religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana. Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez. ⁴⁴

Partiendo de la consideración de la vida como *factum*, Zubiri ha logrado, en una representación de esta vida en su totalidad, sobreponerse a tal *factum*. En el análisis radical de la realidad humana encuentra que la existencia se halla fundada, que envuelve constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real.

En conclusión, el hombre no sólo se encuentra con las cosas que hay y con las que tienen que hacerse, sino también, religativamente, con lo que hace tener que hacerse fundando la facticidad. En el análisis fáctico de la existencia, Zubiri ha hallado la realidad sentida, en la que estamos fundados. De ahí su gran intuición, la que movilizó toda su filosofía: sólo podemos salvarnos en las cosas si conseguimos salvar las cosas en la realidad.

Como decía antes, la intención de Zubiri es superar la radical indeterminación en la que Heidegger parece haber dejado al ser humano tras su perspicaz análisis. Así, a su juicio, la experiencia de desarraigo es el resultado de un enfrentamiento a medio camino, ya que para habérselas realmente con las cosas hemos de ir a su realidad, a su propio haber. En el «enfrentamiento» con esta realidad Zubiri encuentra lo más radical del hombre: ciertamente el hombre hace su vida con las cosas que se constituyen así en posibilidades de la existencia, pero estas posibilidades están fundadas en la realidad. Hay que investigar la realidad para saber a qué atenernos, y, cuando esta experiencia de lo real falta, entonces todo se

40. Heidegger, M., *Gelassenheit*, Tubinga, Neske, 1959, pág. 25 (trad. Ives Zimmernann, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989, pág. 27).

41. *Ibid.*, pág. 26 (trad., pág. 28).

42. Aquí sólo nos interesa el aspecto moral de la cuestión, pero Valentina Buló ha tratado la disposición heideggeriana y el temple zubiriano desde un punto de vista ontológico. Remito a su trabajo publicado en este mismo volumen.

43. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 427.

44. *Ibid.*, pág. 429.

vuelve hipnótico, evanescente. Cuando el hombre no siente la «asistencia» de la realidad, entonces la vida desespera hasta el punto de quedar paralizada su realización.

Pero, ¿dónde queda la disposición afectiva en esta experiencia de la facticidad? Si somos consecuentes con la exigencia heideggeriana, debemos preguntarnos si podemos llegar a una definición de la realidad como «asistencia» desde la nuda aprehensión primordial de realidad.⁴⁵ Creo que tal asistencia no puede tener su raíz más que en una disposición afectiva. Si a través de una disposición, la angustia, «siento» el ser como una nada que me sitúa en la más absoluta de las indignicias, sólo otra disposición puede sacarme de esta situación. Si el único remedio para salir de la situación de indignicia en la que Heidegger ha colocado al ser humano es la asistencia de la realidad, es decir, la recuperación del sentido de la realidad, ¿qué ocurre si este sentido no se «siente»?

La impresión de realidad tiene, a juicio de Zubiri, tres momentos: «de suyo», fuerza y poder.⁴⁶ Ve bien que la tradición occidental, la tradición filosófica, se haya «afincado en la nuda realidad»,⁴⁷ pero la realidad que nos asiste no puede ser sólo esta nuda realidad, sino la realidad en su poder. De hecho, ésta es la dimensión que ha resaltado en sus escritos sobre la religación y la que aquí nos interesa desde el punto de vista moral. Pero cuando Zubiri desarrolla su descripción de la realidad en *Inteligencia sentiente* hace referencia casi exclusivamente a la realidad en su nuda realidad, es decir, en su «de suyo» y, desde esta perspectiva, acaba inscribiendo el poder y

45. Hay una tendencia a considerar exclusivamente la superación que Zubiri propone en este punto de la filosofía de Heidegger desde la diferencia que él mismo establece entre ser y realidad, y, como consecuencia, entre cosa-sentido y cosa-realidad (véase el excelente trabajo de Espinoza, R., «*Sein und Zeit* como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri», en *Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, págs. 437-482). El propio Zubiri en los textos en que expone la religación y los poderes de fundamentación de la realidad quiere que así lo veamos, que sea la realidad meramente aprendida el constitutivo de fundamentación. Así, en un texto en el que critica la noción de tiempo heideggeriana, escribe lo siguiente: «enfrentarse con las cosas en tanto que realidad es lo propio de la inteligencia. El fundamento del tiempo está, por tanto, en la inteligencia como ingrediente real del hombre», Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pág. 629.

46. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 198.

47. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed. 1962), pág. 511.

la fuerza en el «de suyo». Y aunque Zubiri es consciente de que esta preponderancia no puede caer en absorción total —ya que toma conciencia de la importancia de un análisis con detalle de la fuerza y el poder a la hora de abordar la cuestión de la realización personal—, cabría objetarle que su análisis de la intelección en *Inteligencia sentiente* pasa de largo sobre ellos. ¿Por qué? Creo que por el residuo de intelectualismo —lo que él llama intelectualismo— al que no quiso nunca renunciar.

Claramente, Zubiri minusvalora las disposiciones afectivas. Hay varias razones para ello: en primer lugar, sólo tardíamente llegó a una consideración del sentimiento afectante como momento distinto de la volición tendente. Durante mucho tiempo lo consideró sólo como la parte pasional de la voluntad o como su aspecto tendencial.⁴⁸ No es hasta el escrito sobre el sentimiento de 1975 cuando Zubiri ve con absoluta nitidez la independencia del sentimiento respecto de la inteligencia y la voluntad, lo que le podría haber permitido situarse al nivel de radicalidad de Heidegger. Pero, como digo, en Zubiri siempre prevaleció una actitud intelectualista, es decir, la intelección sentiente tiene un papel hegemónico respecto a la volición tendente y al sentimiento afectante. Personalmente, creo que desde la filosofía de Zubiri sería posible alcanzar la radicalidad del planteamiento heideggeriano sin grandes traumatismos. De hecho, en la década de 1960. la fruición, que es la disposición afectiva de su filosofía, es algo así como el estado en el que queda el viviente humano en la unidad de su acción. De tal forma que viene a envolver los tres momentos del psiquismo humano.⁴⁹ Creo que por esta línea Zubiri se habría situado al nivel de Heidegger, pero lo cierto es que el intelectualismo prevaleció y ya en el año 1975 la aprehensión primordial de realidad aparece como antecesora de la fruición.

A estas alturas, el problema no es sólo que en este punto concreto de sus filosofías el análisis de Heidegger sea más radical que el de Zubiri, sino que, además el intelectualismo zubiriano no puede mantenerse sin ciertas contradicciones sistémicas. Por ejemplo, ¿qué puede significar la «voluntad de verdad real»⁵⁰ en este planteamiento intelectualista? Si la «ver-

48. Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit., pág. 66. Cf. Barroso, Ó., *Verdad y acción*, Granada, Comares, 2002, págs. 50-51.

49. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., págs. 39-40.

50. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 107.

dad real» es mera ratificación de la realidad en la inteligencia sentiente, ha de ser previa en el orden de fundamentación a toda voluntad, y, si tal verdad real puede fallar, si el hombre puede no sentirse asistido por ella, el intelectuonismo hace aguas. Es sintomático, por lo demás, que tras esa voluntad de verdad real exista una recuperación de la capacidad frutiva de la realidad.⁵¹

Pero, aunque Zubiri hubiera tenido la posibilidad de situarse al nivel de radicalidad de Heidegger, lo cierto es que en la fecha de la redacción de «En torno al problema de Dios», es decir, a mediados de la década de 1930 y en la época en la que pretendía superar la perspectiva heideggeriana partiendo, como Heidegger, del análisis de la facticidad, Zubiri no era consciente del poder que en su respuesta tenían las disposiciones afectivas como elemento de superación.

Podemos ver cómo toda la partida se jugó al principio de dicho artículo, cuando Zubiri dice que hay que ir más allá del mero encontrarse: no es sólo un encontrarse, sino un encontrarse implantado para tener que realizarse. Recordemos que «encontrarse» es la traducción elegida por el círculo orteguiano (incluidos Gaos y Zubiri) para *Befindlichkeit*. Con ello, en realidad, Zubiri no va más allá del encontrarse, sino que simplemente siente este encontrarse como implantación. Para Heidegger, en cambio, encontrarse es arrojarse: me encuentro arrojado en la existencia. La distancia entre implantación y arrojarse es muy grande, tanta como la que hay entre fundado e infundado. Tanta como la vivencia de una realidad desde dos disposiciones afectivas diferentes, en un caso como «estar arrojado al ser», y en el otro, como «estar implantado en la realidad».

Anteriormente hemos analizado lo que Heidegger pensaba de las disposiciones afectivas templadas. Ahora nos preguntamos: ¿qué piensa Zubiri de una disposición negativa como la angustia? Tenemos el breve texto «Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza» (1961) para llegar a una interpretación cabal del asunto.

La angustia surge cuando la constitutiva inquietud que caracteriza nuestra religación a la realidad se transforma en una profunda inseguridad.⁵² Con ello, Zubiri la sitúa, correctamente, en su radicalidad fáctica como experiencia de la falta de fundamento. La angustia es una vivencia del funda-

mento como vacío. La realidad como fuente de posibilidades se transforma aquí en una nada, en un vacío de posibilidades. Por ello, no vamos a lo más radical de ella si sólo la describimos desde la inseguridad o la ansiedad de la vida. Es ciertamente todo esto, «pero con falta de asidero en el orden de la realidad en cuanto tal como posibilidad de mi vida».⁵³

Para Zubiri, esto significa que en la angustia se produce la «pérdida del sentido de la realidad».⁵⁴ De ahí la conclusión:

La angustia es el gran peligro del hombre actual. No es fuente de progreso; todo lo contrario. Es en todos los aspectos y dimensiones el paralizador de la vida.⁵⁵

Desde esta perspectiva en que la angustia aparece como el gran peligro, Zubiri se ve obligado a buscar una salida, y, para ello, escapa al originario nivel fáctico para situar el problema a nivel sociológico, rechazándolo afirmado; simplemente, que «ha venido a imponerse en nuestra época con una fuerza de arrastre que no responde a su significación puramente filosófica».⁵⁶ Y a continuación es catalogado como un «fenómeno efímero». Creo que, en este punto, la crítica no está a la altura de la posición heideggeriana.

Heidegger ha sido capaz de sobreponerse y sacar lo mejor de su filosofía a través de la angustia, mostrar la radical indigencia de lo humano y encontrar, como veremos, lazos solidarios y ecológicos en esta indigencia, además de alcanzar la vía de la serenidad, a la que también apunta Zubiri, por un camino distinto, sin quedar paralizado por la angustia. Dado el sentimiento, ¿cómo rechazarlo sin más? ¿No es más responsable enfrentarlo buscando una sobreposición al mismo? ¿No es más responsable enfrentarlo buscando una sobreposición al mismo? Zubiri encuentra en la facticidad la raíz de la salvación, y realmente no creo que se pueda decir que da un salto injustificado de lo fáctico a lo religativo, y de aquí a lo religioso, pero ha de tener en cuenta la posibilidad de la facticidad desde otras disposiciones, otras sensibilidades. Desde aquí, Zubiri debería haber visto que Heidegger no «encubre» u «olvida» la radical religación a lo real.⁵⁷ No se

53. *Ibid.*, pág. 401.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, pág. 402.

56. *Ibid.*, pág. 396.

57. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 448.

51. Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit., págs. 403 y 404.

52. *Ibid.*, pág. 398.

trata de «perder aparentemente la fundamentalidad de la existencia», no se trata de que se pierda en la complejidad de la vida, sino de una vivencia afectiva distinta del misterio. No es cuestión de una mala administración de la dificultad de la vida, sino de una experiencia fáctica radical. En un reproche a Heidegger, Zubiri afirma que «el hombre tiene que oponerse a la complicación de su vida para absorberla energicamente en la superior simplicidad de la persona».⁵⁸ Zubiri no ve que no se trata de un error o de una incapacidad resolutive, sino de una radical experiencia.

Por lo demás, para Zubiri hay que buscar las raíces de esta vivencia desfundamentadora en la «soberbia de la vida» que se siente absolutamente auto-suficiente. En este sentido, escribe:

Lo que hace posible sentirse desligado es la «suficiencia» de la persona para hacerse a sí misma oriunda del *éxito* de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser, y la desligación de todo, son un mismo fenómeno.⁵⁹

En realidad, Zubiri está distorsionando el planteamiento de Heidegger, que si por algo se caracteriza es por la vivencia de la radical indigencia y finitud de lo humano. El fracaso de la vida, si en estos términos quiere expresarse Zubiri, no es en Heidegger el fracaso de una vida que ha querido fundamentarse sobre sí misma y por ello acaba desfundamentada, sino el fracaso de una vida radicalmente fracasada. En realidad, habría que decir que la vida es radical y esencial fracaso.

2.3. ¿Son los templos anímicos necesariamente excluyentes?

Creo que, con lo visto hasta aquí, la contraposición que habitualmente establecemos en nuestro análisis de las filosofías de Heidegger y Zubiri entre comprender y aprehensión primordial de realidad ha de ser complementada, e incluso resituada, a través de la contraposición entre angustia y fruición.

¿Por qué Zubiri y Heidegger se empeñan en desprestigiar las disposiciones afectivas de las que parten los demás con argumentos un tanto peregrinos? Para Heidegger, la fruición a la que se refiere Zubiri queda den-

tro de la comprensión caída, mientras que, para Zubiri, la angustia aparece como una radical desmoralización.

El error de Heidegger, y el de Zubiri, es seguir esperando, incluso pasando por la disposición afectiva, «la mejor comprensión de lo que es».

Mientras que, para Heidegger, lo más radical es accesible a través de la angustia, para Zubiri, la angustia distorsiona la realidad. Pero, ¿y si ambos accesos aportaran verdad? ¿Y si desde la facticidad no tiene sentido atenerse a una única perspectiva? ¿Y si son distintas vías de acceso a una misma realidad vivida?

He apuntado que la consideración de la serenidad en la etapa de madurez de la filosofía de Heidegger puede ayudar a matizar su posición. También en Zubiri podemos encontrar análisis de la angustia que moderan el radical rechazo que hemos analizado. Por ejemplo, en su prólogo a *Pascal* de 1940, manifiesta una consideración positiva de la angustia desde la perspectiva de la radicalidad filosófica de las disposiciones afectivas. Frente a la duda puramente intelectual cartesiana, ve cómo para Pascal ésta desemboca en una «rigurosa angustia» de la que logra sobreponerse, y encuentra, paradójicamente, dice Zubiri —y no tan paradójico si hubiera entendido bien la angustia heideggeriana—, «en el abismo del alma y del mundo, el punto de apoyo que le lanza a asirse a la verdad de la inteligencia y a una divinidad trascendente».⁶⁰ Como podemos ver, aquí la angustia no es algo paralizante, sino algo impelente hacia una percepción «original e indeformada» de la realidad del mundo y de la vida humana.

3. RECONSTRUCCIÓN DE LA MORAL DESDE SU RAÍZ O LUGAR ORIGINARIO

3.1. Para una moral del indigente

Ya en *Ser y tiempo*, la elección de sí mismo que permite la autenticidad está mucho más acá del sujeto soberano que se da su propia norma moral. Esta elección de sí mismo es una elección siempre desde un radical in-franqueable: el destino.

58. *Ibid.*, págs. 448 y 449.

59. *Ibid.*, pág. 449.

60. *Ibid.*, pág. 172.

La voz de la conciencia no es aquí la voz del deber incondicionado, sino la voz para la resolución que presupone la aceptación de una radical mancuera, de la finitud insuperable. La responsabilidad en la filosofía de Heidegger, y a la altura de *Ser y tiempo*, estaría ligada a la necesidad de asumirse uno en lo que es, haciéndose cargo así de una forma veraz de su ser. Asunción del destino y aptitud responsable no aparecen así enfrentadas, sino como dos realidades absolutamente interdependientes:

La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y llevan al *Dasein* a la simplicidad de su *destino* [Schicksal]. Con esta palabra designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.⁶¹

Desde esta perspectiva, la resolución aparece como una exigencia de finitud, de mantenerse fiel a la facticidad, como elemento crítico contra el dogmatismo y el absolutismo.⁶² Por ello, la resolución envuelve un atenerse a la situación de forma responsable:

En la resolución le va al *Dasein* su más propio poder-ser que, en cuanto arrojado, sólo puede proyectarse hacia determinadas posibilidades fácticas. El acto resolutorio no se sustrae a la «realidad», sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno. La determinación existencial del cada vez posible *Dasein* resuelto abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencial, hasta ahora pasado por alto, que nosotros llamamos *situación*.⁶³

Implantado en una situación determinada, cada «*Dasein* es cada vez su posibilidad»,⁶⁴ y en sus posibilidades puede ganarse a sí mismo o, contrariamente, perderse. Obviamente, esta doble posibilidad está referida, respectivamente, a la propiedad y a la impropiiedad. En lo que se refiere a la

61. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., págs. 383-384 (trad., págs. 399-400).

62. Cerezo, P., «De la existencia ética a la ética originaria», en VVAA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, op. cit., pág. 25 y sigs.

63. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 299 (trad., pág. 317).

64. *Ibid.*, pág. 42 (trad., pág. 68).

impropiiedad, «como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada *Dasein* de su responsabilidad». ⁶⁵ En realidad, se trata de una absoluta irresponsabilidad: puede hacerse cargo de todo porque no hay nadie que realmente responda. Sólo cuando se vuela del «uno» al «ser-sí-mismo propio», se podrá reparar aquella esencial falta de elección.⁶⁶

Es irresponsable, por lo demás, no sólo no tener en cuenta este estar situados radicalmente, sino también no comprender la nihilidad que le era inherente a todo proyectar en el sentido de dejar fuera otras posibilidades. La finitud que afecta al propio proyectar debe hacernos conscientes de la insuficiencia de todo ideal, es decir, de todo proyectar moral. Esta insuficiencia ontológica es condición de posibilidad del determinado proyectar óntico bien o mal. Es decir, ontológicamente, podemos hablar de una negatividad radical previa a todo bien o mal. No tener en cuenta esto lleva a proyecciones ideales ilusorias.

Podemos preguntarnos si este planteamiento no supone un sacrificio de la libertad. En los años posteriores a *Ser y tiempo* el tema de la libertad aparece recurrentemente. Así, en «¿Qué es metafísica?», cuando Heidegger está haciendo referencia a la experiencia de la trascendencia que supone la revelación de la nada que provoca la angustia, escribe lo siguiente:

Si en el fondo de su esencia el *Dasein* no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo. Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna.⁶⁷

Es decir, no es que el planteamiento heideggeriano anule la libertad, sino que ésta sólo puede ser adecuadamente pensada desde el mismo, es decir, desde la aceptación de la radical finitud de lo humano.

Heidegger ha encontrado una noción de libertad radical. Es una libertad que parece paradójica, porque nace en la experiencia misma del fundamento, cuando comúnmente pensamos la libertad como indetermi-

65. *Ibid.*, pág. 127 (trad., pág. 152).

66. *Ibid.*, pág. 268 (trad., pág. 288).

67. Heidegger, M., «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"», *Der Rückgang in den Grund der metaphysik*, en *Wegmarken*, op. cit., pág. 115 (trad., pág. 102).

nación y «especie privilegiada de causalidad». Desde aquí, lo más radical de la libertad no es poder-hacer, sino, al contrario, «ese dejar que reine un mundo, que proyecta arrojando más allá de lo ente». ⁶⁸ Sólo por esta libertad radical entendida como capacidad de mantenerse en lo abierto y dejar ser a lo ente, es posible la libertad a la que habitualmente hacemos referencia, o, como Heidegger dice:

Es a partir del modo como se presenta la esencia originaria de la verdad de donde surgen las decisiones simples y singulares de la historia. ⁶⁹

En la posterior crítica que Heidegger realiza al humanismo, no está rechazando cualquier defensa de la «dignidad humana», sino aquellas que no la sitúan a la suficiente altura, o, lo que es peor, utiliza valores humanistas para afianzar el sistema de dominio, para ocultar una voluntad de poder. Pensemos, por ejemplo, en lemas como aquel terriblemente actual de la «libertad duradera», con el que no se pretende otra cosa que afianzar el dominio occidental.

No debemos entender su crítica al humanismo como la asunción de un apatido escéptica respecto a lo humano, ya que, a juicio de Heidegger, «aquello que es digno de ser cuestionado no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y tiene que pensar». ⁷⁰ Lo que Heidegger pretende es arraigar el asunto en su verdad, en toda su profundidad, porque «las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre». ⁷¹ No se trata de renunciar a lo humano, sino de situarlo en la verdad de la existencia, en el claro del ser que escapa al humanismo. Y si no es capaz de ver esto, entonces es que, aun cuando se adornen con el prestigio de la «dignidad», verdaderamente, «las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica digni-

68. Heidegger, M., «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 164 (trad., «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, op. cit., pág. 141).

69. Heidegger, M., «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 191 (trad., pág. 162).

70. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 322 (trad., pág. 266).

71. *Ibid.*, pág. 330 (trad., págs. 271-272).

dad del hombre». ⁷² Por ello, Heidegger nos dice que no pretende un pensamiento inhumano, irracional, eliminador de la trascendencia y ateo. Lo que él rechaza es, precisamente, la manera de pensar que ve en su crítica al humanismo todo esto, aquel pensar para el que, «como en todo lo que se viene citando siempre se habla en contra de lo que la humanidad considera como excelso y sagrado [considera que] esta filosofía enseña un «nihilismo» irresponsable y destructivo. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien niega en todo lugar que lo verdaderamente ente se sitúe del lado de lo no-ente y con ello predique la mera nada como sentido de la realidad». ⁷³ Esta perspectiva rechaza todo lo que se sale de lo conocido y querido positivamente. Se dispone una parcela del saber aumentada al absoluto, de tal forma que todo lo que queda fuera queda reducido a nada, a pura negatividad. Desde una moral construida sobre una voluntad de poder que ha olvidado su punto de partida, todo se reduce a valor, y se considera que el ataque a esta reducción consiste en ir en contra de las cosas que se consideran valores, como la cultura o la dignidad humana. No se ve que es posible una perspectiva que, al romper con la noción de valor, instaure las cosas antes valoradas en su verdadera importancia, en su verdadera dignidad. ⁷⁴

A juicio de Heidegger, la instauración de lo humano en su verdadera dignidad pasa por una recuperación del sentido del *étimos* como «morada», o, como también dice él, de una «ética originaria». ⁷⁵ Ante el frenetismo de la pura voluntad de poder propio de la «era atómica», donde todo se reduce al hombre y a su capacidad de cálculo y planificación, ⁷⁶ se establece

72. *Ibid.*, pág. 331 (trad., pág. 272).

73. *Ibid.*, pág. 347 (trad., pág. 284).

74. Cf. Ferry, L., y Renault, A., *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, op. cit., págs. 94-95. Ferry y Renault consideran que si con Heidegger es inevitable la vuelta a un punto de vista ético, es necesario que previamente se le confiera un estatuto legítimo mínimo a la subjetividad. Con ello creo que están volviendo a hacer referencia a la necesidad de interrogarse por las condiciones de posibilidad de un discurso de valores tras la deconstrucción operada por Heidegger. Considero que, precisamente, Heidegger está minando acertadamente la posibilidad de tal punto de partida.

75. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 356 (trad., pág. 291).

76. Heidegger, M., *Identität und Differenz. Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988 (1ª ed. 1957), págs. 79-81.

un habitar sereno accesible a través del pensamiento «meditativo», que Heidegger define como aquel que «está atento a los lentos signos de lo que es incalculable y reconoce en ellos la llegada, imprevisible, de lo ineluctables»,⁷⁷ y accesible a los pensadores y los poetas, «guardianes de esa morada».⁷⁸ Pensar esencial o meditativo y pensar calculador constituyen dos tipos de pensar radicalmente contrapuestos. El hombre de hoy en día huye del pensar meditativo, hechizado, como está, por los medios de comunicación de masas. De hecho, el hombre actual se siente más cerca de estos medios que de su propia tradición, fenómeno que para Heidegger constituye hoy por hoy la principal razón de desarraigo. Por ello, la búsqueda de un *ēthos* a través del pensar meditativo es la búsqueda de arraigo. Heidegger se pregunta:

¿Hay todavía tierra natal de féculdas raíces sobre cuyo suelo pueda el hombre asentarse y tener así arraigo?⁷⁹

La imagen del hombre como pastor del ser rompe con la de *Ser y tiempo*, donde el *Dasein* desempeñaba un papel fundamental en la apertura de sentido. No es el *Dasein*, sino el ser mismo el que «le abre su claro al hombre en su proyecto extático».⁸⁰ Heidegger acaba con todo pensamiento del hombre como legislador del universo e intenta, al mismo tiempo, aumentar la dignidad de lo humano no en cuanto a un poder de autodeterminación, sino desde la humildad del pastor:

El hombre es porque ha sido arrojado, es decir, existe contra el arrojado del ser y, en esa medida, es más que el animal *rationalis* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad.⁸¹

77. Heidegger, M., «Nachwort zu «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 311 (trad., «Epílogo a ¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, op. cit., pág. 257).

78. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 313 (trad., pág. 259).

79. Heidegger, M., *Gelassenheit*, op. cit., pág. 17 (trad., pág. 20).

80. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 337 (trad., pág. 277).

81. *Ibid.*, pág. 342 (trad., pág. 281).

Esta ética originaria está pensada como respuesta a la «era atómica»,⁸² es decir, como crítica radical del pensamiento técnico. Pero, ¿no es irresponsable en un mundo tecnificado esta moral de corte pasivo? ¿No se exige una ética de la técnica más allá de este pasivo pastoreo que parece renunciar totalmente al mundo técnico?

La crítica heideggeriana a la técnica no debe entenderse como un rechazo absoluto del mundo técnico; sería necia e irresponsable tal actitud, porque la técnica es «indispensable».⁸³ Lo que Heidegger critica es esa actitud ciega ante la técnica que la considera como algo neutro y manejable.⁸⁴

Heidegger quiere hacernos ver que la técnica no es un instrumento, sino «un modo de salir de lo oculto»⁸⁵ y que puede entenderse como «una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada».⁸⁶ La naturaleza y el propio ser humano (hoy en día tenemos como muestra el auge de los «recursos humanos») se convierten en «existencias» (*Bestand*), en el sentido de mercancías, de lo que está ahí a nuestra disposición para ser utilizado en cualquier momento.⁸⁷ La naturaleza y la propia especie humana se transforman en un gran almacén. La idea de que la naturaleza es un almacén a nuestra disposición es algo que ha potenciado la visión técnica del mundo, no problemática mientras no se tomara conciencia de los límites ecológicos de nuestro planeta. En cambio, la reducción del ser humano a mera existencia es algo que ha permanecido oculto en el pensamiento técnico. De hecho, se creía que el desarrollo técnico conllevaría paralelamente un progreso moral al aumentar la independencia del hombre respecto al medio, pero lo cierto, dice Heidegger, es que el hombre de la era atómica se siente cada vez más indefenso y desconcertado. La técnica está cada vez menos al servicio del hombre, y el hombre cada vez más al servicio de la técnica.⁸⁸

82. Heidegger, M., *Identität und Differenz. Identidad y diferencia*, op. cit., págs. 78 y 79.

83. Heidegger, M., *Gelassenheit*, op. cit., pág. 24 (trad., pág. 26).

84. Heidegger, M., «Die Frage nach dem Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1954, págs. 10-11 (trad., Eustaquio Barjau, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pág. 10).

85. *Ibid.*, pág. 16 (trad., pág. 15).

86. *Ibid.*, pág. 18 (trad., pág. 17).

87. *Ibid.*, págs. 22-23 (trad., pág. 20).

88. Heidegger, M., *Gelassenheit*, op. cit., págs. 22-23 (trad., pág. 25).

El gran peligro radica en que la reducción del mundo a la «estructura de emplazamiento» (*Ge-stell*)⁸⁹ —que así es como define el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia técnica— ahuyenta cualquier otra forma de salir de lo oculto. Es decir, existe el peligro de que la reducción o vaciado de sentido propio de la estructura de emplazamiento acabe siendo irreversible, que el mundo en su totalidad acabe siendo reducido a su faceta de existencia disponible y que «al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial».⁹⁰

Que se pierda la posibilidad de alcanzar verdades más originarias no debe entenderse como una pérdida, digamos, teórica —aquello a lo que Heidegger se refiere está antes de toda distinción entre lo teórico y lo práctico—; perder la capacidad para verdades más esenciales es perder la posibilidad de un trato distinto con lo humano y con la naturaleza, porque es imposibilitar el acceso a la ética originaria que permite estos distintos tratos, ya que «si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *ēthos* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria».⁹¹

Por tanto, lo que solicita Heidegger no debe considerarse un ontologismo irresponsable, sino una petición radical de un cambio de rumbo que permita una mirada distinta al mundo. La petición heideggeriana del mantenimiento de la capacidad de permanecer atento a lo abierto más allá de la estructura de emplazamiento es una petición responsable: una posible alternativa a la soberbia del sujeto moderno con su ilusoria autodeterminación que acaba revirtiendo en un sometimiento servil al mundo técnico, en la progresiva devastación de una naturaleza reducida a existencia, en la total desacralización de lo real; en fin, en una cultura que ha perdido el sentido originario de la medida, la medida finita, mortal.

La alternativa es el pensamiento meditativo instaurado en la «serenidad». Esta serenidad conlleva un habitar atento, cuidadoso y responsable,

89. Heidegger, M., «Die Frage nach dem Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pág. 23 (trad., pág. 21).

90. *Ibid.*, pág. 32 (trad., pág. 30).

91. Heidegger, M., «Über den Humanismus», en *Wegmarken*, op. cit., pág. 356 (trad., pág. 29f).

frente a la frenética voluntad de poder que cree tener el mundo a su merced. Contra la absolutización del pensamiento técnico, el pensamiento destructivo miope para las exigencias y posibilidades del horizonte de sentido, Heidegger apuesta por un pensamiento sereno que nos proteja de esta miopía, que nos permita una nueva apertura al misterio y que, con ello, nos prometa un nuevo arraigo.

Aun cuando esta perspectiva supone, en esencia, una actitud de espera, no pensemos que se trata de una aceptación pasiva de la facticidad, sino de una espera esperanzada en la posibilidad de otro mundo, de otro posible comienzo. Su crítica a la técnica es, a la vez, un intento por mantener alternativas a la estructura de emplazamiento. Es por ello que en «La pregunta por la técnica» se hace eco del siguiente verso de Hölderlin:

Pero donde está el peligro, crece

También lo que salva.⁹²

Es decir, en la estructura de emplazamiento, Heidegger ve un grave peligro, pero no un destino insalvable. Como dirá en «El principio de identidad», y frente a las lecturas catastrofistas:

Pero aún menos debemos dejarnos llevar por la opinión de que el mundo técnico sea de tal manera que impida totalmente separarse de él mediante un salto. Esta opinión toma a lo actual, obsesionada por ello, como lo único real.⁹³

Aquí hay un margen a la actividad humana, una actividad entendida como cultivar, hacer de acuerdo al ser que permita superar la visión reductiva del mundo tecnificado. El destino hace referencia a la aceptación del acontecer de la verdad como principio de la acción humana, pero el hombre aparece como elemento indispensable en este acontecer, tiene responsabilidad en este acontecer. Esta noción de destino está más allá de la libre determinación, que se presenta como ilusoria, pero también de la fatalidad insuperable. El hombre es copartícipe de su destino, porque el destino

92. Heidegger, M., «Die Frage nach dem Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pág. 32 (trad., pág. 30).

93. Heidegger, M., *Identität und Differenz. Identität y diferencia*, op. cit., págs. 94 y 95.

al que hace referencia Heidegger no tiene un sentido óntico, sino ontológico.⁹⁴ Si pensamos en el mundo técnico, el destino no es este mundo, sino lo que lo ha posibilitado y que también podría posibilitar otro comienzo.

La superación ontológica del destino puede defraudar a aquellos que exigen del pensamiento filosófico la propuesta de posibilidades para la transformación del mundo. Pero tal perspectiva es precisamente incompatible con las propias exigencias del pensar metafísico. En todo caso, no se trata de un margen de libertad ilusorio que en absoluto pueda contrarrestar el poder de la categoría de destino. Para que la transformación social e histórica surta efecto, es preciso el cambio interior que muestre la necesidad de tal transformación en cada ser humano. Los gobiernos democráticos pueden seguir siendo hoy reticentes a ciertos cambios sistemáticos sólo porque en las mentes de los ciudadanos no se han producido con suficiente fuerza las nuevas formas de pensar que exigen tales cambios. Por ejemplo, la actitud de rechazo de Estados Unidos ante las propuestas de corte ecológico de la Cumbre de Kyoto sólo fue posible porque los ciudadanos estadounidenses no habían alcanzado aún el nivel esencial de pensamiento que ve la necesidad de tal cambio.

La concreta referencia al problema ecológico no es casual, porque considero que la ética originaria de Heidegger es especialmente sensible a él. En «Construir, habitar, pensar», ve que el sentido originario de *bauen* (construir), hace referencia al «habitar». De ahí las formas de la primera y segunda persona del singular del verbo *sein* (*bin* y *bist*). «Yo soy» equivale, por tanto, a «yo habito», y por ello, «el modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Bauen*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar».⁹⁵ El hombre sólo es habitando, construyendo. ¿Cómo podría Heidegger entonces rechazar la técnica sin más? ¿Cómo sería posible pensar la ética originaria heideggeriana como un pensar pasivo encerrado sobre sí mismo?

Este sentido del construir como habitar, esencial, queda normalmente oculto tras sus sentidos más conocidos. Por un lado, *bauen* hace referencia

a «abrigar» y «cuidar». Así, por ejemplo, cultivar en el sentido agrícola es un construir que «sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos».⁹⁶ Por otro lado, construir tiene el sentido, quizás el más inmediato al pensamiento corriente, de producir o «erigir».

El hecho de que hoy en día el construir con el sentido de cuidar haya quedado en el olvido se debe, a su vez, al ocultamiento de su sentido originario como habitar —que hace de construir un rasgo fundamental del ser humano—, ya que la esencia de habitar es, a su vez, cuidar, «mirar-por».⁹⁷ Entonces, desde este pensar desde el habitar, la defensa de una actitud radicalmente ecologista está servida:

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra —*retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no sólo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle a algo la entrada a su propia esencia. Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites.⁹⁸

El habitar al que se refiere Heidegger es, por tanto, una instancia pertinente para la propuesta de una ética ecológica que permita entender correctamente el construir, es decir, toda actuación del ser humano sobre la tierra. No se trata sólo de que la consideración del construir desde el habitar posibilite hacerse cargo del cuidado perdido, sino que también permita entender adecuadamente el construir como erigir no destructivo. Por ello, afirma Heidegger que «se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en lo que es digno de ser preguntado y de este modo quedaran como algo que es digno de ser pensado».⁹⁹

Desde aquí, se demuestra, por lo demás, que el pensar meditativo no se presenta como un pensamiento contra la técnica, ni siquiera como un pensamiento que la ignora, sino más bien como un pensamiento relacionado siempre con la técnica en tanto que momento insuperable del habitar:

94. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 385 (trad., pág. 401).

95. Heidegger, M., «Bauen, Wohnen, Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pág. 141 (trad., «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, op. cit., pág. 129. La importancia de este texto para el tema aquí tratado me fue sugerida por Ricardo Espinoza en una de sus siempre amenas e intensas conversaciones).

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*, pág. 143 (trad., págs. 130-131).

98. *Ibid.*, págs. 144-145 (trad., pág. 132).

99. *Ibid.*, pág. 156 (trad., pág. 141).

Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo Suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar.¹⁰⁰

Es normal que la exigencia moral más radical para Heidegger pase por una recuperación del *ēthos* originario.

Por último, y en otro orden de asuntos, tanto en la época de *Ser y tiempo* como en el pensamiento posterior, esta visión de lo humano tiene implicaciones fundamentales no sólo en referencia a la moralidad individual, sino también en el trato con el otro. El otro *Dasēin* no es ser a la mano, sino alguien con quien se co-está, y, por tanto, no nos ocupamos de él, «sino que es un objeto de *solicitudo*».¹⁰¹ Por lo demás, el co-estar tiene sus formas privilegiadas en la propiedad, con lo que ésta no apunta a una moralidad egoísta:

Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros son posibles modos de la solicitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio.¹⁰²

La propiedad implica una responsabilidad hacia el otro en tanto que otro *Dasēin*, responsabilidad que se traduce en solicitud, respeto e indulgencia.¹⁰³ Como vemos, todas ellas categorías construidas sobre el trasfondo de la finitud.

100. *Ibid.*

101. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 121 (trad., pág. 146).

102. *Ibid.*, pág. 121 (trad., pág. 146).

103. Cf. Régis, J., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 1970, págs. 125-126. «La existencia auténtica está siempre situada ante la muerte como próxima y comprende, por eso, en todo momento la vanidad absoluta de toda realización y la nada de todo cuanto puede ser como real» (pág. 125). «Libre para sus propias posibilidades, en cuanto están comprendidas en la posibilidad radical del ser-para-la-muerte, el *Dasēin* excluye el peligro de inmiscuirse en la manera propia que tienen los otros de comprender la existencia, y más aún el de obligarles a adoptar su propia concepción. *Acepta que el otro sea lo que él quiera ser*. El sentido auténtico de la muerte aísla seguramente; pero la existencia en común es también esencial al *Dasēin* y se funda sobre la posibilidad concedida a cada uno de llegar a ser su poder-ser como le parezca. Tal es la libertad ante la muerte, manifestada esencialmente por la angustia» (pág. 126).

3.2. Para una moral de la realización personal y social

Como para Heidegger, también para Zubiri, la moral ha de recuperar el sentido de habitar, de la morada, pero con matices propios que lanzan el problema moral por dimensiones inexploradas por Heidegger. El habitar o el estar en la realidad zubiriana está templado por la fruición. Por la fruición hemos visto que el hombre está implantado en la realidad y no arrojado al ser. Este punto de partida positivo tiene repercusiones para la cuestión moral: la experiencia positiva del fundamento en Zubiri permite pensar la realidad humana en términos de realización personal y la especie humana en cuanto realización histórica.

Que la religación en Zubiri está estrechamente ligada a la noción de persona se refleja en el hecho de que en sus exposiciones suelen ir de la mano. Cuando define a la persona como «relativo absoluto», el carácter de relativo está pensado desde los conceptos propios de la religación: «imposición» y «problematismo». La concreción siempre se presenta como una «imposición», y, además, una imposición que se vive «problemáticamente». «¿Qué voy a hacer de mí?», la pregunta que mejor resume la cuestión moral en Zubiri, es una pregunta a la que irremediablemente cada uno de nosotros se ve avocado impositiva y problemáticamente.

Implantado en la realidad, esta misma realidad me impone la realización de mi persona. La religación muestra la realidad final que constituye cada persona, su carácter ab-soluto. Pero, paradójicamente, cada uno de nosotros es un ab-soluto sólo porque se halla ligado a la realidad, fundado y apoyado en ella:

La realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona [...] Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona.¹⁰⁴

A juicio de Zubiri, el análisis radical de la religación muestra que la realidad puede ser pensada como fundamento de la persona humana en tres sentidos: ultimidad, posibilidad e impelencia.

En primer lugar, la realidad es aquello en lo que «últimamente» se apoyan todas mis acciones. Podrán variar las cosas en las que ejecuto mis

104. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, op. cit., págs. 81-82.

Óscar Barroso Fernández

acciones de una ocasión a otra, pero siempre tendrán que apoyarse en la realidad en cuanto tal; más lejos de allí no se puede ir.¹⁰⁵

En segundo lugar, la realidad es fundamento en cuanto «posibilitante»: hago mi vida eligiendo posibilidades, realizando proyectos, pero todas estas posibilidades lo son de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical de poder tener posibilidades; siento que sólo «desde» la realidad puedo hacer mi vida. Así, lo real en cuanto real queda siempre para mi vida como una «condición». La formalidad misma de realidad, en su trascendentalidad, se presenta como la cosa-sentido por excelencia. Al hacer el hombre su vida, podrán fallar muchas cosas, muchos sentidos, pero lo que nunca puede fallar, lo que el hombre no puede perder, si no quiere perder su propia vida, es el sentido de «la» realidad.¹⁰⁶ La realidad en cuanto tal es lo que es posibilitante. La existencia humana depende más que de posibilidades concretas de la posibilidad de la realidad en cuanto trascendental, de la realidad en tanto que Bien.

Por último, es la realidad la que me fuerza a situarme frente a ella como relativo absoluto, la que me obliga a dar una figura determinada a mi ser, a elaborar mis esbozos, mis ideas sobre mi propia realidad. Por ello, la realidad es fundamento «impelente»: es «por» la realidad por la que me configuro personalmente. Para Zubiri, el momento impelente era el nuclear de la religación. Consiste en un dominio que, en cuanto no cae en el momento de funcionalidad de la realidad —en cuanto no es causal—, sino de la realidad misma como «condición» de sentir la imposición por parte del hombre —siento el dominio del momento de realidad de la cosa real—, constituye un «poder»:

Realidad es «más» que las cosas reales, pero es «más» en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser «más» pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa real, en cada cosa real [...] Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*.¹⁰⁷

Así, es el poder de lo real lo que me obliga a hacerme persona, a buscar la realización de mi fin. Paradójicamente, es este apoderamiento el que me obliga a situarme frente a la realidad: sólo por mi ser-relativo alcanzo mi

ser-absoluto. «El hombre no sólo no es nada sin cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo.»¹⁰⁸ Frente a lo que pudiera parecer —una poderosidad que disminuiría el poder del hombre—, en la religación se encuentra la razón de la «liberación personal».¹⁰⁹

El otro momento de la religación con importancia capital para la cuestión moral es el problematismo de lo real. Aunque el hombre está instalado y religado a la realidad, y por ella concreta su absoluto, esta concreción no está dada aporriáticamente, sino que supone un esfuerzo personal, porque la realidad muestra la forma de un «enigma».¹¹⁰ Aquí encontramos la razón profunda de la «inquietud» de la vida, del no saber muy bien cómo ser absoluto: estoy implantado, religado a lo real, pero no «quiescentemente»; no simplemente estoy ahí, sino que estoy de una manera «inquieta». La realidad nos pone irremediablemente en movimiento hacia nuestra realización, hacia nuestro fin, pero tal realidad no nos ofrece el fin, sino que sólo nos lo muestra enigmáticamente. Y es resultado del esfuerzo humano el posible encuentro de las respuestas a las preguntas más radicales sobre el sentido y el fin de mi vida: «¿qué va a ser de mí?» y «¿qué voy a hacer de mí?».¹¹¹

108. *Ibid.*, pág. 92.

109. Como en Heidegger, en el análisis de la libertad, Zubiri busca una raíz en la facticidad para su comprensión, pero no se trata de una libertad desde la nada, sino desde la religación —una vez más, Zubiri da la vuelta al planteamiento heideggeriano. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 445. La libertad entendida desde la religación es, como la libertad entendida desde la nada en Heidegger, previa a la libertad en sentido negativo (libertad de) y positivo (libertad para): «lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser *libre*», *ibid.*, pág. 446. Podemos sentir los ecos de la filosofía de Heidegger, junto a la experiencia zubiriana de la facticidad no como nihilidad, sino como radical fundamentación: «como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, en la religación [...] La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentación de su ser. No hay "libertad" sin "fundamento", *ibid.* Zubiri remarca claramente las diferentes consecuencias que este planteamiento tiene respecto al heideggeriano: «sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación», *ibid.* En cambio, la libertad desde el fundamento es una libertad para la realización personal.

110. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, op. cit., pág. 98.

111. *Ibid.*, pág. 100.

105. Zubiri, X., *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 228.

106. *Ibid.*

107. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, op. cit., pág. 87.

A juicio de Zubiri, y en clara referencia a Heidegger, sólo por esta constitutiva inquietud, luego puedo encontrarme situacionalmente «arrojado». Porque la inquietud se puede vivir de muchas formas:

El hombre puede deslizarse sobre esta interrogación, pero el *deslizamiento* es justo un modo de vivir la inquietud. En el otro extremo, la inquietud puede ser *angustia*. Esta angustia no sería posible si el hombre no fuera inquietud en su propia realidad. Solamente en la medida en que el hombre es inquieto puede verse invadido por la angustia. Hay otra manera de vivir la inquietud: la *preocupación*. Claro está, no es forzoso que el hombre esté preocupado en toda acción: si así fuera, no se podría vivir. Pero no se puede estar preocupado sino siendo inquieto. Por esto hay una forma más elemental pero inexorable de vivir la inquietud, no es preocupación sino *ocupación*. El hombre está ocupado en hacerse persona. Y esto, repito, es inextinguible en toda acción humana.¹¹²

En fin, religado al enigma de la realidad, me encuentro lanzado a la búsqueda de aquellas posibilidades «apropiadas», es decir, que realicen mi personalidad, que me conduzcan a mi fin. Religado a la realidad, mi vida se presenta como «una misión y un destino».¹¹³

La religación no es sólo imprescindible para el fundamento de la moral en cuanto que es su fuente, sino que también es la puerta de entrada de toda posible «crítica», porque la forma en que el hombre vive la religación no pende sólo de la condición impositiva y enigmática de la realidad, sino también de lo que Zubiri ha llamado «voz de la conciencia»,¹¹⁴ una voz que, de alguna forma, me guía en mi realización; me orienta, aun- que no me resuelva todos los problemas de la realización. Se trata de una voz que sale del fondo de mi persona, de mi carácter de absoluto relativo, y me dicta esquemáticamente elementos de mi realización. Pero aunque sólo es un dictado esquemático, incompleto, «la voz de la conciencia dicta de un modo inapelable e irrefragable».¹¹⁵ Esta voz no es algo extraño, algo místico o trascendente, sino una forma de intelección sentiente, es decir, una forma de actualizar la realidad como «de suyo». Según cada sentido,

tenemos una forma de aprehender lo real: por la vista, la cosa se presenta como *éidos*; por el tacto, como «presencia»... y por el oído como «noticia»: «el oído remite a lo que suena».¹¹⁶ Entonces, la «voz de la conciencia» no es una metáfora, sino la manera de captar el dictado de la realidad precisamente por la posibilidad que tenemos de aprehender la realidad como noticia:

La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.¹¹⁷

Que esta voz suene no es una opción: la voz la oye todo hombre por el hecho de estar religado a la realidad. Lo que es una opción, una obligación moral, es obedecer esta voz. El inmoral no es que no oiga la voz, es que no la obedece, rompe con la obligación:

Pensar que el tener una conciencia moral es a su vez un acto de moralidad es el mismo error que cometieron todos los idealistas alemanes cuando creían que conocerse a sí mismo es emitir un juicio segundo sobre un juicio primero, y así hasta el infinito. La relación del hombre con su conciencia intelectual no es lógica, sino que es física. Pues bien, la conexión de ese hombre con su conciencia no es una obligación moral; es una religación.¹¹⁸

Podemos concluir que, para Zubiri, «como fundamento de la moral está la condición del hombre como realidad abierta, como realidad final, como personabilidad religada».¹¹⁹ Esta fundamentalidad puede entenderse al menos de dos formas distintas: en primer lugar, es el fundamento en cuanto es lo que nos lanza al esbozar moral, a la construcción de las distintas formas morales como intentos de explicación del enigma de la realidad. En segundo lugar, porque en la religación a la realidad descubrimos elementos presentes en toda moral que bajo la «voz de la conciencia» constituyen una especie de «sistema de referencia» de este esbozar.

116. *Ibid.*, pág. 104.

117. *Ibid.*

118. Zubiri, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993, pág. 54.

119. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pág. 435.

112. *Ibid.*, págs. 100-101.

113. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 427.

114. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, op. cit., págs. 101-104.

115. *Ibid.*, pág. 102.

Empecemos por este segundo aspecto. ¿Cuáles son los elementos que constituyen este sistema de referencia y que, por tanto, siguen posibilitando un planteamiento crítico, fundamentador?¹²⁰

Diego Gracia¹²¹ ha visto que el sistema de referencia moral está constituido por la realidad buena —lo trascendentalmente bueno a nivel de la meta volición de lo real y aquello a lo que esto nos lanza: lo bueno distinto de lo malo a nivel del *logos* moral— y la propia realidad del hombre en cuanto moral. La razón construye la moral concreta, pero esta moral ha de superar la prueba de la universalización: nuestros esbozos morales tienen que respetar la realidad en cuanto moral y, fundamentalmente, la propia sustantividad humana. La universalización exigida, por ahora, en el terreno de la moral hace referencia a la necesidad de que todo sistema moral respete el sistema de referencia del que esta razón moral parte. Con respecto a esto concluye Gracia:

Una universalización que debe aplicarse a los datos previamente apprehendidos como morales por el hombre, a saber, la realidad, la vida y el propio ser humano. El sistema de referencia de la razón moral consiste, pues, en el respeto formal a la realidad, a la vida y al ser humano.¹²²

Por los dos primeros, debemos respeto a la realidad y a la vida en su conjunto. Por el último, debemos respeto a cada uno de los seres humanos. Este respeto escapa a todo relativismo, es una exigencia universal desde la que nuestra razón moral tiene que elaborar su moral concreta.

En el sistema de referencia aparece la persona, que se nos presenta como realidad absoluta y final, y, por tanto, digna de respeto en sentido transhistórico y trascendental. Los esbozos racionales tratan de desarrollar este contenido formal.

Así, como fundamentos fenomenológicos para una posible fundamentación de la moral con base en Zubiri, nos aparece la realidad como trascendentalmente buena, con el sentido que esto tiene en Zubiri: no estamos haciendo del *bonum* una idea transmundana, sino que el *bonum* como

trascendental hace referencia a la «condición» en la que las cosas reales quedan, en tanto que reales, con respecto al hombre: donde lo real en tanto que real —la realidad trascendental— se constituye en bien en tanto que bien para el hombre —*bonum* trascendental—, en cuanto éste descubre, en la experiencia de la religación, que no puede existir desligado de la realidad que lo fundamenta. Pero en la aprehensión de realidad se actualiza, junto al de suyo, la suidad, y por esta actualización aparece en el sistema de referencia una realidad «a la que se debe» prerracionalmente: la «persona». La suidad no es una construcción racional, sino algo que se nos da en la aprehensión, algo que se nos impone incuestionablemente y de lo que tenemos verdad real.

Y no sólo mi suidad, mi carácter personal, sino que también el carácter personal de los otros me está de alguna forma dado. El tratamiento que Zubiri hace de la intersubjetividad así lo demuestra.¹²³ La persona no está constituida sólo por la suidad, sino también por el hecho de ser un relativo absoluto. Y esto abre la puerta a la posibilidad de hacer referencia a los otros en tanto que personas. Si para Zubiri la forma de realidad —suidad— hace referencia a lo que la persona es de puertas adentro, es decir, en su interioridad, el modo de realidad, en cambio, define la forma en que esta interioridad se «expresa» en la respectividad mundanal.

Desde el punto de vista de la reconstrucción de un planteamiento crítico, que siga posibilitando cierto poder fundamentador en el ámbito moral, es interesante ver cómo el análisis de la estructura moral permite a la filosofía zubiriana integrar la búsqueda de la felicidad dentro del orden de fundamentación como un momento esencial. Utilizando la distinción zubiriana entre formalidad de realidad y contenido talitativo: la felicidad aparece como un carácter formal de la realidad humana a la que ésta se halla irresolublemente ligada. Así, en el nivel primordial, la felicidad no hace referencia a determinados contenidos, sino a un carácter formal dado en aprehensión primordial de realidad. A este nivel formal la felicidad no prescribe nada, pero se constituye como algo que los esbozos morales no pueden ignorar, de lo que tienen que partir dotándolo de contenidos y no permitiendo su ingreso en el terreno de lo meramente

120. En el tratamiento de esta cuestión expondré sólo esquemáticamente el asunto. En mi libro pendiente de publicación, *La realidad humana. Antropología y filosofía moral en Zubiri*, he tratado detenidamente la cuestión.

121. Cf. Gracia, D., «Introducción», en *Ética y estética en X. Zubiri*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 16.

122. *Ibid.*, págs. 16-17.

123. Cf. mi trabajo «El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri», en Nicolás J. A. y Barroso, Ó., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, págs. 569-584.

te subjetivo. Desde esta perspectiva, Gracia formula el siguiente imperativo:

Obra de tal forma que te apropiés las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección.¹²⁴

Y al ser la realidad personal una forma y un modo de realidad, una función trascendental, la felicidad de la que hablamos no es una felicidad subjetiva, sino que la felicidad, la *perfectio* como formalidad, comprende a todas las personas, a la Humanidad en su conjunto. Encontramos así en el sistema de referencia un deber formal, un imperativo que ordena considerar a la Humanidad como fin y no como medio, a buscar su perfección y realización en su conjunto.

En conclusión, en el concepto de persona hemos encontrado un elemento de universalidad que tiene que ver con el respeto de la dignidad humana y de sus posibilidades de autorrealización. Ahora bien, hay distintas morales que procuran este respeto, y dentro de estas morales se puede dar un progreso, un desarrollo, ya no entendido como la consecución del respeto de los mínimos, sino como un camino hacia la realización de las máximas posibilidades de perfección de las que es capaz la especie humana en cada momento determinado de su historia. Una praxis liberadora que procure este progreso tiene que ser posible desde la consideración de que la construcción de la idea de hombre es un esbozo racional como el que más: si el hombre esboza para encontrar la realidad, en este esbozo moral lo que pretende es encontrar su propia realidad. En este especial caso, cuando halla la verdad, se encuentra a sí mismo. Ahora bien, como la verdad hallada a través del esbozo se convierte en propiedad apropiada, su propia idea de sí queda naturalizada como parte de su realidad. Así, el hombre va forjando, por su razón, su propia realidad. Tiene la posibilidad de ir reformando, para bien o para mal, su propia realidad conforme anda el camino hacia una verdad cada vez más honda de ella.

Recogiendo ahora la primera noción de fundamento de la que, decíamos, nos permite hacernos cargo la religación, Zubiri ha recuperado, más allá de Heidegger, la faceta de la realidad humana como «actor» de su vida. La realidad me impele inexorablemente a realizarme, pero no me

dice nunca cuál es la forma concreta de tal realización. Aunque la realidad me dicte ciertos elementos imprescindibles para la configuración a través de la voz de la conciencia, lo cierto es que el fundamento se presenta como problema, y, con ello, la realización es constitutiva inquietud. La realización es siempre tener que realizarse desde una situación concreta —por ello soy actor de mi vida—, pero no saber muy bien cómo —y por ello soy autor de la misma. Como dice Zubiri:

Este «estar llevado por unas situaciones» no es una tensión extrínseca que tirase de mí como lo pudiera hacer un resorte, porque las situaciones pertenecen intrínsecamente a la vida. Ni es una mera aventura, la aventura del hombre que quiere evadirse de su vida real en un proyecto nuevo. Es la forma que el mí tiene de estar en situación. Y esta forma es constitutiva inquietud.¹²⁵

Como hemos visto, la inquietud me lanza a una pregunta inexorable y apertura de todo esbozo moral: ¿qué voy a hacer de mí? Con ello, la responsabilidad es entendida desde el punto de vista de la realización personal y social:

El hombre, al responder a la situación, traza la figura de su felicidad. Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad.¹²⁶

Por ello, «resulta responsable de su propia felicidad».¹²⁷

Por tanto, la responsabilidad aparece ligada en Zubiri a la modulación de la figura personal y la capacitación histórica a través de la apropiación de ideales.

La búsqueda de la felicidad se convierte en proyecto personal del individuo y proyecto histórico de la especie. La filosofía de Zubiri aparece así como una vacuna contra las filosofías presentistas del desencanto, es decir, contra aquellas filosofías que han renunciado completamente a los planteamientos que siguen dando cabida a los ideales y las utopías, y desde las que resulta prácticamente imposible pensar en términos de una praxis liberadora de la especie humana.

125. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pág. 619.

126. *Ibid.*, pág. 416.

127. *Ibid.*, pág. 417.

124. Gracia, D., *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989, pág. 489.

Tanto la realización personal como la liberación de la especie son res-ponsabilidad del ser humano, porque tanto una como la otra son constituti-vamente abiertas. Con los recursos que le han sido dados, con el sistema de posibilidades disponibles, es la persona la que labra su futuro a través de su biografía, y la especie a través de la historia:

En la tradición se nos entrega [...] un modo de estar en la realidad, en el cual se apoya el que lo recibe, sea para admitirlo, sea para modificarlo, sea para rechazarlo: es el momento continuante y progresiente de la tradición [...] el modo recibido de estar en la realidad me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella.¹²⁸

Encontramos, con ello, un realismo proyectante y liberador que intenta compatibilizar lo factible y lo deseable. La filosofía zubiriana exige en este punto una apertura al futuro, pero sólo como una praxis concreta sobre el presente y sabiéndose asentada en un proceso histórico que la posibilita.

Esto significa que el esbozo moral, además de ser fundamentado y jus-tificado en el sistema de referencia, ha de ser probado racionalmente, lle-vado al terreno de la «experiencia moral.» Nuestro esbozo moral es limi-tado; por ello, debe ser sometido continuamente a la experiencia moral que ratifique su verdad. Se trata de una búsqueda —la de nuestra propia perfección y felicidad— ilimitada, donde, desde lo previamente aprehendi-do como sistema de referencia, caminamos proyectando nuestros esbozos y buscando la respuesta de la realidad, buscando una verdad racional mo-ral. Con el material obtenido con la fundamentación del esbozo por el sis-tema de referencia, debemos dar un paso más para entrar en el terreno de la experiencia moral. Ésta, obviamente, no es la experiencia propia de la actividad científico-técnica (experimentación). La experiencia moral tiene la forma de la «compensación» —entre personas— y la «conformación» —la experiencia que adquiere una persona o una sociedad a lo largo de su decurso. En la confrontación experiencial no «justificamos» el esbozo —la justificación es el resultado de la confrontación del esbozo con el sistema de referencia—, sino que buscamos su «verdad» a través del intento de res-puesta de los siguientes interrogantes: ¿son apropiables las posibilidades que

nuestro esbozo moral propone?, ¿pueden ser nuestra propia vida y nuestra concreta sociedad conformadas a lo esbozado? Se trata de ver si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado tiene la socie-dad son o no «desarrollo» de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. Así, si no es posible desarrollar una moralidad que suponga un desarrollo de esta idea, entonces esta idea de hombre entra en «crisis». Hay una verdad moral comprobable: ¿nuestra sociedad permite seguir desarro-llando nuestra idea del hombre? Si no es así, nuestra idea de hombre tendrá que ser sustituida por otra. En la experiencia moral buscamos la adecuación de nuestro esbozo con la situación concreta en la que nos encontramos. De la posibilidad de esta adecuación depende la verdad de nuestro esbozo:

Se trata de una adecuación entre la situación concreta del hombre dentro de una sociedad, y la idea del hombre dentro de ella. Esa adecuación o inadecuación es real. El problema de la moral dentro de una sociedad no es un problema especulativo de ideas morales, sino de verdad real y efectivamen-te moral.¹²⁹

Pero la comprobación de la verdad racional del esbozo moral no se agota con este intento de adecuación entre el esbozo y una situación social de-terminada, sino que el esbozo tiene que ser sometido a una comprobación que podríamos llamar universalizadora: se trata de ver en qué medida la idea de hombre que tiene mi sociedad recoge las posibilidades de perfec-ción disponibles para la especie humana en determinado momento de la historia; de ver si nuestro esbozo moral es congruente con la concreta posibilidad humana; de ver, en fin, si nuestra idea de hombre maximiza la capacidad de perfectividad de la realidad humana:

Una vez más estamos en el problema de la verdad moral del hombre, pero aquí muchísimo más grave, porque no se trata de una verdad moral, uno de cuyos términos fuera mi situación concreta y el otro una idea determinada del hombre, sino que se trata de la idea del hombre por un lado y, por el otro, de las posibilidades de perfección que pueda haber en el hombre de-terminadamente [...]. De ahí que, de una manera más grave y radical que en el caso de la sociedad concreta, es menester decir que los cambios en la

129. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pág. 427.

128. Marquín, G., (ed.), «La dimensión histórica del ser humano», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, USTA, 1982, pág. 145.

idea de la perfectividad humana [...] no son otra cosa sino el hacer ver en cada situación concreta las posibilidades que efectivamente y fecundamente dimanan de esa condición unitaria y radical por la que el hombre es una sustantividad abierta.¹³⁰

En situación de confrontación entre distintos esbozos morales, la razón no es impotente, sino que en principio debe haber la posibilidad de elegir entre estas distintas ideas de moralidad a través de un tanteo racional, experiencial. Experiencialmente, el hombre debe poder tantear qué tipo de perfección le es accesible al relacionar la idea que tiene del hombre y las posibilidades de perfección que hay en su situación socio-histórica. El esbozo será, entonces, tanto mejor cuanto más capacidad tenga de acoger en su seno las posibilidades de perfección que nuestra experiencia concreta nos va mostrando y, en segundo lugar, cuanto más plural sea, es decir, cuando desde él sean viables más procesos distintos de personalización, cuanto más pluralidad sea capaz de asumir.

En esta perspectiva de lo humano desde sus poderes realizativos, ¿dónde queda el problema moral de la técnica y el peligro que conlleva? Lo primero que hay que decir es que la técnica constituye, para Zubiri, una unidad irresoluble con el saber. Precisamente, y apoyando nuestra tesis de la unidad radical de intelección, volición y sentimiento, más allá del intelectualismo criticado, es la cooriginaridad del momento intelectual y volitivo la que funda la unidad de saber y técnica; como la respuesta es momento constitutivo del sentir, este sentir es «perceptivo-motor».¹³¹ Hacerse cargo de la realidad es, a la vez, «percipiente y motriz» —y afectivo, añadiría yo. Por ello, todo saber constituye una modificación de la realidad, y, por ello, «domino», en cierta forma, esta realidad.

El hacer humano es, así, fuente de realidad, invención; no un hacer adaptado al universo, sino justo lo contrario, un modificar el universo para adaptarlo a mi propia realidad; no un hacer enclausado a las situaciones determinadas que se me presentan, sino un hacer constitutivamente abierto a la realidad. En conclusión, la técnica manifiesta la unidad intrínseca humana entre el saber y el hacer, ya que el enfrentamiento del hombre con la realidad impide el desgajamiento entre saber y modificar, y, por tanto, el

130. *Ibid.*, pág. 431.

131. *Ibid.*, pág. 339.

saber está cargado de modificación y el modificar de saber, transformándose en un «modificar inventivo»:

*La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre realidades. Y por esto el hombre no es ni Homo sapiens ni Homo faber, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no sólo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente.*¹³²

La técnica muestra, a juicio de Zubiri, el «dominio» del hombre sobre la realidad. Pero cuidado, no podemos olvidar que el hombre se halla últimamente religado a esta realidad y que ella tiene un poder sobre el hombre. Nuestro dominio sobre la realidad tiene que ser siempre un hacerse cargo de ésta y de las consecuencias de nuestra intervención técnica sobre ella. El dominio sobre la realidad no puede endiosarnos: no podemos olvidar que este dominio es producto de «hacerse cargo de la situación» para seguir viviendo, por lo que este dominio tiene que producirse de forma viable. No sólo por el peligro de que nuestro afán de dominio pueda llevar a la destrucción de la naturaleza, sino también por la posibilidad de que este dominio se extienda o alcance a otros hombres.

Visto lo visto en Heidegger, la posición de Zubiri con respecto a la técnica puede tener aires de un apologismo del dominio del hombre sobre la naturaleza, y dadas las connotaciones negativas que un dominio tal parece habernos mostrado en nuestro presente histórico, puede llegar incluso a tachar a Zubiri de irresponsable intelectual. Creo que esto sería exagerado. Aunque posiblemente Zubiri peca algo de optimismo, y no parece tener en cuenta algunas contradicciones intrínsecas al pensamiento técnico, su análisis puede verse como un intento por superar una visión negativa extrema y desmesurada de la técnica en su tendencia deshumanizadora a través de su arraigo dimensional en el ser humano. En fin, una conceptualización que haga justicia a la técnica debe rechazar tanto la visión deshumanizada y pesimista de ésta como aquella que la absolutiza perdiendo la capacidad de inscribir en una realidad que la sobrepeasa. La técnica, repito, no puede dejar de contar con la realidad a la que se halla religado el hombre. El zubiriano «saber estar en la realidad» incluye ambas dimensiones: la necesidad que el hombre tiene de saber la realidad para dominarla y, en este dominio, realizar—se, y la necesidad de que tal dominio parta de hacerse cargo de la realidad.

132. *Ibid.*, pág. 341.

CONCLUSIÓN

El objetivo del presente trabajo no era yuxtaponer dos concepciones de lo moral a raíz de dos metafísicas distintas, sino ver cómo ambas se complementan. Teniendo en cuenta que, con Heidegger, he considerado las disposiciones afectivas como elementos fundamentales para la investigación filosófica, la posible complementación depende, a su vez, de la consideración no escindida de las disposiciones afectivas de las que parten ambos filósofos.

Si aceptamos que las disposiciones afectivas son elementos constituyentes de la metafísica, no tiene mucho sentido preguntarse cuál de ellas ofrece una visión más radical de la realidad. Habrá que aceptar más bien que una misma realidad aporta distintos aspectos dependiendo de la disposición afectiva de la que se trata. No se trata de un subjetivismo: es la realidad misma la que se da, y se da, en su nivel radical, atravesada por las disposiciones afectivas.

Por otro lado, si bien es cierto que la oposición entre la angustia heideggeriana y la fruición zubiriana es radical, también lo es que el pensar desde la serenidad propio del Heidegger maduro, el pensar a la búsqueda de un nuevo arraigo, permite superar esta primera oposición. No digo que serenidad y fruición sean la misma cosa, sino que permiten la complementación a la que apunto: la complementación filosófica, y con ella la moral. La línea heideggeriana que va de la angustia a la serenidad piensa al ser humano en su radical finitud y nihilidad, mientras que la línea zubiriana de la fruición permite pensar lo humano en sus poderes realizativos. No es de extrañar: la fruición me impele a actuar, mientras que la serenidad es extremadamente sensible a la escucha. La fruición da lugar a una filosofía de la identidad, atenta a las rupturas. La permanencia en la diferencia la paraliza, pero abre la mirada. La permanencia en la identidad posibilita la actuación, pero oculta detalles importantes. Si las disposiciones afectivas son complementarias, entonces lo interesante es que cada una de ellas permita prestar atención a elementos fundamentales que parecen haber quedado un tanto velados en la otra.

Si desde un punto de vista filosófico general, la complementación de las disposiciones afectivas parece lo más adecuado, desde el punto de vista de la moral en particular, dicha complementación resulta necesaria. El

empuje del comportamiento moral radica, a veces, en sentimientos sufrimientos, que crean lazos de solidaridad a partir de dicho sufrimiento, a partir de, por ejemplo, la carnalidad violentada. Otras veces, en cambio, este empuje nace de fuentes realizativas, lo que da lugar a proyectos de emancipación, a ideales de realización y superación de las contradicciones injustas, es decir, eliminables. Por ello, ambas dimensiones de la moralidad han de estar presentes en una moral situada, serena, sufriente, pero que a la vez no ha renunciado a los ideales, a la posibilidad de la intervención humana que permita aminorar este sufrimiento.

Uno y otro empuje nacen de la realidad dada a través de las disposiciones afectivas. Antes de todo comportamiento bueno o malo, la realidad muestra su cara como nulidad o como fuente de posibilitación dependiendo de las disposiciones. ¿Es más radical el Bien (posibilitación) o el Mal (nulidad)? Siempre depende de las disposiciones afectivas.

El análisis del ser humano en su nihilidad constitutiva aporta elementos fundamentales para la comprensión de la limitación, la pluralidad, incluso la contradicción, de todo hacer humano. Por ejemplo, la noción de culpa nos hace patente, como hemos visto, la finitud de todo proyectar humano, y, por tanto, las contradicciones insuperables que lo constituyen, independientes de la calidad del proyectar mismo. Por ello, la responsabilidad aparece en Heidegger ligada a la necesidad de atenerse a la situación y la comprensión de la nihilidad de todo proyectar, que siempre deja fuera posibilidades esenciales. La radical finitud del ser humano posibilita también pensar a un nivel radical su constitutiva dignidad, no fundada sobre valores reconstruidos y en litigio; la finitud, frente a todo valor, es fatalmente universal, y es posible crear lazos solidarios desde esta finitud, por lo que no hay mayor unidad que la del sufrimiento; no hay nada más fácil de compartir que el sufrimiento.

Pero el propio Heidegger ha ido más allá: la captación de la realidad sufriente es complementada por una moral del arraigo al pasar, su filosofía, de la angustia a la serenidad. Frente a una ética del sufrimiento, otra del amor, una ética originaria que radicaliza el sentido de una moral situada al mismo tiempo que permite pensar en el arraigo —frente al desmesurado desarraigo angustiado que, como decía Zubiri, puede quebrar toda posibilidad moral. Además, la serenidad —una vez derrumbada la visión puramente valorativa de lo humano, una vez desenmascarada la radical finitud— hace posible un pensar constructivo arraigante alternativo al propio

de la dominación técnica, un trato con lo humano y con la propia naturaleza que recupere el sentido de la «medida». Desde el punto de vista de la «crítica», sin duda Heidegger abre las puertas a un pensamiento que permita responder a la sociedad sobre dominio técnico. Pero tal crítica apunta sólo a un cambio interior sin mediación social e histórica. Precisamente, una profundización en la idea de crítica y esta mediación son los elementos que Zubiri puede aportar a esta perspectiva.

Aunque el pensar desde la serenidad es un pensar crítico, lo cierto es que no parece estar a la altura de las circunstancias. La cada vez mayor atención a la apertura de sentido es al mismo tiempo una mayor distancia respecto de las instancias críticas y con ello de cualquier posibilidad de realización de la especie. Es decir, desde la filosofía de Heidegger, podemos arribar a instancias morales que cumplen con la responsabilidad de estar abiertos a los sentidos que nuestro mundo acelerado sepulta, éticas que permiten una mayor atención a la sustracción, pero no con la responsabilidad de realización de la especie y que presupone la posibilidad de la crítica, de toma de distancia respecto a situaciones o manifestaciones de dudosa legitimidad. Como ha visto Safranski, con Heidegger pareciera como si todos los gatos fueran pardos.¹³³ Encerrarse en el pensamiento del ser puede llevar a aptitudes irresponsables. Por ejemplo, aunque se puede afirmar que Heidegger llegó a manifestar un rechazo por el nazismo, se ve incapacitado para ver su esencial maldad al situarlo como una más de las formas de manipulación de la Edad Moderna, equiparado, con ello, con la misma democracia. Tampoco desde el pensamiento de la autenticidad parece resoluble esta aporía. Aquí el sí-mismo-propio parece asumir el lugar de Dios, y todo lo que no sea vivir en el solipsismo de la autenticidad es caer en el Uno. Pero con este endiosamiento del *Dasein*, Heidegger parece renunciar, como viera Arendt, al suelo de lo humano, y todo lo humano es nivelado a una misma negatividad. Por ello, Buber no ha dudado en afirmar que «la culpabilidad primordial es ese quedarse-uno-en-sí».¹³⁴

La filosofía de Zubiri, en cambio, presta atención a esta responsabilidad. En primer lugar, su filosofía constituye en sí misma un pensamiento

crítico, es decir, con poderes de fundamentación para el comportamiento moral. Lo hemos visto en el último apartado. En segundo lugar, va más allá de una moral que demanda el cambio interior, ya que tiene cuenta las mediaciones sociales e históricas. El hombre, en la historia, posibilita un poder que se realiza a través de una opción. Tiene la capacidad de elegir entre las posibilidades que ha heredado, y con ello, posibilitar u obtener proyectos de realización y liberación. La tradición no es mera recepción, sino que es sobre todo proyección. La tradición responde a una exigencia intrínseca del ser humano de abrirse al futuro desde cierta base en la que apoyarse. Y esta forma de abrirse al futuro no es meramente repetitiva, sino que constituye un empuje hacia delante —momento pro-grediente—, mediante la elaboración y la reapropiación de lo tradicional —momento continuante. En fin, el análisis del ser humano desde el punto de vista de sus poderes de realización permite seguir pensando en la capacidad del hombre para construir su presente mirando hacia el futuro, transformando responsablemente el mundo; permite seguir pensando en la idea de progreso.

Por otro lado, y a favor de Heidegger, aun cuando la filosofía de Zubiri también ha estado atenta al *ēthos* de la espera, ha perdido elementos fundamentales, aquellos que donan la experiencia de la radical finitud que sólo es alcanzable a través del descubrimiento de la desfundamentación. Fijémonos de nuevo en las experiencias ontológicas de lo real desde el punto de vista moral. Para Zubiri se trata de un *bonum* trascendental; la realidad como fuente de apropiación es condición de posibilidad de todo bien o mal determinado. En cambio, para Heidegger, es una negatividad ontológica radical previa a todo bien y todo mal moral. Como ha visto Safranski, «al que siente angustia, el mundo ya no puede ofrecerle nada».¹³⁵ Se produce una fractura entre el hombre y el mundo.

El carácter de *bonum* oculta a veces a Zubiri esta mancuada esencial de todo proyectar, lo que le lleva a afirmaciones en torno al ideal difícilmente sostenibles. Aun cuando Zubiri cuenta con el hecho de que la realización de los ideales es responsabilidad humana, no ve en su justa medida los límites inherentes de toda realización. Los ideales se siguen pensando en términos de proyecciones plenarias. Es decir, se trata de ideales de

133. Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 364 y sigs.

134. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, pág. 91.

135. Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, op. cit., pág. 188.

plenitud humana que no cuentan con la finitud del ser humano. Como ejemplo:

Nadie podrá sentirse desasido de la idea de que el hombre podrá o no haber dado con una forma de perfección que pueda alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia, pero que, en alguna medida y en alguna parte, tiene que encontrarse esta forma de perfección del hombre.¹³⁶

Ciertamente, en otros momentos ha matizado esta perspectiva,¹³⁷ pero aun así nunca llegó en este punto a la nitidez heideggeriana. En *Ser y tiempo*, Heidegger escribe lo siguiente:

la presunción del uno de alimentar y dirigir la «vida» plena y auténtica propia al *Dasin* una *tranquilización* para la cual todo está «en perfecto orden» y todas las puertas abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo *tranquilizante*.¹³⁸

Es decir, Heidegger permite poner límites a una visión quizás optimista en exceso, una visión que, desde una concepción de la realidad como fuente de realización personal y social, tiende a minusvalorar las contradicciones.

136. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pág. 334.

137. *Ibid.*, págs. 582-583.

138. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 177 (trad. pág. 200).

El poder y el poderío: la noergía de Zubiri frente a Heidegger

Fernando Danel Janet
Universidad Iberoamericana de México

ἮΚαι διαφρασεῖς ενεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτοῦ
Θεοῦ ὁ ενεργῶν τὰ πάντα ἐν πασίν

Son distintas las actividades, pero es el mismo Dios quien activa todo en todos (I Cor 12,6)

Si bien es cierto que hay opiniones controvertidas acerca del interés de Zubiri por la producción de Heidegger desde la *Kehre* de su filosofía,¹ ahora

1. Como sugiere J. Conill, al terciar en el debate entre las contrastantes y emblemáticas posiciones de A. Pintor y de J. E. Rivera. El primero, tras valorar el «impulso decisivo» de Heidegger, señala el decreciente interés de Zubiri por la falta de radicalidad de esa «ontología», que deja fuera lo más originario también en la producción posterior a la *Kehre*. La postura de Rivera reconoce las «concordancias» de Zubiri con Heidegger, que no se limitan a *Ser y tiempo*, sino que llegan hasta el pensamiento posterior a la *Kehre*, y que insiste en una todavía mayor cercanía de la cuestión del *Ereignis* con la filosofía más madura de Zubiri. Cf. Pintor, A., «Heidegger en la filosofía española», en *Revista de Filosofía*, 68, 1990, México, UIA, págs. 171, 176-185; Rivera, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Chile, Editorial Universitaria, 2001, pág. 12, y Conill, J., «Heidegger y Zubiri», en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 59, 2003, pág. 1197.

Ciertamente resulta más «equilibrada», pero sobre todo documentalmente más precisa, como ya puede verificarse en la propia biblioteca de Xavier Zubiri, la postura interpretativa de Conill al sostener que, aun si Zubiri «no comulgaba» con la orientación filosófica de Heidegger, no dejó de interesarse por sus reflexiones tardías. Por lo que he podido investigar *in situ* (posibilidad que hay que celebrar, dado que es un impulso fundamental para los estudios zubirianos el hecho de que la Fundación Xavier Zubiri [FXZ] por fin se encuentre en el mismo piso donde él vivió y donde está su amplia biblioteca y el magnífico archivo documental, fotográfico y epistolar de nuestro querido maestro), Zubiri ha leído con esmerada pasión y fino detalle más que *Ser y tiempo*. Palabras, frases y párrafos enteros que destaca de los ensayos contenidos en los libros de Heidegger, como, por ejemplo, *El origen de la obra de arte*, *La carta sobre el humanismo*, ¿*Qué significa pensar?*, *Tiempo y ser* y otros, señalados con anotaciones críticas para ulte-