JUAN ANTONIO NICOLÁS
RICARDO ESPINOZA
(EDS.)

ZUBIRI ANTE HEIDEGGER

Herder

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

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 *Ereignis* 197

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN:
Fenomenología del *logos*. Zubiri y Heidegger 251

te de la textura más íntima de nuestra vida. Ciertamente, Heidegger tiene razón al decir que ha habido en la historia de la filosofía un «pasar por alto», un *Versäumen* de las cosas. Pero este pasar por alto las cosas está indisolublemente unido a un pasar por alto los mismos actos. La ἀλήθεια de los griegos no sólo era una desvelación, sino, como decía Aristóteles, un ἔργον.[44] Para Heidegger, la ἐνέργεια aristotélica no pasaba de ser una forma de presencia, y, por tanto, algo secundario respecto a la desvelación primigenia en la que las cosas llegan a la presencia. Sin embargo, el acto aristotélico, correctamente entendido, es un surgir, un llegar a la presencia, un ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα. En el πρᾶγμα mismo, correctamente entendido, está inscrita la huella indeleble del surgir originario. Por eso las cosas viven con nosotros media vida y viven con nosotros media muerte.

44. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1039b 12.

El valor de la «verdad derivada» en Zubiri y Heidegger

Juan Antonio Nicolás
Universidad de Granada (España)

1. Introducción: la escisión verdad originaria - verdad derivada

El punto de partida de nuestro análisis será la afirmación de que Zubiri y Heidegger comparten la orientación básica en sus respectivos estudios del fenómeno de la verdad, al menos en dos puntos esenciales: primero, la verdad se refiere en su raíz más profunda al ser o a la realidad (sin entrar ahora en la comparación de estas dos nociones), y no, por ejemplo, al lenguaje, las vivencias o la acción. Zubiri afirma que «a primera vista la verdad parece ser una cualidad de la afirmación; pero esto no es así porque la afirmación es tan sólo un modo de intelección. La intelección no es ni exclusivamente ni primariamente intelección afirmativa. La intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad».[1] La referencia primaria de la verdad es lo real, mientras que sus mediaciones lingüísticas o cognoscitivas tienen carácter secundario. Por eso, «la verdad no solamente es un atributo del conocimiento, es también un atributo de las cosas».[2] Por su parte, Heidegger también afirma que «la verdad nunca es el "sistema" compuesto de proposiciones, al que se pudiera invocar».[3] Y en *De la esencia*

1. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 230.
2. Zubiri, X., *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza, 1999, pág. 21.
3. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. D. Picoti, Buenos Aires, Biblos, 2003, pág. 279 (ed. orig. *Beiträge zur philosophie*, vol. 65, pág. 346 [BzPh]). A partir de ahora los números entre paréntesis pertenecen a la edición original.

de la verdad escribe que «la verdad no habita originariamente en la proposición».[4]

En segundo lugar, el fenómeno de la verdad tiene una estructura constituida por varios niveles; esto permite establecer una distinción básica entre «verdad originaria» y «verdades derivadas». Ambos autores coinciden en centrar su análisis para sacar a la luz el nivel más originario en que se constituye la verdad.

Este trabajo se centrará precisamente en ese tipo de verdad que ambos llaman «derivada», que por serlo suele minusvalorarse con respecto a la verdad originaria. Este aspecto, tal vez menos analizado que el primero, contiene aspectos absolutamente decisivos de cara a la concepción de la racionalidad, de la historia y de la ciencia. Por eso, la valoración exacta que se haga de las «verdades derivadas» tiene implicaciones fundamentales para la comprensión de la reflexión filosófica y su papel en el conjunto del saber y de la cultura. Como se verá en lo sucesivo, precisamente en este punto radica una de las divergencias más esenciales y con más consecuencias entre Heidegger y Zubiri.

2. Experiencia originaria de la verdad: indigencia o firmeza

Respecto al primer aspecto, sobre la «originaria referencia de la verdad al ser»[5] pueden encontrarse frecuentes afirmaciones de Zubiri en el sentido de que la verdad real, «aunque tiene lugar *en* la intelección es *de* las cosas».[6] Por su parte, Heidegger afirma de un modo igualmente rotundo esta misma tesis: «Lo verdadero es lo real»,[7] o bien: «La verdad es originaria y esencialmente la verdad del ser (*Seyn*)».[8] La verdad del ser o de lo real, en su dimensión más originaria, recibe el nombre, en primera instancia, de *Alétheia*, por parte de Heidegger, o de «verdad real» por parte de Zubiri.

4. Heidegger, M., *De la esencia de la verdad*, trad. H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 157.
5. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 286 (356).
6. Zubiri, X., *El hombre y la verdad*, *op. cit.*, pág. 34.
7. Heidegger, M., *De la esencia de la verdad*, *op. cit.*, pág. 152.
8. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 280 (348). Cf. también pág. 281 (349).

¿Cómo es posible el acceso a la verdad del ser o de lo real en cuanto verdad originaria? El escenario donde la verdad originaria acontece es la «experiencia». Parafraseando ahora inversamente a Zubiri, cabe decir que, aunque la verdad es «de» las cosas, tiene lugar «en» la intelección. Intelegir es saber acerca de lo real, en la experiencia. La verdad real no agota la experiencia, puesto que ésta tiene otros niveles de constitución. Pero la verdad real tiene lugar en la experiencia del sentir humano. El rasgo característico de este nivel de experiencia lo expresa Zubiri con el término «ratificación».

Por su parte, Heidegger también afirma que hay experiencia de la verdad originaria. Ambos autores entienden esta tesis tanto en el sentido diacrónico como sincrónico.

En el caso de Zubiri es sobradamente conocido su análisis sincrónico y diacrónico de la experiencia de la verdad.[9] En él reconstruye la «historia de la verdad» en la tradición occidental en el sentido de que cada «momento cultural» ha aportado al acervo general de nuestra historia su propia concepción-experiencia de la verdad. Los sucesivos estratos acumulados históricamente constituyen nuestra comprensión actual de la verdad en sus diversos usos o manifestaciones. Según Zubiri, filogénesis y ontogénesis coinciden. Somos herederos de nuestra propia historia; en cada uno de nosotros se reproduce la historia en sus pasos fundamentales en cuanto a la experiencia y concepción de la verdad se refiere.

En lo que respecta a Heidegger, encontramos una actitud muy diferente frente a la distinción entre perspectiva diacrónica y sincrónica, y, en particular, ante la historia de la concepción-experiencia de la verdad.

Desde el punto de vista diacrónico, el pensamiento filosófico tal y como se ha desarrollado en la tradición occidental no es más que una de las posibilidades que existieron, y que ha culminado en «la desintegración de la filosofía en las ciencias».[10] Por eso, Heidegger entiende la totalidad de la historia de la filosofía (en su tradición europea) como «la historia de la mera caída».[11] Ante esta interpretación, es preciso, según Heidegger, volver a ese punto inicial en el que existió «para el pensamiento una primera posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía,

9. Cf. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, *op. cit.*, págs. 243-246.
10. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», trad. J. L. Molinuevo, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, pág. 80.
11. *Ibid.*, pág. 81.

pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía».[12] Hay que recuperar ese camino no explorado, que sería la tarea reservada al pensamiento:

> Pensar una tarea desde el principio hasta el final de la Historia de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella.[13]

Todo el camino realmente recorrido por el pensamiento occidental pende de la reducción a la que Platón sometió a esa experiencia originaria de la verdad. Según Heidegger, con Platón se produjo un «hundimiento», una «extrema decadencia», una «reducción esencial» de la *Alétheia* a la «idea» y un sometimiento al «yugo» de la corrección.[14] Con ello, la *Alétheia* se convierte en accesibilidad y visibilidad, y se incardina en los entes, es decir, se reduce a metafísica. Se abre así la vía del pensamiento occidental que culmina en una situación en la que «la preeminencia de lo maquinador, de los criterios y del procedimiento ante lo que entra en ello y es afectado asume el dominio».[15] Heidegger denominó a esto «técnica», y con su predominio «la olvidabilidad del ser (*Seyn*) se convierte en principio y el olvido del ser inicialmente establecido se difunde y se instala sobre toda conducta humana».[16]

De esa pérdida hay que recuperarse y el camino para ello es retroceder a la *Alétheia*, tal y como «fue inicialmente experimentada»,[17] en su empleo preplatónico, como «profundidad y abismalidad originaria» e indeterminada.[18] Pero emprender esta tarea implica «el abandono del pensar anterior».[19]

Desde el punto de vista sincrónico, también esta experiencia de la verdad originaria es recuperable. Pero para ello es menester «entregarse»

12. *Ibid.*, pág. 80.
13. *Ibid.*, págs. 80-81.
14. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento, op. cit.*, págs. 289 (360); 268 (331); 268 (332); 270 (333-334).
15. *Ibid.*, pág. 272 (336).
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, pág. 268 (331).
18. *Ibid.*, pág. 269 (332).
19. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser, op. cit.*, pág. 93.

a un nuevo tipo de experiencia, dejarse llevar por ella; «se trata de experimentar la esencia de la verdad».[20] Esto requiere «otro punto de partida» diferente al del pensamiento que tiene como referencia dominante al ente. Este otro tipo de pensamiento significa recorrer un camino que «en lugar de proporcionar representaciones y conceptos, se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser».[21]

¿En qué consiste «experimentar la esencia de la verdad»? Por «esencia» entiende Heidegger «el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido».[22] En este sentido, la esencia de la verdad es la libertad. Pero sólo si se entiende verdad en el sentido derivado de conformidad: «La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad».[23] Para poder llevar a cabo una acción, por ejemplo, la acción del enunciar representador, el que actúa ha de ser libre, no debe tener impedimentos. «Pero en el concepto de libertad no pensamos la verdad, y mucho menos su esencia.»[24]

Esto sucede porque la verdad entendida como conformidad no es el nivel de la verdad originaria. Por eso, situar la libertad como esencia de la verdad significa «arrinconar la verdad en la subjetividad»,[25] y esto sólo tiene lugar en el nivel de los entes, por lo que, en este contexto, la libertad «se desvela ahora como un dejar ser a lo ente», esto es, «meterse en lo ente».[26] Pero, puesto que estamos en ese nivel, «en su dejar ser a lo ente, el hombre histórico también puede *no* dejarlo ser como ese ente que es y tal como es».[27] Entonces estamos instalados en el mundo de «las apariencias». La libertad entendida como dejar ser a lo ente es una «relación decidida y abierta» sobre la que se funda todo comportamiento, pero que «le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido».[28] Esto no tendría sentido si estuviéramos hablando del ser. Por ello, hay que pro-

20. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento, op. cit.*, pág. 289 (360); «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser, op. cit.*, pág. 81.
21. Heidegger, M., *De la esencia de la verdad, op. cit.*, pág. 171.
22. *Ibid.*, pág. 158.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, pág. 159.
27. *Ibid.*, pág. 162.
28. *Ibid.*, pág. 165.

fundizar o retrotraerse hasta ese nivel, hasta ese otro comienzo y hasta esa experiencia originaria, aunque haya sido olvidada, sepultada por la historia, abandonada, etcétera. En cualquier caso, de la verdad originaria hay experiencia, y ésta es rescatable. En esta línea van muchos de los intentos del propio Heidegger, recogidos bajo las nociones de *Alétheia*, *Lichtung*, «aperturidad», etcétera. ¿Por dónde puede comenzarse la búsqueda de esa clase de experiencia que tiene lugar como «verdad originaria»? En *Ser y tiempo*, Heidegger explica que no se trata de una «mera aclaración de una palabra», sino que «la definición de la verdad como un estar al descubierto y ser-descubridor [...] surge del análisis de aquellos comportamientos del *Dasein* que solemos llamar en primera instancia verdaderos».[29]

Se trata, pues, de un análisis de aquello que habitualmente llamamos verdadero. He ahí la fuente de donde surge la concepción de la verdad originaria, en su versión de *Ser y tiempo* (como desvelamiento o aperturidad) o bien en otras formulaciones posteriores, como *Lichtung*, aclarante ocultamiento, etcétera. Este nivel de verdad «sólo es experimentable cuando este en-medio aclarado, que se funda a sí mismo y determina espacio-tiempo, ha surgido en aquello *de lo cual* y para lo cual es claro, a saber, para el *ocultarse*».[30] En cualquier caso, se trata de una profundización en la experiencia de la verdad, de tal modo que ésta «sea definitivamente desprendida de todo ente en todo tipo de interpretación, sea como *physis*, *idea* o *perceptum* y objeto, sabido, pensado» y se alcance la «originaria verdad del ser».[31]

Desprendida la experiencia de la verdad de cualquier referencia al ente, ¿qué queda? La verdad como «centro abismal [...] es el fundamento *resistente* para la fundación del ser-ahí creativo».[32] ¿Qué significa aquí «resistencia», qué es lo que resiste, a qué se resiste, por qué lo hace? ¿Cómo puede el «abismo» convertirse en resistente?

¿El fondo de la experiencia es abismalidad o resistencia? He aquí el problema radicalmente planteado, y radicalmente respondido. Para Heidegger, el trasfondo último es abismo, *Abgrund*... La más profunda experiencia de la verdad del ser es su «indigencia». Esta indigencia lleva aparejada su «indisponibilidad». No se puede «disponer» del ser, en su verdad

29. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, pág. 240 (ed. orig., *Sein und Zeit*, 1927, vol. 2, pág. 220).
30. Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 267 (330).
31. *Ibid.*, pág. 267 (329).
32. *Ibid.*, pág. 268 (331).

originaria por dos tipos de motivos; uno de carácter epistemológico: si del ser se hace algo disponible, manejable, se lo está convirtiendo en un ente más; y otro de carácter ontológico: su misma indigencia lo hace inaprehensible. Ahora bien, ¿cómo el abismo de lo indisponible e indigente puede ser «centro»? Responder a esta pregunta es una de las tareas del pensamiento, si se quiere seguir esta senda heideggeriana.[33]

Frente a esta respuesta a la pregunta radical, la de Zubiri sería justamente la otra alternativa. Lo que subyace en el centro más profundo de la experiencia de la verdad, esto es, de la experiencia de lo real, es resistente. «Firmeza», «estabilidad», «dureza», «consistencia», «duratividad», etcétera, son las categorías que utiliza Zubiri para describir la experiencia de la verdad real en el primer volumen de *Inteligencia sentiente*.[34] Esto confiere a lo real la fuerza que constatamos cuando tenemos la experiencia de que, en cierto sentido, lo real se nos impone. La noción acuñada por Zubiri para teorizar este hecho es la de «ratificación», y éste es el rasgo definitorio de la verdad real.

Así pues, ante la pregunta «heideggeriana» sobre abismalidad o resistencia, Zubiri se inclina claramente por esta segunda vía. He aquí una radical discrepancia, quizás la más profunda, ente Zubiri y Heidegger.

Pasemos ahora a otro ámbito de problemas, tal vez menos explorado, a la búsqueda de nuevos puntos de contacto entre ambos filósofos. Se trata de una dimensión muy presente y central en las concepciones de la verdad, tanto de Heidegger como de Zubiri. Consiste en todo aquel ámbito de experiencia de la verdad que tiene carácter de «derivado», de no originario. ¿Qué papel juega todo este inmenso campo de la verdad? ¿Qué estructura y contenidos le pertenecen? ¿Qué relación guarda con el trasfondo de lo originario? ¿Cuál es la raíz de esa distinción entre «originario» y «derivado»? ¿Cómo se justifica? Y sobre todo, ¿qué valor ontológico y epistemológico conceden nuestros dos autores al ámbito de la «verdad derivada»? La respuesta a estas cuestiones pondrá de manifiesto otra de las esenciales divergencias entre Zubiri y Heidegger.

33. Cf. González, A., «*Ereignis* y actualidad», en D. Gracia, *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2005.
34. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, *op. cit.*, págs. 239-242.

3. Valor ontológico y epistemológico de la «verdad derivada»

La pregunta por el valor de la «verdad derivada» es importante, porque en ella está en juego, entre otros, el papel de ese tipo de conocimiento que es la ciencia (y su derivación tecnológica). Para bien o para mal, el hecho científico-tecnológico marca tanto la situación cultural actual como las posibilidades que la humanidad tiene ante sí para el futuro. Este hecho decisivo no puede ser ignorado por la reflexión filosófica. En el caso de los dos filósofos que nos ocupan, ambos han dedicado una parte importante de su obra al análisis y valoración del hecho científico, sus orígenes y repercusiones. Tanto Zubiri como Heidegger sitúan la racionalidad científica en el ámbito de los niveles derivados o subsecuentes de intelección; en ningún caso pertenece ese tipo de saber al nivel más originario de nuestra inserción en lo real o de nuestro estar en el mundo. En el caso de Zubiri, el saber científico pertenece al nivel de la razón, mientras que para Heidegger este tipo de saber tiene su lugar en el nivel de los entes. Esta interpretación tiene su reflejo directo en la concepción de la verdad propia del discurso científico: cae bajo el yugo de la corrección.

Heidegger entiende que toda noción de verdad ligada a los entes y a la razón pertenece a un «segundo» nivel en el que se ha perdido lo realmente valioso de esa experiencia. Se trata de verdades «derivadas». La noción misma de «derivación» tiene un sentido de pérdida o degradación para Heidegger. Lo derivado es una versión «disminuida» o distorsionada respecto a aquello de lo que deriva. Pues bien, para Heidegger, «la verdad es lo originariamente verdadero»,[35] por lo cual las «verdades derivadas» no pueden considerarse propiamente como tales verdades. Este modo de verdad y sus múltiples manifestaciones quedan ubicados bajo las denominaciones de «concordancia» o de «corrección». Heidegger sostiene reiteradamente a lo largo de su obra una consideración de esta noción de verdad notablemente minusvalorativa, aunque, como veremos más adelante, no siempre es así. Hay pasajes donde Heidegger matiza su postura, de tal modo que existe cierta ambigüedad en este aspecto de su pensamiento, que permite interpretaciones muy dispares.

35. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 277 (344).

Heidegger entiende generalmente que la verdad en cuanto corrección (o concordancia), aunque es un «inevitable vástago de la verdad»[36] representa la formulación explícita de la pérdida del sentido y de la decadencia del esencial acontecer de la verdad, porque está ligada a la subjetividad. Por ello escribe Heidegger que esta noción de verdad «queda rezagada con respecto a la esencia originaria, como su consecuencia y por ello ya no alcanza a captar la verdad originaria».[37] Esto significa una descalificación de la verdad como corrección, porque su conexión con la verdad originaria está rota. Hay una ruptura entre verdad-corrección y verdad originaria. Desde el punto de vista epistemológico, esto implica que no es posible reconstruir ninguna vía metodológica entre ambas manifestaciones del fenómeno de la verdad. Desde el punto de vista ontológico significa que la entidad manifestada en la verdad como corrección está desligada del ser desvelado en su manifestación originaria. De esta ruptura se deriva que toda «manifestación» de la verdad en términos de corrección (por ejemplo la verdad propia del conocimiento científico) queda deslegitimada por haber quedado cortadas sus raíces.

La noción misma de «concordancia» implica el carácter relacional de esta noción de verdad. Pero la verdad originaria (*Alétheia*) «prohíbe» por su propia esencia toda referencia a otra cosa. «Esta referencia sólo puede ser preguntada, cuando la esencia inicial de la *Alétheia* ya ha sido abandonada y se ha convertido en corrección.»[38] La misma estructura desdoblada de la verdad como corrección o concordancia implica que se ha perdido ya la verdad originaria, y por tanto, lo que ésta muestra (el ser) ha quedado inaccesible, oculto, olvidado. La verdad-corrección ha quedado esencialmente «determinada» y toda determinación es esencial reducción «a lo contemplable y más tarde objetivo para lo perceptible».[39] Con ello se gana en accesibilidad, pero se pierde en «profundidad y abismalidad originaria». Ésta es la apertura que queda incuestionada en cuanto se introduce algún tipo de determinación, por otro lado inevitable. Esta pérdida marca la «historia de la verdad» desde el «yugo de la corrección» hasta la *omóiosis*, la *veritas*, la *rectitudo*, la *certitudo* y la vali-

36. *Ibid.*, pág. 278 (344).
37. *Ibid.*, pág. 265 (327).
38. *Ibid.*, pág. 267 (320-330).
39. *Ibid.*, pág. 268 (332).

dez como objetividad.[40] En este proceso, «la *Alétheia* propiamente se pierde».[41]

El lugar de lo perdido es ocupado por la *ratio*, racionalidad, que es «principio de maquinación», y se convierte en criterio de lo que puede manifestarse. Se implanta el dominio de la verdad como certeza y el olvido del ser («época de la técnica, *técne*»). Es el «triunfo» de la subjetividad y la «humanización del ser y de su verdad.[42] Pero esto no es más que la decadencia que apunta hacia la necesidad de «otro comienzo» sólo alcanzable mediante un «salto».[43]

La «primacía de la *corrección*» constituye un tipo de saber re-presentacional que se mueve en «la impotencia para la esencia de la verdad misma»,[44] es decir, para el saber. Porque justamente, el «verdadero saber» consiste «en mantenerse en la esencia de la verdad».[45] Pero este saber es propio de «aquellos que toman seriamente de modo radical la *verdad* misma, no sólo lo verdadero»[46] objeto del «saber» representacional ligado al nivel de los entes. El «verdadero saber» exige experimentar la necesidad de lo abismal, que es experiencia de la radical «indigencia del ser». Ésta es quizás la más profunda experiencia que Heidegger intenta transmitir, y su más radical tesis acerca de la realidad.

4. Conocimiento y verdad derivada: ¿salto atrás o maduración?

Si, según Heidegger, el camino de la verdad originaria hacia la verdad-corrección no sólo es posible, sino históricamente real, e incluso necesario («un vástago inevitable»), ¿cómo es posible que esa conexión no se deje recorrer en sentido inverso?, ¿qué es exactamente lo que lo impide?, ¿cómo es posible que no haya dejado el mínimo rastro que permita su reversión?, ¿toda

40. *Ibid.*, pág. 270 (333-334).
41. *Ibid.*, pág. 271 (335).
42. Cf. *ibid.*, pág. 272 (336-337).
43. Cf. *ibid.*, pág. 273 (338).
44. *Ibid.*, pág. 287 (359).
45. *Ibid.*, pág. 295 (369).
46. *Ibid.*, pág. 296 (369).

determinación de la verdad originaria es una degradación, y por tanto, una falsa manifestación, y en consecuencia, algo que ha de ser excluido, rechazado o eliminado de una concepción adecuada del fenómeno de la verdad?

La interpretación heideggeriana de la relación entre la verdad originaria y sus determinaciones en términos de ruptura explica que reivindique un «salto» para pasar a un nuevo comienzo. Pero esto significa la disgregación del «fenómeno de la verdad», el rechazo en bloque de toda verdad derivada, y con ello el del conocimiento científico y su modo de verdad.

Frente a esta orientación, que restringe verdad a verdad originaria, hay que reivindicar una concepción capaz de integrar las diversas manifestaciones de la verdad («aquellos comportamientos del *Dasein* que solemos llamar en primera instancia verdaderos»).[47] No hay por qué asumir que verdadero es sólo lo originario, del mismo modo que un árbol no es sólo sus raíces, por más que éstas sean imprescindibles. No tendría sentido, ni correspondería a la realidad decir que un árbol es sólo sus raíces, ni siquiera que éstas son lo que verdaderamente constituye el árbol, por continuar con la metáfora vegetal. Tal vez precisamente lo más valioso del árbol son sus frutos, resultado final (¿«derivación»?), que en modo alguno pueden entenderse como una degradación de la fuerza originaria captada, potenciada y puesta en circulación desde las raíces. En el caso de la verdad, en cada una de sus manifestaciones hay algo de desvelamiento de lo real, transmitido desde el «ser» originario en las diversas experiencias de éste, históricamente determinadas (entificadas). Hay que «vivificar» o «desenterrar» los mecanismos de transmisión, aunque Heidegger afirme que «donde la corrección predetermina la "idea" de verdad, están enterrados todos los caminos hacia su origen».[48] No es razonable pensar que en los entes no hay huella del ser. En la verdad como corrección ha de estar incorporada, en algún sentido, la verdad como apertura, la claridad del ser. La «verdad derivada» es también «un tipo de verdad». Por tanto, una concepción de la verdad que quiera captarla en la totalidad de sus modos de manifestación ha de valorar (y por tanto incorporar) el modo de verdad que es la «verdad derivada» (por ejemplo, la verdad-corrección).

El planteamiento de Zubiri responde a esta exigencia. La verdad «derivada», que es la verdad dual del *logos*, y la verdad racional se fundan en la

47. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 240 (220).
48. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 278 (344).

verdad real. Del mismo modo que el *logos* y la razón se fundan en lo adquirido en aprehensión primordial.[49] Esa estructura constituye una unidad, por lo que su distinción no es cronológica, sino meramente analítica. Que estos tres niveles constituyan una unidad impide que algunos de ellos queden reducidos simplemente a una degeneración de lo presente en la aprehensión primordial. La verdad presente en la verdad real «se transmite» o se conserva igualmente presente en los niveles subsecuentes de verdad. La plasmación conceptual de esta «transmisión» es la tesis de que el *logos* y la razón son sentientes, y recíprocamente, la sensibilidad es intelectiva.

Esto implica una concepción de la relación entre verdad originaria y verdad derivada diferente de la que acabamos de analizar en Heidegger. En el planteamiento de Zubiri hay una «retrotransmisión» del «valor de verdad», que permite que la verdad «lógico-dual» y la verdad racional sean plenamente verdad, aunque cada una tiene sus características propias. Pero cada uno de estos niveles de verdad es irrenunciable para considerar el hecho de la verdad en su totalidad formal.

Ahora bien, esto no significa que los diversos niveles de verdad sean homogéneos. Zubiri asume que en cada uno de ellos se incorpora cierto tipo de determinación (campalidad, dualidad, coincidencia, autentificación, conformidad, por un lado; mundanidad, encuentro, cumplimiento, verificación, por otro). Si para Heidegger cualquier determinación es una pérdida, un error, un «yugo», un alejamiento de la verdad, para Zubiri, la determinación propia de cada nivel no tiene esa consideración. Se trata más bien de un «despliegue» o «modulación» de lo primordialmente sentido: «el *logos* envuelve la aprehensión primordial misma como algo en la que ésta se despliega».[50] En este proceso de despliegue se van abriendo y cerrando posibilidades, según el juego libre de la creación y (com-)probación de esbozos en lo real. Pero todo ello tiene lugar en la unidad estructural de la intelección. «La aprehensión primordial está formalmente presente e incluida en el *logos*, y ambas intelecciones están formalmente presentes e incluidas en la razón. No son tres unidades, sino una sola unidad.»[51]

49. Cf. Nicolás, J. A., «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri», en *Pensamiento*, Madrid, 42/165, 1986, págs. 87-102.
50. Zubiri, X. *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 323.
51. *Ibid.*, pág. 322.

Paralela y consecuentemente, cada modo de verdad «no solamente despliega el anterior, y es incoativamente el siguiente, sino que cada modo se incluye formalmente en el siguiente».[52] Éste es el marco en el que se inserta el «juego» de esbozos que es el conocimiento, y en particular la ciencia. Por ello, en el conocimiento científico, la realidad muestra, a su modo, su verdad: «El conocimiento, y en especial el conocimiento científico, no es un sistema de proposiciones, sino una actividad intelectiva en que lo real verdadea en su fundamento: consiste en que las cosas estén dándonos la razón».[53]

Desde el punto de vista ontológico, el paso de la verdad real a la verdad lógico-dual y a la verdad racional no es un proceso de alejamiento de realidad, sino que es una progresiva profundización en la misma, a la búsqueda del fundamento de nuestro saber acerca de ella. Este carácter de búsqueda determina el carácter lógico e histórico de la verdad racional. La razón no ha de alcanzar la realidad, sino que ya está en ella,[54] y se mueve en, desde y por lo real hacia el fondo, hacia la realidad-fundamento. En esto consiste el conocimiento.[55] Conocer es un modo de actualidad de lo real.[56]

La relación entre verdad originaria y verdad derivada es pensada por Zubiri según un modelo diferente al de Heidegger. No se trata de una decadencia o un hundimiento, sino que Zubiri utiliza para expresar esta relación la categoría de «maduración».[57] Lo que ocurre desde la verdad real hasta la verdad derivada del conocimiento es un proceso de maduración. Que la verdad racional sea la maduración de la verdad real tiene connotaciones de cumplimiento, de crecimiento, de enriquecimiento. Esta relación ya no es la establecida por Heidegger cuando dice que desde la verdad derivada (en cuanto «corrección») «están enterrados todos los caminos hacia su origen».[58] En el modelo de la maduración, el origen «alimenta» lo que de él se deriva; las vías han de estar necesariamente abiertas. Esto es lo que expresa Zubiri cuando dice que la verdad real y la verdad del logos están incoativamente contenidas en la verdad racional.

52. *Ibid.*, pág. 323.
53. *Ibid.*, pág. 265.
54. *Ibid.*, pág. 309.
55. *Ibid.*, pág. 312.
56. *Ibid.*, pág. 315.
57. *Ibid.*, págs. 323-324.
58. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 278 (344).

Pero, por otro lado, este modelo también contiene la insuficiencia que determina la «necesidad de madurar», porque aún no se ha llegado a «ser plenariamente lo que ya se es». Es la «indigencia de la maduración».[59] Este proceso pende de lo ya dado inicialmente en la aprehensión primordial y su correspondiente verdad real. Por mucha maduración que haya, nunca se puede llegar a la plenitud de la totalidad de lo dado primordialmente. El conocimiento depende de la realidad. Recuperando ahora de nuevo la metáfora del árbol, la verdad del conocimiento es el resultado de la maduración de su proceso vital. Éste apunta, y, en cierto modo, acaba en el fruto. El fruto es valioso, es un modo de culminación de la actividad vital del árbol, pero a su vez ningún fruto agota las posibilidades del árbol. Cada uno de los frutos es un modo de expresar al árbol en su madurez. Pero el árbol siempre genera nuevos frutos. Éste es su valor y su «indigencia».

Así planteado, evidentemente, no sólo no quedan «enterrados» los caminos hacia el origen, sino que éstos han de estar expeditos y productivos, de tal modo que generen nuevas verdades, esto es, nuevos modos de expresar la realidad, y, por tanto, nuevos modos de conexión con su origen. La verdad real es permanentemente vitalizadora, aunque ninguno de sus frutos agote sus posibilidades.

5. Indigencia de la maduración y retroceso crítico de la corrección a la apertura

Una vez señaladas las posiciones básicas de ambos filósofos y su nítida divergencia en lo referente al estatuto ontológico y epistemológico de la verdad derivada, es justo introducir alguna matización que permitirá un relativo acercamiento.

En cuanto a Zubiri, el valor relativo de los tres niveles de intelección encierra cierta ambivalencia. Maduración es la dinámica que impregna toda la estructura intelectiva. Pero esta dinámica, como se acaba de mencionar, tiene cierto carácter de indigente, es decir, de necesitada, de falta de algo esencial para su plenitud. Esta «indigencia de la maduración» problematiza toda la estructura intelectiva, hasta tal punto que Zubiri afirma que el conocimiento es un modo de actualización de la realidad «como

59. Zubiri, X. *Inteligencia y razón*, *op. cit.*, pág. 324.

problema».[60] Por un lado, el conocimiento exitoso, el que alcanza la verdad, consiste justamente en la resolución satisfactoria (metodológica y materialmente) del aspecto problemático presentado por lo real en cada caso. El proceso de resolución de esta problematicidad (búsqueda, método) se mueve entre dos «coordenadas»: por un lado la capacidad de generación libre de «esbozos» y por otro lado, el «sistema de referencia» constituido como campo de realidad desde el nivel del *logos*.[61] Este sistema de referencia adquiere el carácter de conjunto de «principios canónicos»[62] respecto a la acción mensurante de la razón. Mediante este canon, «las cosas reales nos dan la medida de su realidad».[63] El sistema de referencia tiene un papel fundamental como punto de referencia para los esbozos que han de ser probados físicamente, y también como «límite» de las posibles interpretaciones que la imaginación pueda proponer en forma de esbozo.[64] El sistema de referencia, además de su valor «lógico» en la acción racional, en sí mismo es sentido.[65] El resultado del movimiento racional en lo real que es el conocimiento puede acabar siendo, en cuanto a sus contenidos, «más rico que la intelección primaria, más rico que la aprehensión primordial».[66]

Pero, por otro lado, también en virtud del carácter modulatorio, esto es derivado, del conocimiento respecto a la aprehensión primordial, hay una real «dependencia» o «subordinación» de aquél respecto de ésta. «Lo que hace que el conocimiento sea conocimiento es el momento de realidad de lo conocido.»[67] Y esto no es proporcionado por el mismo conocimiento, sino por la realidad en la aprehensión primordial. Por eso, desde el punto de vista de la fundamentación, en cuanto modo de intelección, el conocimiento es un «sucedáneo» de ella, y, en ese sentido, «es esencialmente inferior a la intelección primaria».[68] Éste es un aspecto fundamental de su indigencia.

60. *Ibid.*, págs. 310 y 316.
61. *Ibid.*, págs. 258 y 288.
62. *Ibid.*, pág. 311.
63. *Ibid.*, pág. 310.
64. Cf. Nicolás, J. A.; Barroso, Ó. «Comprensión y realidad», en *Endoxa* 20, 2005, págs. 773-794.
65. *Ibid.*, pág. 311.
66. *Ibid.*, pág. 315.
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*, pág. 316.

La verdad racional pende de la verdad real (compacta), aunque la incluye formalmente. De no ser así, perdería su referencia a la realidad, y con ello, su mismo carácter de verdad. Sin embargo, la verdad racional puede mostrar una mayor riqueza de contenidos ligados al despliegue lógico-histórico constitutivos de la racionalidad. En esto consiste su relativa y ambivalente inferioridad.

En lo que se refiere a Heidegger, es posible rastrear en su obra afirmaciones relativamente discrepantes con algunas interpretaciones muy extendidas de su pensamiento.

Heidegger entiende que el intento de construir un camino «desde lo vigente» hacia la verdad del ser «ha de fracasar siempre».[69] El único retorno posible de la verdad derivada (científico-técnica) relativa al ente, hacia la verdad originaria ligada al ser, requiere, por un lado, un «abandono del pensar anterior»,[70] un «apartarse de este suelo»,[71] y por otro, un «salto» que permita «pensar inicialmente desde más originaria experiencia la referencia esencial de ser y verdad»[72] y recomenzar una nueva experiencia desde otro punto de partida distinto.

Ahora bien, ¿es posible un «salto» entendido como «ruptura» con «lo vigente»? En mi opinión, no. Desde el punto de vista epistemológico, ¿no es posible recorrer inversamente el camino desde la verdad derivada hacia su origen, hacia la *Lichtung* de la que es consecuencia «inevitable»? Desde el punto de vista ontológico, ¿no hay indicio alguno de desvelamiento del ser en la verdad como corrección o concordancia? Considero insostenible una respuesta negativa a estas preguntas.

Si se aplica la estrategia autorreflexiva de la crítica del sentido sobre el propio discurso heideggeriano, podemos llegar al menos a tres conclusiones. Primera, para que la distinción entre originario y derivado tenga sentido, ha de poder dar razón de los criterios en virtud de los cuales es posible tal diferenciación. Si esta distinción depende de la experiencia de la automanifestación del ser como lo indisponible, lo abismal, etcétera, difícilmente se puede formular tal criterio. Segunda, si Heidegger pretende que su misma reflexión tenga sentido, ha de dar por supuesto que es posible mostrar el

69. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 283 (352).

70. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pág. 93.

71. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 281 (350).

72. *Ibid.*, pág. 282 (350).

paso de lo vigente a lo originario. Precisamente a ello está dedicado lo más creativo de su obra, a indicar la necesidad y la posibilidad de ese «retorno». La experiencia de la verdad originaria a la que Heidegger invita a entregarse ha de ser realizable. Tercera, para que tenga sentido, la indicación de esa vía ha de hacerse mediante unas categorías tales que resulte comprensible y significativo su planteamiento a aquellos a quienes está dirigido. Puesto que esta «audiencia» sí que está instalada «en este suelo», esa tarea requiere la mediación de las categorías «vigentes» en el mismo, es decir, pertenecientes de algún modo a la tradición, aunque estén innovadoramente conectados con ella. Incluso aunque se trate de una combinación con otras categorías nuevas, más o menos delimitadas. De lo contrario, el discurso de Heidegger carecería por completo de sentido, y evidentemente no es el caso. Por tanto, una ruptura total no es posible más que a costa del sentido del propio discurso.[73]

Pero creo que esta reflexión no fue completamente ajena a Heidegger. Por eso pueden encontrarse en los textos heideggerianos expresiones y reflexiones que permiten una interpretación en la que quede en alguna medida redimida la «historia de la filosofía», la experiencia reflexiva y práctica europea y con ello la verdad derivada presente en el conocimiento científico.

En los *Beiträge*, Heidegger habla de pasada de un «retroceso *crítico* de la corrección a la apertura».[74] Esto implica, en primer lugar, que ese camino es posible, y en segundo lugar, que se trata de un proceso «crítico». ¿Qué significa aquí «crítico»? Puede que sea un procedimiento deconstructivo de carácter mixto entre lo lógico-racional y lo experiencial. Pero ésa sería la vía de acceso al «nuevo suelo», aunque haya que entender esto como el regreso a la profundidad originaria. Pero en nuestro contexto es suficiente mostrar que, al menos en este pasaje, Heidegger no descarta totalmente la posibilidad de ese camino retrospectivo. No se trata, pues, de una ruptura, y esto puede entenderse como una revalorización del punto de partida («lo vigente»), que queda conectado con lo originario. Para orientarse hacia eso originario es necesaria toda una pedagogía, aún por formular,

73. Éste es el trasfondo de la crítica de K. O. Apel a M. Heidegger en «Constitución de sentido y justificación de validez», en J. A. Nicolás (ed.), K. O. Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, 2 vols., Barcelona, Anthropos, (en prensa).

74. Heidegger, M., *Aportes de la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 266 (329)

que proporcione la necesaria «educación en el pensar» y «aprendizaje para el conocer» que permita el acceso a «lo que queda reservado y guardado», «lo que no necesita de ninguna demostración».[75]

Esta conexión entre originario y derivado no tiene solamente valor crítico-cognoscitivo-experiencial, sino que también tiene su correspondencia ontológica.

¿Desde dónde puede ponerse en marcha el «retroceso de la corrección a la apertura»? Dice Heidegger: «Ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo ocultamiento, sino, más bien a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia. El ente tiene el aspecto de [...], es decir, ya está en cierto modo al descubierto, pero en forma disimulada».[76] «El aspecto es, sin embargo, una forma de presencia: no hay aspecto sin luz.»[77] Si el paso a la verdad originaria puede considerarse un «nuevo descubrimiento», ha de hacerse siempre desde «lo vigente», aunque sea en la forma distorsionada de «la apariencia», «del aspecto». He aquí una reivindicación del papel de la apariencia (y de su correspondiente verdad derivada), en el sentido de que es un modo de «estar al descubierto», y por tanto, de verdad. El vigente pensamiento metafísico adquiere un papel constructivo, en el sentido en que es la plataforma a partir de la cual es posible el descubrimiento de la verdad originaria.

Pero, de algún modo, estamos ya en la verdad originaria. El juego simétrico (cooriginario) de ocultación y desocultamiento no constituye el trasfondo último. Éste es *Lichtung*, iluminación, acaecer del ser, *Ereignis*, verdad originaria. Por eso puede afirmar Heidegger que «el claro sostiene en lo abierto a lo que se oculta».[78] Lo que se oculta lo hace sobre el trasfondo del acontecer del ser, de la claridad. «Tampoco hay luz y claro sin la *Lichtung*, incluso lo oscuro lo necesita, porque ¿cómo podríamos entrar en la oscuridad y errar a través de ella?»[79] Lo oculto y oscuro necesita suponer la claridad de la *Lichtung*. Y en esta misma línea, pero en el plano de la

75. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pág. 81 y 93.

76. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.* pág. 242 (222).

77. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pág. 87-88.

78. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 287 (357).

79. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pág. 88.

experiencia, afirma que «sólo cuando estamos en el claro experimentamos el ocultarse».[80] Aquí está contenida una prioridad de la *Lichtung*, de la claridad sobre el ocultamiento. Desde el punto de vista ontológico, lo oculto es sostenido por «el claro»; desde el punto de vista epistemológico-experiencial, el ocultamiento sólo puede ser experimentado estando ya en la claridad del acontecer del ser, de la verdad originaria.

> El camino del pensar –tanto especulativo como intuitivo– necesita de una *Lichtung* capaz de ser atravesada. Y en ella reside también la posibilidad del «aparecer», es decir, la posibilidad del estar presente de la presencia.[81]

La *Lichtung* es la condición de posibilidad del hecho de hacerse presente. ¿No apunta en esta misma dirección Zubiri cuando dice que lo real es una condición tanto del sentido (siempre lo es de «algo») como del comprender («siempre lo es de algo»)? Lo real ha de estar ya «dado» para que sea posible la comprensión interpretativa y la apertura del sentido.Y en el plano cognoscitivo, ¿no apunta también a este mismo fenómeno cuando afirma que verdad y no-verdad no son simétricos ni cooriginarios, sino que en la aprehensión primordial sólo hay verdad real en cuanto mera actualidad de lo real?[82]

Si se explora, se reconstruye y se prolonga esta interpretación del pensamiento de Heidegger, también posible sobre la base de sus textos, pueden abrirse nuevas posibilidades para la hermenéutica y convergentes con el pensamiento de Zubiri en la cuestión particular, pero esencial, de la comprensión del saber y de su verdad. Sería una línea de pensamiento capaz de asumir la historia efectiva e intervenir en su transformación, por lo que sería, a mi juicio, más constructiva, valiosa y sostenible que las interpretaciones desfundamentadoras y no normativas de Heidegger, predominantes hasta hoy.

80. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, pág. 279 (346).

81. Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pág. 88.

82. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, pág. 236: «La verdad real no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria de lo real no admite la posibilidad de error. Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real».