

EREIGNIS Y REALIDAD

Ver: *Fundamento / Actualización / Heidegger / Realidad y ser / Sustantivaciones*

«El orden transcendental podría ser *a priori*, si se tratase de una posición en el sentido del idealismo. En tal caso sí sería *a priori*. Pero ya hemos visto que esto no parece que sea sostenible, porque deja siempre por lo menos el residuo del yo empírico, por un lado, y de las cosas en sí, por otro. ¿Es tan *a priori* como parece el orden transcendental? Podría ser, desde luego, un *a priori*, si se tratase de un acontecer, que es lo que dice Heidegger: el acontecer [*Ereignis*] de la diferencia ontológica. Pero nos encontramos con el punto de partida, *das factum brutum, eines Vorhandenen*, y la verdad es que el orden transcendental no reposa sobre sí mismo, sino que expresa pura y simplemente los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma tan sólo en las cosas que realmente son. Es a esta realidad a la que hay que apelar y no a una presunta norma. [...]

Volvemos a encontrar justamente la idea de Platón, el **orden inteligible** siendo la condición *a priori* del **orden sensible**. Ahora bien, esto no es verdad. No hay más que un orden, el orden real, y la realidad es una mera formalidad; y en esa formalidad en que son reales todas las cosas que realmente son, es donde se encuentra inscrito el orden transcendental. No es nada *a priori*. [...]

Si lo transcendental, por tanto, es esta formalidad, ¿cómo se puede hablar de esa formalidad si no es por un sistema de concepto?

Si el orden transcendental fuera *a priori*, podría pensarse –y esto es lo que ha acontecido en muchos momentos graves de la filosofía– que está presente por un sistema de conceptos. [...] Ahora bien, no es un sistema de conceptos. ¿Cómo se presenta entonces como algo que no es un orden de conceptos?

Alguna vez se me ha objetado que mi idea pobre de la realidad es imposible, porque –un recensante digno de todo respeto lo dice– el concepto más universal es el de ser. Sí, pero, primero, no estamos seguros que lo tengan todos los hombres, y, segundo, no está dicho en ninguna parte que el orden transcendental sea el sistema de los conceptos más universales de la realidad. El orden transcendental es un orden físico, es una dimensión real y efectiva que tienen las cosas. A lo mejor tengo yo conceptos más

universales. Pero eso no tiene nada que ver con que expresen el orden transcendental. [...] El carácter de realidad es una formalidad presente precisamente en la impresión de realidad y no en concepto. Esto es lo esencial.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 91-93]

COMENTARIOS

Hoy en día las cosas no ocurren hasta que no salen por televisión.



«Pienso que el paso del pensar ontológico-fundamental (*Ser y tiempo*) al pensar ontihistórico (*seinsgeschichtlich*) de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt: Klostermann, 1989, p. 84) se produce no por una especie de "superación" de *Ser y tiempo*, que consistiría en una transformación de una cosa en otra, sino en una "profundización" de lo pensado en *Ser y tiempo* mediante una entrada en el "fondo" aún no descubierto de esta obra, que nos fuerza a ir más allá precisamente ahondando en ella misma. Se trata nuevamente de un *immanenter Wandel*, donde la inmanencia consiste no en "quedarse-en" lo dicho antes, sino en "precipitarse hacia dentro" de lo anteriormente citado, hasta su mismo fondo. [...]

Ahora, en los *Beiträge*, Heidegger nos va a decir que el ser que se ha buscado a lo largo de todo *Ser y tiempo* no es precisamente ese ser cuya verdad se manifiesta en el *Dasein* en cuanto que éste se proyecta más allá de todo ente, es decir, trascendiendo al ente en dirección a un horizonte desde donde los entes reciben su comprensibilidad. Heidegger va a marchar ahora hacia algo que en ese planteamiento transcendental-horizontal había quedado oculto. Y es que el *Dasein* mismo necesita algo que "lo haga ser" el ente que él es. Sin ello, el *Dasein* no sería en absoluto, y yo añadiría: no sería "real". El *Dasein* está "puesto" en el ser, esto es, en su *Faktizität*, en su "realidad", por el ser (*Seyn*) mismo. No es sólo que el *Dasein* "abra" o "despeje" el ser transcendental-horizontalmente, sino que él mismo *viene* del ser y *wird ereignet vom Seyn*, es decir, es hecho acontecer por el ser.

Lo que ahora cambia es el modo de ir en busca del ser. El Ser (escrito ahora con mayúscula) ya no es propiamente algo proyectado por el *Dasein*, sino que él mismo sostiene "desde abajo" al *Dasein*. Éste no se da a sí mismo el ser. Lo tiene, pero lo tiene recibido. El *Dasein* está "arrojado", "yecto" en su propia realidad: se "encuentra" siendo sin haber podido hacer nada por su parte para estar siendo. En este carácter de "arrojado" es en el que profundiza ahora Heidegger. Estar yecto en la existencia no es tan sólo una condición fáctica del a misma, como se decía en *Ser y tiempo*, sino que es un acontecimiento que viene de más allá de toda existencia humana. El *Dasein* "tiene ser", pero lo tiene dado y, por tenerlo "dado", tiene ser en tanto que es "tenido" (*er-eignet*) por el Ser mismo.

El propio Heidegger nos dice que el *Dasein* “experimenta” su yección y, por consiguiente, “experimenta” que su propio *Entwurf* –su proyecto– es un *geworfener Entwurf*: “[...] el yector del proyecto se experimenta como *yectado*, es decir, *hecho acontecer por el Ser*” (*Ibid.*, p. 229).

Si se me permitiera la osadía, yo me atrevería a decir que el *Ereignis* no es otra cosa que la realidad de todo lo real, empezando por el propio *Dasein*. Ciertamente, Heidegger no lo pensó así, pero el hecho de que tuviera que introducir este *Seyn*, que manifiestamente ya no es el mismo “ser” cuya verdad se da tan sólo gracias al proyecto del *Dasein*, sino que es un Ser que es previo a esa verdad y que está originariamente oculto, nos remite hacia una dimensión que nos parecía estar ausente en *Ser y tiempo*: la dimensión de la realidad. Ese ser que se desoculta en el *Dasein*, pero que, a la vez, se apodera de él y lo intima a su proyección existencial, es algo más que mero ser. Se diría que Heidegger busca apasionadamente en una dirección que quedó silenciada en *Ser y tiempo*. Y lo que Heidegger busca es lo que Zubiri pone en primer lugar y como base de todo su pensamiento: la realidad, no sólo de las cosas del mundo, sino también del propio ser humano, no sólo de las cosas del mundo, sino también del propio ser humano, religado constitutivamente a ella.»

[Rivera, J. E.: “Zubiri y Heidegger”, en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 30-32]



«Después de haber asistido a las clases de Heidegger en Friburgo, Zubiri empieza a barruntar con Heidegger que el ser es algo derivado, y hay algo que le precede desde el punto de vista del análisis filosófico. Hay que volver a estudiar a Aristóteles.

La idea de que ya en este momento Zubiri empieza a barruntar con Heidegger que el ser es derivado, la cogimos del estudio de A. González, “*Ereignis* y actualidad” (Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, pp. 103-192).

En *Ser y tiempo*, Heidegger remite la verdad y el ser a un origen común, con lo que se insinúa la posibilidad de pensar en algo más radical que el ser. En el curso “Introducción a la filosofía” (1927-1928), y en su texto *Sobre le esencia de la verdad*, Heidegger habla del “dejar ser” como un acontecimiento que parece más radical que el ser. No es extraño que algunos seguidores muy directos de Heidegger, como el Zubiri de los años treinta, hayan iniciado su andadura filosófica distinguiendo entre “haber” y “ser”.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 257 y 744 n. 19]



En febrero de 1930, Zubiri cree agotado su trabajo en Friburgo. Escribe en Friburgo una carta a Heidegger para comunicarle su frustración y la decepción que le ha producido su hermetismo y su distancia. Heidegger no tarda un día en contestarle y le invita el próximo domingo a cenar y charlar.

«Desde 1927, Zubiri está convencido de la radicalidad de Heidegger. El nuevo horizonte del que ha de arrancar una filosofía a la altura de los tiempos es el de la temporalidad. Ahora puede, por fin, compartir las preocupaciones de su maestro. Este es consciente de que la tarea que se ha propuesto, pensar el ser desde el tiempo, no podrá llevarla a cabo sin acudir a algo que está más allá del ser. ¿Será posible ir más allá del ser por las vías que el mismo Heidegger entrevé?, se pregunta Xavier. De momento solo intenta introducir correcciones, matices, aclaraciones a lo que dice Heidegger. Empieza a tener conciencia de que los problemas e insatisfacciones que experimenta con el núcleo de la filosofía de heideggeriana le exigirán decisiones más severas, un paso si cabe más atrás del ser y más radical. [...] Por fin han mantenido un verdadero diálogo. Desde ese día hasta el final de sus vidas, Heidegger y Zubiri van a seguir caminos distintos, pero en cierto modo paralelos, sendas filosóficas escabrosas hacia los orígenes, hacia algo que está más allá del ser. [...]

A. González ("Ereignis y actualidad", en Diego Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 103-192) sugiere que, si la crítica de Zubiri al intento de pensar el ser desde la nada comienza al menos en el año 1931, en su conferencia sobre Hegel, fácilmente se la habría podido exponer a Heidegger en esta charla. En los años inmediatamente siguientes a esta entrevista, Zubiri critica como un presupuesto no justificado el pensar el ser desde la nada; tampoco Heidegger piensa el ser desde la nada después de esa entrevista. Es posible que la crítica de Zubiri en este aspecto haya tenido una influencia importante sobre Heidegger. En cualquier caso, es importante destacar que el llamado "viraje" (*Kehre*) de Heidegger, tan mistificado, ya se contempla en el proyecto de desarrollo de *Ser y tiempo*. En las lecciones sobre lógica del semestre de verano de 1928, ese viraje es mencionado por primera vez como tarea: "La analítica temporal es a la vez el viraje". Heidegger inicia ya en Friburgo la andadura que lo lleva más allá del ser y que culminará con la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis* [acontecimiento, evento]. También Zubiri terminará situando su pensamiento más allá del ser. La noción de "actualidad" será el gran tema del último Zubiri. La gran aportación del artículo de A. González, "Ereignis y actualidad", es hacernos ver que la relación entre los dos autores no puede plantearse desde la contraposición entre realidad y ser, como suele ser habitual, sino entre lo que uno y otro consideran que está más allá del ser: "Lo que Zubiri llama actualización sería el equivalente del *Ereignis*. Estaríamos ante algo que está antes de toda presencia, y también antes de todo estar presente (actualidad). Estaríamos ante el hacerse presente que funda tal actualidad" (op. ci., p 184). El principio de todos los principios que buscaban tanto Husserl como Heidegger hallaría en Zubiri una conceptualización más precisa y rigurosa.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 214 y 739 n. 48]



«Auf die herausragende Stellung der „Beiträge zur Philosophie“ auf dem Denkweg Heideggers weist dieser selbst in einer Randbemerkung zum „Brief über den Humanismus“ hin. Das in diesem Text Gesagte sei, so notiert er, „nicht erst zur Zeit der Niederschrift“, also 1946, gedacht, sondern beruhe „auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im <Augenblick> eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen“ (*Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9, S. 313). Der 1936 begonnene Weg, das ist jener Weg, der mit der 1936 einsetzenden handschriftlichen Abfassung der „Beiträge zur Philosophie“ beginnt. In einer zweiten Randbemerkung zum „Brief über den Humanismus“ heißt es, die erste Randbemerkung ergänzend, „<Ereignis> seit 1936 das Leitwort meines Denkens“ (a.a.O., S. 316), d. h. seit dem Beginn der Ausarbeitung der „Beiträge zur Philosophie“.

Dass dieses wegeröffnende große Manuskript nicht etwa gleich zu Beginn, sondern erst vierzehn Jahre nach dem Beginn der Gesamtausgabe erscheint, hat seinen Grund in einer von Heidegger für die Herausgabe seiner Gesamtausgabe gegebenen und ihm besonders wichtigen Anweisung. Ihr zufolge durfte mit der Veröffentlichung der für die III. und IV. Abteilung vorgesehenen Schriften erst dann begonnen werden, wenn die Vorlesungen der II. Abteilung herausgegeben sind. Diese Entscheidung erläuterte er durch die Bemerkung, dass Kenntnis und aneignendes Studium der Vorlesungstexte eine notwendige Voraussetzung seien für das Verständnis der unveröffentlichten Schriften, insbesondere aus den dreißiger Jahren und der ersten Hälfte der vierziger Jahre. [...]

Aus den Vorlesungen der dreißiger Jahre, deren Studium Voraussetzung ist für den nötigen Nachvollzug der „Beiträge zur Philosophie“, ragen vor allem die „Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte <Probleme> der <Logik>“ vom Wintersemester 1937/38 heraus. Denn indem Heidegger in dieser Vorlesung die Wahrheitsfrage als Vorfrage für die Grundfrage nach dem Seyn entfaltet, teilt er einen wesentlichen Gedankenzug aus dem „Beiträgen zur Philosophie“ im Vorlesungsstil, somit unter Beachtung der Erfordernisse einer Lehrveranstaltung, mit. Das Studium dieser 1984 als Band 45 erschienenen Vorlesung ist daher die wichtigste, weil unmittelbare Vorbereitung für das Verständnis der „Beiträge zur Philosophie“.»

[Nachwort des Herausgebers F.-W. v. Herrmann zu Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, S. 512-513]



«Sin la aprehensión primordial no habría *logos*, y sin la realidad de la religación no habría sentido de lo sagrado. El sentido lo proporciona el *logos*.

Da sentido a las palabras, juzga, valora, etcétera. Me interesa resaltar este último punto: el *logos* valora. Y, entre los valores, no hay duda de que uno fundamental es el religioso. El *logos* valora religiosamente las cosas. Lo hace no desde sí, sino desde el poder de lo real actualizado en aprehensión primordial. Éste es un punto que Zubiri no ha estudiado, dada su preocupación por llegar cuanto antes a Dios. En Zubiri, el *logos* no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de la aprehensión primordial a la razón. Pero no existe duda de que el poder de lo real confiere al *logos* una perspectiva muy peculiar sobre todas las cosas presentes en el campo, y también sobre la realidad *simpliciter*, ya que ella también está presente en el campo. Pues bien, esa perspectiva muy peculiar, que no es ni puede ser aún una perspectiva teísta o divina, es la propia de lo que Heidegger llama lo "sagrado", y que desde Zubiri cabe denominar, con todo rigor, sentido "religioso". En efecto, si reservamos para lo dado en la aprehensión primordial el término "religación" y para el orden de la razón el término "Dios", lo propio del *logos* sería la reactualización "religiosa" de toda la realidad. Una religiosidad que, obviamente, no puede confundirse con Dios.

En este punto, los análisis de Heidegger pueden resultar complementarios de los de Zubiri. Para ello, los *Beiträge zur Philosophie* resultan fundamentales. Tanto, que cabe afirmar que todos ellos tienen este único objeto, la religiosidad del *Ereignis*, la religión como *Ereignis*. No es casual que en Heidegger se halle también, al menos en forma de insinuación, el tema del dominio o del poder, que en su caso no es de la realidad, sino del Ser. Así, dice que "el pensar inicial es un saber dominador" (Heidegger, M., *Contribuciones a la filosofía*, págs. 23 y 55). [...]

Si se pasa de la religación a la religiosidad de lo sagrado, y de ahí a Dios, cabe preguntarse qué categoría de las que se predicán de la realidad en tanto que realidad sería más adecuada para aplicar a Dios. [...] Mi propuesta es que la categoría más propia para hablar de Dios es la de "actualidad". Es la menos "objetiva" u "objetivante". Y si esto es así, entonces habría que preguntarse si no nos encontramos más cerca de lo que Heidegger denomina *Ereignis*. Para Heidegger, el *Ereignis* es el puro acontecimiento desvelador del fundamento como tal. Cabría decir, en términos de Zubiri, que es la pura actualidad del fundamento como fundamento, es decir, de la realidad como realidad o ésta como fundamento. Antonio González diría que es la pura "actualización" (Gracia, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pág. 183). Mi tesis es que en el último Zubiri la realidad es y consiste en pura actualidad, y que el concepto de actualidad acaba tomando la delantera al de realidad. [...]

Zubiri añade precisiones muy importantes a Heidegger, y éste también enriquece la perspectiva de aquél. Pero, en mi opinión, ambos coinciden en lo fundamental, a saber, que sobre el fundamento no puede hablarse con categorías ónticas u objetivas. El pensar sobre el fundamento tiene que ser estrictamente inobjetivo. Y cuando se aplican categorías objetivas, éstas no pueden utilizarse en sentido propio, sino sólo como "signo", "cifra" o

“señales”. Lo demás es pura idolatría, un mal inveterado en el seno de las religiones históricas.

Pienso que Heidegger y Zubiri coincidirían en aplicar al fundamento las características de realidad, personidad y actualidad, si alguna vez pudieran ponerse de acuerdo en que esos términos son puramente trascendentales y carecen de sentido óntico u objetivo. [...]

La diferencia radical entre ambos parece radical en que uno, Zubiri, llega a la existencia de un Dios personal, y Heidegger no. En cualquier caso, ambos coinciden en que la razón a lo máximo que puede llegar es a lo que Heidegger llama “divinidad”, y Zubiri “realidad divina”. Pero Dios como ser personal viviente no se puede conocer más que a través de su propia revelación. En eso están ambos de acuerdo. Sus discrepancias comienzan al juzgar las revelaciones propias de las religiones históricas. Para Heidegger las religiones históricas han manejado el tema de Dios con categorías puramente ónticas, y eso les ha llevado a la pura idolatría. Eso es también lo que piensa de la religión cristiana. Zubiri, por el contrario, cree que en el fondo de tanto mito y de tanta idolatría hay dimensiones estrictamente trascendentales de Dios que se van revelando, y que, en ese sentido, la historia de las religiones es también la historia de la revelación de Dios. Un proceso que culmina en el cristianismo, en el cual se produce la máxima revelación posible de Dios, a través de su Hijo.»

[Gracia Guillén, Diego: “El problema del fundamento”. En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 76-78]



«Es en el pensar meditativo propio de la *Gelassenheit* en el que se nos hace patente, como don, el acontecimiento, *Ereignis*. Ese acontecimiento es el modo en que se nos manifiesta el Ser. Escribo aquí Ser con mayúscula para traducir el *Seyn* de Heidegger. El ser con mayúscula no es idéntico sin más con el ser con minúscula del que hasta ahora hemos hablado. El primero designa eso que se nos manifiesta o revela en el *Ereignis*, pero que a la vez permanece oculto, y que precisamente se hace presente en tanto que oculto. Es la diferencia entre el ser como fundamento, *Grund*, de los entes, y el Ser como abismo, *Abgrund*. El *Ereignis*, dice Heidegger, es “el despliegue del Ser mismo”. Heidegger afirma repetidamente que el *Ereignis* es “la verdad del Ser”. El sentido originario y más radical de verdad, *alétheia*, es acontecimiento, *Ereignis*. Y es que el acontecimiento es pura manifestación, pura revelación, puro desvelamiento, *alétheia* pura. Esa verdad, la verdad de la pura desvelación, es de algún modo anterior al ser, ya que el ser se desvela en la desvelación misma. Si el Ser es el fundamento, el *Ereignis* es la pura revelación en que el fundamento consiste, más allá de la cual no podemos ir. Heidegger dice que el fundamento fundamenta, pero es sin fundamento, infundado (*Un-grund*). El *Grund* es *Abgrund* y *Ungrund*. [...] El fundamento se nos revela

fundamentando y nada más. Y esa revelación, que es condición de posibilidad del fundamento en tanto que fundamento, es el *Ereignis*. No se trata de cosa, ni de ente, ni de ser, sino de puro aparecer, de puro acontecimiento, de pura revelación o desvelación, de *alétheia* pura. Es el puro aparecer en su aparecer, más allá del cual no puede irse. [...] A partir de aquí cobra todo su sentido el interés de Heidegger por la mística medieval, por la poesía y por las religiones orientales ateas, en especial por el budismo zen. En Heidegger hay un fondo profundamente religioso. O quizá, dicho en términos de Zubiri, hay un profundo sentido de la religación, aunque no la pertenencia a una religión positiva.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 52]



«Comencemos por la actualidad. En la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, Zubiri distingue categóricamente entre actualidad y "actuidad", una distinción que aún no aparecía en *Sobre la esencia*. Mientras que la **actualidad** designaría el carácter de "actual", la **actuidad** designaría el carácter del "acto". De este modo, mientras que la actualidad se refiere al "estar presente" una cosa "desde sí misma como real", los actos se referirían a "la plenitud de la realidad de algo".

Esta idea de acto refleja sin duda la tradición aristotélico-escolástica, y es precisamente de la que Zubiri no quiere tratar en su investigación sobre el acto de intelección. Sin embargo, cabe señalar que los actos pueden entenderse, incluso en la obra misma de Zubiri, en otro sentido, que no es ni actualidad ni actuidad. Se trata del acto como "**actualización**". La actualización no es el estar presente de algo, sino su "hacerse presente".

Si se quiere recurrir a la terminología aristotélica, habría que decir que la actualización no es la *έντελέχεια* (entelécheia) como plenitud de la realidad de algo, sino el *ὑπάρχειν τό πράγμα*, una expresión también aristotélica que podríamos traducir como "el surgir la cosa" (*Metafísica* 1048 a 30-31). En realidad, el *ὑπάρχειν* significa literalmente *sub-regere*, de donde viene nuestra expresión "surgir".

Un análisis del surgir sería verdaderamente una filosofía primera, pues se movería en el ámbito originario de lo que, en un sentido lato, podemos llamar el "aparecer". [...] El surgir tiene su propia textura metafísica, que no es la del "estar", sino la del "acontecer". Solamente podemos decir que los actos son reales en cuando que "suceden" o "acontecen", pero no en el sentido de que se actualicen con "suficiencia constitucional", como algo "de suyo". El surgir no surge, la actualización no se actualiza. Y, en este sentido, el concepto zubiriano de "realidad" no los incluye. Esta metafísica del acontecer nos permite un diálogo no solo con Zubiri, sino también con el último Heidegger. Y es que el acontecer se mueve ciertamente en un plano distinto de la presencia, pero no consiste propiamente en una apropiación

(el *Eignen* del *Ereignis*), sino en un *contingescere*, en un co-tocar incoativo donde surgen quien toca y lo que se toca en la mismidad de un solo surgir. El surgir nos permite así situarnos en un diálogo crítico con la fenomenología de Husserl, de Heidegger, y de Zubiri, remitiéndonos a un ámbito anterior a la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, pues tanto la realidad como el sentido serían términos del surgir, y no el surgir mismo, anterior a esa distinción.

Finalmente, la consideración de los actos como un surgir nos permitiría hacer una filosofía de la historia que atendiera a lo más histórico de la historia, que no es la realidad histórica como carácter de la realidad del mundo, ni es tampoco la realidad histórica que queda precipitada, por capacitación, en el ser humano. Es la historia como actividad, como praxis. Sin embargo, aquí la praxis deja de ser un término que designa meramente el hacer exterior de unos sujetos, sino que se convierte en un término coextensivo con lo que en otras reflexiones se llama la "vida" o la "existencia". Y es que la praxis es el conjunto, el *Inbegriff*, de todos los actos humanos, el núcleo último de nuestro acontecer personal. Posiblemente solo una filosofía del surgir sea capaz de realizar aquello que Zubiri quiso hacer con Blondel: elevar sus intuiciones sobre la acción "al terreno de la ontología" (NHD, 434).»

[González Fernández, Antonio: "La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 423-424]



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

Como sabemos, el "dejar ser" enuncia un camino que acabará conduciendo a Heidegger al *Ereignis*. Sin embargo, en este camino, la relación del desocultamiento con la praxis será abandonada. En este abandono sin duda ha sido decisiva la voluntad del último Heidegger de distanciarse de aquellas exposiciones que favorecieron interpretaciones antropológicas o humanistas de *Ser y tiempo*. Y, por supuesto, también el hecho de que Heidegger, tal vez debido al contexto filosófico de su tiempo, cada vez más asocia la praxis con la producción marxista, transformadora del mundo mediante el esfuerzo humano. Con ello, sin embargo, se perdió una importante posibilidad. Era la posibilidad de pensar el *Ereignis* como un acto, situándolo de esta manera en el ámbito de una filosofía primera que pudiera conservar en sí misma el rigor y la radicalidad del planteamiento fenomenológico. Para esto era necesario, sin duda, un concepto de praxis que, sin necesidad de ninguna fidelidad aristotélica, estuviera libre de los presupuestos prometeicos de la praxis marxista, al menos en su sentido usual. Era necesario haber mantenido en una idea de la *prâxis* como un *aletheúein*. Este es el camino que nos conduce a pensar los actos como actualizaciones, y las actualizaciones como un simple "hacerse presentes" las cosas.

Esto significa entonces que los actos tampoco podemos entenderlos como hace Zubiri, como "actuidad". Ciertamente, hay algo a lo que se puede llamar "actuidad", que es una comprensión aristotélica de los actos. Desde este punto de vista, los actos son *enérgeia*, la plenitud de la realidad de algo. Y en la misma línea de conceptualización, los actos pueden entonces significar la acción, considerada desde el punto de vista de que ella deriva de algo que es acto (*Inteligencia y realidad*, p. 137). Pero las actualizaciones no son nada de esto. Son el "hacerse presente" de aquello que está presente. Del mismo modo que hay que distinguir entre actualidad y actuidad, *hay que distinguir estas dos últimas de la actualización*. Los actos son actualizaciones, son el hacerse presente las cosas. Curiosamente, Zubiri, después de haber remitido la "desvelación de Heidegger al ámbito de los actos, y después de haber criticado todos los análisis de la inteligencia que se deslizan desde los actos hacia otras instancias, como las facultades o la conciencia (*Inteligencia y realidad*, pp. 19-23), termina adscribiendo los actos a la actuidad, para limitarse a analizar la actualidad. Pero la discusión con Heidegger nos muestra fehacientemente que no es lo mismo actualidad que actualización. Por más que la actualidad no sea presentidad, no es lo mismo estar presente que hacerse presente. Y este hacerse presente son los actos entendidos como actualizaciones de cosas.

Ahora bien, cuando los actos son pensados de esta manera, se plantea un problema capital. La praxis, entendida como *alheúein*, como una actualización, no es visible. Los actos no son visibles como actos. Es un problema que, en el pensamiento de Heidegger, se termina presentando bajo la idea de un *Entzug*, una retirada del *Ereignis*. Los actos no son visibles como actos. Hay una *Entzug* de los actos. La actualización no es visible. Solamente es visible aquello que se actualiza, pero no el actualizarse

mismo. Es visible lo que está presente, pero no el llegar a la presencia. Esto requiere ser pensado por caminos que no son los tradicionales de la fenomenología. Aunque este análisis no esté constitutivamente abocado al subjetivismo, tampoco puede limitarse al análisis de lo actualizado. Y, entonces, ¿solamente nos quedan la poesía o la mística? ¿Cómo es posible hacer de la filosofía un saber riguroso? ¿Cómo es posible hacer de nuevo efectiva la pretensión filosófica radical de volvernos a las cosas mismas en su inmediatez primera, a aquello que Platón, mucho antes que Husserl, ya llama *tò prâgmata auto*? (Platón, *Carta VII*, 341c; Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 1969, p. 67).»

[Antonio González: "Ereignis y actualidad", en Diego Gracia (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 187 ss.]



«Pensar el *Ereignis* y ese "En propio" desde el *Entzug* y el "De suyo" ya nos permite comprender mejor tanto esa *Erfahrung des Denkens* como esa mera actualización de lo real en la intelección sentiente. Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie* caracteriza el *Ereignis* desde el *Aufriss* con ocho inscripciones originarias y radicales, las cuales están presente en todo su pensamiento ulterior (durante casi 40 años y también antes de *Sein und Zeit*) y creemos también ver, en cierta medida, estas señales en el pensamiento del "en propio" de Zubiri. Y en este escrito han estado totalmente presentes. Estas caracterizaciones mientan el *ereignet* del *Ereignis* y también nos sirven para entender el "suificar o reificar" del "En propio": *Ereignis meint immer Ereignis als Er-eignung, Ent-scheidung, Ent-gegnung, Ent-setzung, Ent-zug, Einfachheit, Einzigkeit, Einsamkeit* ("evento mienta siempre Evento como acaecimiento-apropiador, de-cisión, ré-plica, se-paración, sustrac-ción, simplicidad, singularidad, soledad", *Beiträge...*, p. 471). Estos indicios físicos (*Winke*) del "Ereignis", ¿no son notas del "en propio" mismo? La realidad es el "En propio de suyo", es esto y no otra cosa; pero tal afirmación debe ser entendida desde la aprehensión misma en su acto de aprehensión. [...]

¿Cómo entender adecuadamente el *Ereignis* y el "en propio"? ¿Cómo no entenderlo tautológicamente? Se pueden decir tres simples, pero rotundas indicaciones finales que valen no solamente para el *Ereignis*, sino también para la formalidad de realidad. En un primer momento, tenemos que señalar enfáticamente el carácter de absolutez que mienta el *Ereignis*; es lo totalmente libre y absuelto de todo, y por ello, nos requiere a ser plenamente libres: "No hay otra cosa a la cual aún pudiera remitirse el advenimiento apropiador [*Ereignis*], o desde lo cual incluso pudiera ser explicado" (*Unterwegs zur Sprache*, 1975, p. 258). En un segundo momento, el *Ereignis* no tiene nada que ver con lo conceptual; nos movemos no en el *logos* predicativo del decir algo respecto de algo; nos movemos en un ámbito anterior al enunciado proposicional. Y, en un tercer momento, decir algo de *Ereignis* es casi tautológico; es un decir que se dice reiterada y reduplicativamente; se afirma a sí mismo: *Ereignis ereignet*.

Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Este carácter presumiblemente tautológico podemos también verlo permanentemente en la obra de Zubiri (de ahí la importancia del estudio del *logos* nominal constructo). Por ejemplo, cuando se utilizan expresiones como "la realidad reifica", o el "de suyo suifica", o el "mundo mundifica", etc. [...]

El ser es ulterior al *Ereignis*. Este simple paso en el pensamiento heideggeriano, que es en verdad un "paso atrás" (*Schritt zurück*), es un abismal paso en el orden de entender acabadamente el asunto mismo del pensar; con esto, el pensamiento heideggeriano se muestra como un horizonte más cercano al de Zubiri. De ahí que en el Seminario de Le Thor se diga explícitamente lo que Zubiri buscaba que se señalara desde hacía mucho tiempo: "*das Ereignis ereignet das Sein*" (*Seminario de Le Thor* 1969, p. 67) o, dicho de forma más simple, "estar siendo".»

[Espinoza Lolas, Ricardo A.: "Heidegger y Zubiri. Después del ser...". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 237-239 y 249]



«Dass das epiphanisch hochgestochene Wort „Ereignis“, das aus der Mysteriensphäre stammt („Eräugnis“, als das, wonach Sie sich die Augen reiben; „ereignen“, „eräugnen“, „eräugen“: ‚vor die Augen bringen, zeigen‘ – s. Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*) und das eben darum theologisch, philosophisch und politisch anektiert worden ist, zur gängigen Münze alltäglicher Kommunikation werden würde – vom Kaufereignis bis zum Stadtjubiläum mit Ereignis-Einlagen, von der Geschichtsrevue, die Geschichte in Ereignisketten zerlegt, bis zu den Happenings der Kunst- ebenso wie der Protestaktikonen –, ist nicht allein mit einem inflationären Mechanismus zu erklären und als Folge einer neuerblühten Mysteriensehnsucht verständlich zu machen. „Ereignis“ hat einen gewalttätigeren Zug. Es bricht die Zusammenhänge auf, die wir ohnehin nicht mehr durchschauten können, und sträubt sich gegen jede Zuordnung von Grund und Folge.

Die Plots der Ereignis-Werbung arbeiten mit einer zersplitterten Wirklichkeit, die Illumination der Ereignisse mit Chaos- und Katastrophenreminiszenzen. Anders als das „Erlebnis“, das mit die Lebensfühle verspricht, aber eine, die ich altertümlich „haben“ und mit mir nehmen kann, lässt sich das Ereignis weder „haben“ noch mit sich nehmen. Virtuuell hat es auch die Raum- und Zeitkoordinaten außer Kraft gesetzt, und in den Ereignissen, die den Medien teils zum Aufmacher – auch solch eine gewalttätiges Wort – und teils zum Inhalt dienen und die Käufer zum Kauf und Betrachter zum Betrachten treiben, tritt die Katastrophe selbst als der gesuchte Reiz hervor. Sie hat den sexuellen Reizen eindeutig den Rang abgelaufen. Nur wo diese katastrophisch verbrämt sind, sind sie solche, sonst bleiben sie den Bedürfnissen einer Generation, die sich vor Katastrophen fürchtet, vorbehalten.

So weit selbstverständlich – und doch befremdend. Denn während wir erwarten würden, dass die kleinteilig-katastrophische Zerstückelung der Realität, die sie insgesamt als einen borderline-Fall [nicht genau einzuordnende, als Grenzfall zwischen Neurose und Psychose bewertete schwere psychische Störung] erscheinen lässt, Reflex der großen Katastrophen, also deren nach- und vorträgliches Ausagieren, ein geschickter Angstbewältigungsversuch und Abwehrmechanismus ist, scheint die ungerührte Hinnahme der realen Katastrophen das Gegenteil zu bekunden: sie sind immer noch nicht katastrophisch genug, jede Möglichkeit der visuellen Steigerung wird ausgeschlachtet, die Phantasmagorien laufen der Realität, und zwar mit dem Anspruch, selbst real zu sein oder doch wenigstens so potent, dass sie die Wirksamkeit hinter sich herziehen vermögen, lustvoll davon.»

[Heinrich, Klaus (Professor für Religionswissenschaft, Freie Universität Berlin, emeritier 1995): "Sucht und Sog. Zur Analyse einer aktuellen gesellschaftlichen Bewegungsform", in *Reden und kleine Schriften 1*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1997, S. 53-54]



«Heideggers Ereignis-Kult der Dreißiger Jahre ausgeführt in *Beiträge zur Philosophie*, entstand 1936-1938, veröffentlicht postum als Band 65 der *Gesamtausgabe*, Frf.a.M., 1989, mit dem redenden Untertitel *Vom Ereignis* (nicht über das Ereignis, sondern vom Ereignis her, von ihm „er-eignet“ und so „dem Er-eynis übereignet“; ebd. S. 3). Jedoch lange vor Erscheinen des nachgelassenen zweiten Hauptwerks setzt Ende der 50er Jahre die Rezeption und rasche Verselbständigung des Ereignisbegriffs ein. Vgl. hierzu *Der Weg zur Sprache* in *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, 1959, S. 239 ff., mit der biographisch aufschlussreichen Anmerkung (S. 260, I): „dass der Verfasser seit mehr denn fünfundzwanzig Jahren das Wort *Ereignis* für die hier gedachte Sache in seinen Manuskripten gebraucht“, und dem die ontologische Rangordnung sicherstellenden Zusatz: hier werde nicht „das Sein als Ereignis gedacht“, vielmehr lasse sich „das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken“ (ebd.).

Im allgemeinen Bewusstsein tritt dann der Begriff, mit dessen Hilfe die „Ereignisse“ von und nach 1933 ontologisch sowohl fundiert wie relativierend überboten werden (denn das genau ist Heideggers bald einsetzende sog. „Kritik am NS: ontologische Übersteigerung), mit der Veröffentlichung des Freiburger Vortrags *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, abermals mit der pointierenden, alle Konditionen auslöschenden Bestimmung: „das Sein eine Art des Ereignisses und das Ereignis eine Art des Seins“, und der (durchaus zeitdiagnostischen) Konsequenz daraus: „Sein verschwinden im Ereignis“ (ebd. S. 23).

Der Akt der Entleerung, der aufs Opfersein präpariert: erstmals von Heidegger beschrieben in der Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (Bonn 1929) und im Nachwort zu 4. Auflage (1943) so

interpretiert: „Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zu Wahrung der Gunst des Seins“ (zit. nach der 5. Aufl., Frf.a.M. 1949, S. 45).

In *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* wird dann dem „ersten Anfang“, der „nach der Wahrheit des Seienden“ fragt, der „andere Anfang“ programmatisch gegenübergestellt: dieser „erfährt die Wahrheit des Seins“ (S. 179), und mit dessen Hilfe das Opferritual noch bündiger formuliert: „Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert, und von da aus erhält erst das Seiende als solches seine Wahrheit“ (S. 230) – Opferwelt. – „Einfahren in die Wesung“ (des Seins, der Wahrheit): der vom „anderen Anfang“ her gedachte Erfahrungsbegriff („Die Wesung jenes, worin wir einfahren müssen. Das meint hier „Erfahrung“; (*Beiträge*, S. 289).»

[Heinrich, Klaus (Professor für Religionswissenschaft, Freie Universität Berlin, emeritier 1995): „Sucht und Sog. Zur Analyse einer aktuellen gesellschaftlichen Bewegungsform“, in *Reden und kleine Schriften 1*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1997, S. 64-65]



«Heute, da kaum und halb Gedachtes sogleich auch schon in irgendeine Form der Veröffentlichung gejagt wird, mag es vielen unglaublich erscheinen, dass der Verfasser seit mehr denn fünfundzwanzig Jahren das Wort *Ereignis* für die hier gedachte Sache in seinen Manuskripten gebraucht. Diese Sache, obzwar in sich einfach, bleibt vorerst schwer zu denken, weil das Denken sich zuvor dessen entwöhnen muss, in die Meinung zu verfallen, hier werde „das Sein“ als Ereignis gedacht. Aber das Ereignis ist wesentlich anders, weil reicher als jede mögliche metaphysische Bestimmung des Seins. Dagegen lässt sich das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken.» [Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985, S. 248, Fußnote 2]

«Hoy en día, en que se publican con ligereza ideas pensadas a medias, a muchos les puede parecer increíble que el autor lleve más de veinticinco años utilizando en sus manuscritos la palabra *Ereignis* (evento, acontecimiento) para la cosa aquí pensada. Esto, aunque simple en sí mismo, sigue siendo difícil de pensar por el momento, porque el pensamiento debe primero perder la costumbre de pensar que el “ser” se piensa aquí como un *Ereignis*. Pero el *Ereignis* es esencialmente diferente, porque denota algo más rico que cualquier determinación metafísica del ser. Por el contrario, el ser puede ser pensado en cuanto a su origen esencial a partir del *Ereignis*.» [Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985, p. 248 n. 2]

Klaus Heinrich llama la atención sobre el hecho de que, en esta nota a pie de página del año 1959, Heidegger escribe que lleva veinticinco años utilizando en sus manuscritos la palabra *Ereignis*. De esto se deduce que

Heidegger comenzó a emplear el vocablo *Ereignis* como categoría central, en sustitución de *Sein*, a partir del año 1933. "Evidentemente en el contexto de los acontecimientos (*Ereignisse*) políticos de ese año" (Klaus Heinrich). El período nazi comenzó el 30 de enero de 1933 con el nombramiento de Hitler como Canciller del Reich y finalizó el 8 de mayo de 1945 con la rendición incondicional de la Wehrmacht a los aliados. [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektivität I*. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 113]

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

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