Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera

Juan Patricio Cornejo Ojeda*

Recepción: 6 de marzo de 2023
Aprobación: 25 de abril de 2023

Resumen. Cornejo Ojeda, Juan Patricio. *Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera*. Como es sabido, en *Ser y tiempo* Martin Heidegger propone como método de su interpretación lo que él llama "fenomenología hermenéutica". Algo análogo acontece con Xavier Zubiri, pues parte de su filosofía es un ejercicio fenomenológico en tanto que —según Jorge Eduardo Rivera Cruchaga— el filósofo vasco describe lo previamente presentado en y por sí mismo. El acto vital de la aprehensión primordial de realidad es un acto hermenéutico. Luego entonces, hemos de preguntarnos lo siguiente: ¿cómo la lectura de Rivera ilumina ciertos puntos que Zubiri había vislumbrado en Heidegger?
Palabras clave: Heidegger, Zubiri, Rivera, fenomenología hermenéutica.

Abstract. Cornejo Ojeda, Juan Patricio. *Martin Heidegger and Xavier Zubiri in the Light of Jorge Eduardo Rivera*. It is well known that in *Being and Time*, Martin Heidegger proposed what he called "hermeneutic phenomenology" as the method of his interpretation. Something analogous happens with Xavier Zubiri, because part of his philosophy is a phenomenological exercise insofar as the Basque philosopher —according to Jorge Eduardo Rivera Cruchaga— describes that which has been presented previously in and of itself. The vital act of the primordial apprehension of reality is a hermeneutical act. Con-

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Teología por la Universidad de Montreal. dr.juan.cornejo@gmail.com

sequently we must ask ourselves the following question: how does Rivera's reading shed light on certain points that Zubiri had discerned in Heidegger?
Key words: Heidegger, Zubiri, Rivera, hermeneutic phenomenology.

Introducción

El filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1927–2017), quien a juicio de muchos fue un representante de lo mejor de la filosofía chilena,[1] estudió filosofía escolástica en Valparaíso, fenomenología en Friburgo y hermenéutica en Heidelberg. Hans-Georg Gadamer fue su director de tesis doctoral (*Doktorvater*) y conoció personalmente a Xavier Zubiri en España, así como a Martin Heidegger en Alemania. Sus encuentros con Zubiri fueron regulares y de más interacción personal y filosófica entre 1966 y 1968. La contribución de Rivera para dar a conocer la filosofía de Heidegger y de Zubiri en Chile fue notable a través de cursos universitarios, congresos, seminarios y obras suyas que hoy circulan en Hispanoamérica, especialmente su traducción de la obra heideggeriana *Ser y tiempo*.[2]

Rivera fue un excelente formador en filosofía tanto en sus diferentes cursos universitarios (sobre Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard y otros) como en cursos y seminarios privados. Todo lo que se leía y se estudiaba en ellos se encontraba en su idioma original.[3] No obstante esa asimilación notable de la historia de la filosofía, él estaba "embarcado" en su propia navegación o marcha filosófica; es decir, existe una filosofía propia del pensador latinoamericano que debemos escudriñar. Su pensamiento se encuentra no pocas veces "entreverado" en un diálogo que "oscila", en su mayor parte, entre Heidegger y Zubiri. Ciertamente, Rivera no es un simple

1. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016, p. 9.
2. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
3. Se piensa que el chileno dominaba alrededor de diez idiomas.

expositor de filósofos. Esto último debe subrayarse con rigor, pues en efecto, nuestro autor va más allá y profundiza en "aguas" en las que sólo él se ha internado y que nos invita a seguir navegando. Cabe añadir, sobre todo, que era un incansable buscador de Dios. Pienso que en este punto su interés no era navegar en los aspectos especulativos de la teología, sino más bien bucear en los detalles profundos de la mística cristiana. Prueba de ello fue la ocasión en que asistió a una serie de cursos semanales durante dos años y leyó línea por línea *Subida del Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz (1542–1591).[4] En ese espacio la meditación filosófica, sumada a su experiencia personal y comunitaria, lograron en conjunto dar claves aclaratorias de la experiencia mística. Esto puede constatarse en su artículo "Acedia y noche oscura", recopilado en *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*.

El interés por los sentidos humanos fue capital para el chileno, lo cual se refleja en su artículo "Los sentidos espirituales en la mística medieval",[5] que Zubiri aprobó con entusiasmo —de acuerdo con conversaciones que tuve con Rivera entre los años 2000 y 2002 en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y en la Universidad de Chile—.[6] Rivera mismo lo ratifica años después: "Este artículo, que data de 1979, fue escrito antes de la aparición de *Inteligencia sentiente* de Zubiri y mereció en ese momento la aprobación entusiasta del filósofo español".[7] El filósofo latinoamericano lo remarca en el trabajo "La riqueza del sentir", escrito en Alemania durante un semestre sabático que dedicó a la investigación y que se encuentra recogido en el texto

4. Luis Ruano de la Iglesia, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.
5. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, "Los sentidos espirituales en la mística medieval" en Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *De asombros y nostalgia...*, pp. 185–208.
6. Sobre el tema de los *sentidos espirituales* véanse los trabajos de Karl Rahner, "La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-âge en particulier chez saint Bonaventure" en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1933, pp. 263–299; Karl Rahner, "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes" en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1932, pp. 113–145.
7. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Itinerarium cordis. Ensayos Filosóficos*, Brieckle Ediciones, Santiago de Chile, 2006, p. 87.

Itinerarium cordis.[8] Es posible que algunos aspectos de este libro, como el "sentir táctil" y la "nuda realidad" de la que habla Zubiri en la experiencia mística, tengan aquí sus fuentes primordiales.

Es sabido que entre 1928 y 1930 Zubiri residió en Friburgo de Brisgovia y que asistió a los cursos de Heidegger. El filósofo español partió de la situación abierta por el pensador alemán y fue más allá de él.[9] También es sabido que el autor de la trilogía sobre la inteligencia reprochó al germano la insuficiencia de su análisis en *Ser y tiempo*, pues siempre hay algo "más". Ya en su artículo de 1935, "En torno al problema de Dios", Zubiri nos expresa: "Además de cosas 'hay' también lo que hace que haya".[10] En esta época el "hay" ocupa el lugar de la "realidad". Para este mismo autor lo "radical" no es la propia existencia ni un hecho entre otros, sino algo previo a todo hecho, esto es, la realidad misma. Años después —como también es sabido por los investigadores zubirianos—, en el "Prólogo" a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri dio un repaso a su itinerario intelectual. Ahí caracteriza la etapa de su pensamiento transcurrida entre 1932 y 1944 por su inspiración "ontológico o metafísica".[11] Se trata, sin duda alguna, de la etapa en que el vasco suma y configura la influencia primera de la fenomenología de Husserl y Heidegger, pero dará paso (después de 1944) a su etapa definitiva, propiamente metafísica, cuyo núcleo central fue el estudio de la realidad.

8. Sé de este libro antes de su publicación porque Rivera mismo me regaló su borrador antes de ser impreso.
9. "Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein,* la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser (*SuT*, § 18 y § 31). Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente". Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2018, p. 195.
10. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, p. 428; Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932–1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, p. 225.
11. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 9–17.

En *Ser y tiempo* Heidegger propone como método de su interpretación lo que él llama "fenomenología hermenéutica". Algo análogo acontece con Zubiri, pues parte de su filosofía es un ejercicio fenomenológico en tanto que, según Rivera, este autor describe lo previamente presentado en y por sí mismo. El acto vital, que es la aprehensión primordial de realidad, es un acto hermenéutico.[12] En consecuencia, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo la lectura de un latinoamericano (Rivera) ilumina ciertos puntos que Zubiri había vislumbrado en Heidegger? A fin de responderla en parte, propongo tres claves o notas exploratorias para una lectura desde la fenomenología hermenéutica, en una única trayectoria, que pasa por la facticidad y la religación, y, como un solo nervio, llega a la "voz de la conciencia". Ciertamente, pueden configurarse otras claves, pero en este caso me parecen pertinentes sólo estas tres. Partamos, pues, de la primera.

La fenomenología hermenéutica

Ante todo, preguntémonos lo siguiente: ¿qué es eso de la fenomenología? En varios de sus textos Rivera ofrece luminosas pistas. En el artículo "La verdad implícita en *Ser y tiempo*", recuperado en *Heidegger y Zubiri*, nos advierte que todo el problema de *Ser y tiempo* "radicará en desentrañar precisamente eso que está entrañado en nosotros, entrañado en el ser del Dasein".[13] Aquí se vislumbra la profunda meditación del autor al servirse de esta palabra, "desentrañar", ya sea que esté evocando nuestra propia realidad psicorgánica o la idea del minero, que desciende a la profundidad de la mina para extraer, desde las entrañas de la tierra, el precioso mineral. En efecto, el chileno, al tomar o servirse de este verbo tan peculiar ("desentrañar"), no lo está pensando en un sentido abstracto, sino eminentemente activo y real. De ahí que en este análisis parece estar más allá de Heidegger, casi en las costas de

12. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria/Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, p. 226.
13. *Ibidem*, p. 17.

Zubiri: "Pero, desentrañar lo que está entrañado en el Dasein sólo será posible en la medida en que aclaremos el ser mismo de este Dasein".[14]

Lo interesante aquí —y hay que destacarlo como lo hemos anticipado líneas atrás— es que Rivera, para abordar y explicar alguna compleja e inadvertida idea de Heidegger u otro filósofo, echa mano de los sentidos humanos de modo permanente. Por ejemplo, en el artículo "La fenomenología hermenéutica de Heidegger", recopilado en el texto *En torno al ser*,[15] ofrece otra pista sobre lo que él entiende por *fenomenología* en Heidegger al resaltar que uno de los "supuestos" de ésta reposa justamente en la prioridad del "sentido de la vista". En efecto, se sirve de los sentidos humanos (la vista, el oído, el tacto, el gusto, el olfato, la cenestesia, etcétera) para explorar aquello que los filósofos nos han querido decir. Prueba de esto es la meditación que realizó de un pasaje de *Ser y tiempo*: "El Dasein [escribe Heidegger] es para sí mismo ónticamente 'cercanísimo', ontológicamente lejanísimo, y sin embargo, preontológicamente no extraño".[16] Este análisis lo lleva a cabo en el artículo ya citado "La verdad implícita en *Ser y tiempo*". Según el filósofo latinoamericano la cercanía óntica de la que habla Heidegger es la cercanía que consiste en ser uno mismo el ente al cual se trata de acceder, aclarando que, "en cuanto ente, el Dasein está siempre accedido, puesto que él mismo lo es".[17] Pero ajustemos más nuestro catalejo. Lo "cercanísimo", según Rivera, significa "tan cerca como es posible que sea". Esto significa, a la vez, que entre el *Dasein* y el sí mismo no hay distancia óntica. Es decir, aquí el análisis entra y pende de una paradoja: eso que nos es tan cercano, que somos nosotros mismos, viene a ser para nosotros "ontológicamente lejanísimo". El chileno echará mano del "sentido de la vista", en una imagen recurrente en

14. *Idem.*
15. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2007.
16. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 24. La cita de *Ser y tiempo* de Heidegger se encuentra en el § 5, p. 40. "Dasein ist ihm selbst ontisch «am nächsten», ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht frem".
17. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 24.

sus cursos universitarios, para mostrar esta difícil idea heideggeriana: los ojos con que vemos todas las cosas que se nos muestran, al ser tan inmediatamente "cercanos", no son vistos por nosotros; empero, si ahora los vemos en el espejo, los habremos puesto "lejos" para verlos. Así habremos establecido lo que nuestro autor nombrará más adelante *delantidad*.[18] Ahora bien, el problema que se levanta aquí es que esos ojos que habremos visto en el espejo son justamente "unos ojos 'vistos', pero no los ojos 'videntes', esto es, los únicos verdaderos ojos. No vemos el ver de los ojos".[19] Así se comprende que el *Dasein* que somos nos es "ontológicamente lejanísimo", esto es, que su modo de ser, "su ser mismo", se nos escabulle pertinazmente, no se deja apresar por la mirada teórica. El *Dasein* no puede ser visto en su índole propia como un mero objeto "ante" nosotros. Sobre este aspecto Rivera también solía afirmar en sus cursos universitarios lo siguiente: "la existencia humana rehúsa ser fotografiada". En otros términos, para examinar el propio ser (*Dasein*) es necesario empezar por no ponerlo delante de nosotros como si fuera un objeto más que nos encontramos cuando estamos con las cosas, ya que jamás se nos da primariamente como una simple cosa, sino que siempre se nos revela en el existir. Al respecto subraya: "Para examinar el propio ser es necesario sorprenderlo, por así decirlo, *in fraganti*, o sea, tomarlo allí donde está y tal como está".[20] Con esto nos está indicando que se trata de describir un "fenómeno", el hombre, algo inmediatamente patente, y describirlo tal como se da. "Esta descripción ha sido llamada, desde comienzos de siglo, *fenomenología*";[21] *eo ipso*, Heidegger está forzado a realizar una fenomenología del *Dasein*.

Esta explicación parece ser suficiente. Pero no es así porque en el artículo "La pregunta fundamental de *Ser y tiempo*", recopilado en la

18. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Itinerarium cordis*..., p. 72.
19. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 24.
20. *Ibidem*, 39. Es parte de su artículo "Jemeinigkeit".
21. *Ibidem*, p. 40. Las cursivas se encuentran en el original.

obra *En torno al ser*, Rivera advierte que, cuando se habla de fenomenología, no debe pensarse como *lo mismo* que conjeturaba "Husserl en la época en que Heidegger concebía lo que con el tiempo llegaría a ser su obra fundamental".[22] Es decir, para el filósofo latinoamericano la palabra "fenomenología", en rigor, no expresa en el caso de Heidegger ninguna clase determinada de tesis sobre los entes, sino tan sólo el modo de acercarnos "a las cosas mismas", y que el filósofo alemán busca aclarar. En otras palabras, la única manera o modo posible de "vehicular" la comprensión preontológica del ser, que es constitutiva del ser del *Dasein* hacia una comprensión teórica, es a partir de la comprensión que de ella misma tenemos en nuestra propia existencia, esto es, del "*Da–sein* mismo".[23] Según Rivera "este *Da–sein* mismo sólo es accesible desde 'dentro', esto es, *siéndolo*".[24] ¿Qué quiere decir con esta enigmática y cerrada frase?

El pensador sudamericano resalta uno de los supuestos de la fenomenología, en tanto que ella reposaba en la prioridad del "sentido de la vista". Pues bien, este "dentro" no hace referencia al "sentido de la vista", sino más bien al "sentido de oído". Aquí entramos a trabajar con otro sentido, tal vez uno de los más apreciados por el chileno. Esta idea se encuentra en su artículo "La riqueza del sentir": "En el oír el sonido suena *en nosotros*, no delante de nosotros".[25] Aquí, en la meditación de Rivera, no hay una pura "notificación" o una mera "ratificación" de algo otro, como podría sostener Zubiri en su análisis de la inteligencia. Aquí la gravedad del sonido, según aquél, "suena *dentro* de nosotros". Es evidente que, para el filósofo chileno, ese "dentro" es ambiguo, porque —siguiendo a Heidegger y marchando más allá de él— el "dentro" está, al mismo tiempo, "fuera". En esto resalta la idea heideggeriana del hombre como un ser "abierto" a lo que no somos nosotros mismos; y

22. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser*..., p. 157.
23. *Idem.*
24. *Idem.* Las cursivas se encuentran en el original.
25. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Itinerarium cordis*..., p. 74. Las cursivas se encuentran en el original.

el pensamiento de Rivera "converge", en parte, con lo que el filósofo alemán llama el "*Da* —la 'aperturidad'— que forma parte constitutiva del *Dasein*".[26]

El "arrebato" como categoría "óntica" entra en escena al abordar el "sentido del oído". En el oír hay un "arrebato" y un "sometimiento"; *eo ipso*, advierte Rivera que no se descansa leyendo, pero sí oyendo música: "El sonido nos arrebata".[27] En otro artículo "La pregunta fundamental de *Ser y tiempo*", escribe: "El Ser saca al Dasein de sí mismo o, mejor, lo 'arrebata' [...]".[28] Consideramos que estos apuntes son suficientes para introducir el concepto de fenomenología. Preguntémonos ahora qué es eso de la fenomenología hermenéutica.

Heidegger tiene que hacer una fenomenología del *Dasein*. Pero una fenomenología tal ha de buscar el fenómeno allí donde se manifiesta primariamente y en el modo como se manifiesta. En el artículo "Jemeinigkeit" Rivera resalta que el *Dasein* se revela primariamente a sí mismo, se da a conocer a sí mismo su propio ser. A ese "darse a conocer a sí mismo para sí mismo" Heidegger lo concibe como una *hermeneia*, una interpretación de su propio ser. De ahí que el pensador latinoamericano agrega lo siguiente: "la fenomenología que quiere hacer Heidegger no puede ser otra cosa que una *fenomenología hermenéutica*".[29] Por su parte y al respecto, en *Ser y tiempo* el autor alemán asegura que "La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*".[30] Rivera nos recuerda que la palabra "hermenéutica" deriva de Hermes, el dios mensajero que tenía como misión anunciar a los hombres los comunicados de los dioses. Hermes escucha a los dioses en su propia lengua. Escucha, por ejemplo, a Atenea, toma "eso mismo" que le expresa y lo replica a

26. *Idem*.
27. *Idem*.
28. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser*..., pp. 154–155.
29. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 40. Las cursivas se encuentran en el original.
30. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 60. "Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik*". Las cursivas se encuentran en el original.

los hombres en un idioma que éstos puedan comprender. Así, para el filósofo chileno el sentido primario de la palabra "hermenéutica" es anuncio. En rigor habría que entender esta fenomenología hermenéutica como una descripción de la interpretación de nosotros mismos y que forma parte de nuestro propio ser.

Más adelante Rivera, en el artículo "Sobre el hombre en Heidegger", que forma parte de *En torno al ser*, aborda con más claridad esta fenomenología hermenéutica como método de acercamiento al hombre. Es sabido que la fenomenología consiste en ir "a las cosas mismas", sin construcciones teóricas ni pre-juicios ni pre-conceptos. Entonces, cuando se dice que el hombre es un "animal racional", tal afirmación no es una "descripción" de algo que se da inmediatamente, sino una "construcción" teórica. "Aunque parezca *obvio*, el hombre no nos es *dado* primariamente como animal o como animal racional".[31] Esto, sin duda, puede levantar ciertos reparos —no entremos en ellos—, pero enfoquémonos, por lo pronto, en lo esencial del pensamiento del chileno. El hombre, en efecto, en cuanto tal, es dado primariamente "antes" de toda teorización, es decir, "antes" de todo "esfuerzo" especulativo que busque "representarlo" en alguna forma. Subraya Rivera: "Nosotros no nos damos a nosotros mismos como *animales*. Como animales nos *pensamos*, ciertamente, pero dentro de una tradición filosófica".[32] Rivera igualmente advierte que desde el comienzo de *Ser y tiempo* Heidegger se cuida de vincular su propia pregunta —lo que el germano llama la *Seinsfrage*, la pregunta por el ser— con la pregunta que ya Platón se había planteado en el *Sofista* y que más tarde Aristóteles retomará en su *Metafísica*, y, tras él, los más eminentes representantes de la escolástica medieval. "Nuestro ser-hombre es dado a nosotros mismo [*sic*] *en el existir factico,* en una *ejecución* de nuestra propia existencia".[33] En otras palabras, a la ejecución de la existencia le pertenece esencialmente una

31. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser*..., p. 164. Las cursivas se encuentran en el original.
32. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.
33. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

presencia de sí a sí misma; es lo que Heidegger llama *cotidianidad*. Esto no es fácil de comprender, pues el filósofo germano está sosteniendo que —en palabras de Rivera— ordinariamente "nos saltamos" lo que somos de manera cotidiana e inmediata. En una frase magistral el filósofo chileno expresa: "no podemos ver el lugar que pisamos".[34] En resumidas cuentas la "interpretación del propio ser forma parte del ser del hombre".[35] De ahí que, en rigor, "el único modo de acceder a este ser, tal como él se da inmediatamente para él mismo, es el modo fenomenológico–hermenéutico: dejar hablar al ser mismo del hombre tal como él se interpreta en su inmediato existir, y por lo tanto, en su existir cotidiano".[36]

Demos ahora un paso más. Recordemos que, en *Naturaleza, historia, Dios*, en el artículo "En torno al problema de Dios" (citado líneas atrás), Zubiri inicia su alejamiento de Heidegger y comienza su propia andadura filosófica *distinguiendo* entre "haber" y "ser".[37] Lo que el autor de la trilogía sobre la inteligencia llama "impresión" es lo que nos pone en contacto no con el ser, sino con algo anterior a él. Es lo que éste bautiza en esos años (1935) como el "haber". "Al conocer el hombre [escribe Zubiri] entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber".[38]

En 1962 Zubiri, alejándose aún más de Heidegger, presenta su obra *Sobre la esencia*. Es, en opinión de Rivera, su libro más importante, que contiene su metafísica o lugar en que aparece el núcleo central de su teoría de la realidad. Como es sabido, el núcleo central del pensamiento de Heidegger es lo que él mismo nombró "cuestión del ser" (*Die Seinsfrage*), esto es, la pregunta que interroga por el ser. La interrogante que

34. *Idem*.
35. *Idem*.
36. *Ibidem*, p. 165.
37. Zubiri, al comentar un texto de Platón, tomado del *Parménides*, distingue entre el "haber" y el "ser". Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 436.
38. *Ibidem*, p. 436. Es el artículo de 1935 que fue incorporado al libro *Naturaleza, historia, Dios* (pp. 417–454).

se le plantea en consecuencia a Zubiri es la siguiente: "¿es lo mismo ser y realidad?". A la altura de 1962, en esa obra maestra, reacciona ante Heidegger al sostener *grosso modo* que el hombre no es "comprensor del ser"; no es morada y pastor, sino "animal de realidades". Para el filósofo español toda la filosofía del autor alemán es, en el fondo, un comentario a esta idea de que el hombre es el "comprensor del ser". "[...] esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas [...]".[39] Aquí el vasco, por una parte, vuelve a la metáfora clásica del *lumen naturale*, pero con una pequeña oscilación: el brillo como metáfora para la realidad de la cosa, es decir, para el "de suyo". Afirma: "la luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un *lumen*; la luz es originariamente un momento de la luminaria".[40] Por otra parte, en su curso de 1964, "El problema del mal", vemos al filósofo peninsular cada vez más distante del autor de *Ser y tiempo* al exponernos que la fenomenología (tanto de Husserl como de Heidegger y las formas de existencialismo) ha descrito como algo "obvio"[41] que lo primariamente *visto* por nosotros consiste en, por ejemplo, puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etcétera. Esto para el pensador español es completamente falso, porque lo que se entiende por "ver", lo que vemos en realidad, son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etcétera. En efecto, no vemos puertas, sino cosas que son puertas. Es decir, "la aprehensión de la cosa en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas–sentido".[42]

Más adelante Zubiri dará más forma a esta idea mediante el análisis de la frase nominal. Él mismo advierte que las lenguas semíticas (al menos el hebreo y el arameo) no poseen el verbo "ser". En el caso de las lenguas indoeuropeas la excepción está en las frases nominales que

39. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020, pp. 452–453.
40. *Ibidem*, p. 448.
41. Entendiendo por "obvio" lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo.
42. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 230.

aluden a la "nuda" *realidad* sin alusión al "ser". Por ejemplo, "de tal palo, tal astilla", "para verdades, el tiempo", "tal padre, tal hijo", "en casa de herrero, cuchillo de palo", etcétera. En todos estos casos nuestro autor se pregunta dónde está el verbo "ser".[43] La frase nominal expresa lo real directamente y sin verbo copulativo; expresa la realidad física con mayor fuerza que la frase verbal copulativa; expresa la realidad, la "nuda" *realidad*, con una fuerza *directa*, sin pasar por el *rodeo* del "ser". Así pues, Zubiri radicaliza notablemente el planteamiento de Heidegger.

Hay un punto crucial que observa el filósofo español, el cual, tal vez, brotó y se fue cristalizando en diálogo con Rivera. En efecto, aquél hace notar que la filosofía ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad de *sentir* respecto de *inteligir*.[44] Esta distinción es esencial porque, efectivamente, sentir e inteligir pueden ser cosas muy diferentes. Los animales sienten y no inteligen; los hombres, en cambio, sienten e inteligen. El problema está en saber cómo se *junta* el sentir con el inteligir en el hombre. Pues bien, el autor peninsular sostiene que el sentir no se opone al inteligir, sino que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama "inteligencia sentiente". Para aclarar esto, aquél debe explicarnos qué ha de entenderse por "sentir" y, acto seguido, cómo es posible que tal sentir cobre dos modalidades tan diferentes como son el mero sentir animal y el sentir intelectivo del hombre. A estos asuntos dedica su libro *Inteligencia sentiente*. En el "Prólogo" de esta obra hay una alusión indirecta a Rivera: "Para muchos lectores mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber".[45] El pensador chileno, en efecto, analizó cuidadosamente el

43. Zubiri afirma: "[...] hay muchísimas frases nominales en que no hay un verbo ser sobreentendido [...]. Y un ejemplo tenaz y grave de esa forma no elíptica es precisamente la forma de institución de la Eucaristía por parte de Cristo". Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 146.
44. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 12, 19 y 80.
45. *Ibidem*, p. 9.

texto *Sobre la esencia* y, en julio de 1964, escribió un artículo publicado en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, "La crítica de Zubiri a Heidegger".[46] Luego, entre 1966 y 1968, por casi dos años, Rivera tuvo la ocasión de trabajar personalmente con Zubiri en torno al libro *Sobre la esencia*. Repetidas veces le pidió que escribiera su teoría de la inteligencia. Un día Zubiri le leyó un manuscrito que pensaba enviar a la imprenta. El articulo era "Notas sobre la inteligencia humana".[47] Luego, en junio de 1968, el chileno publica otro artículo, "El origen de la filosofía de Xavier Zubiri",[48] en los *Cuadernos Hispanoamericanos*. Ahí se retracta de su primera crítica y de la exigencia de una previa aclaración del "método" filosófico cuya ausencia reprochaba a Zubiri.[49] Recordemos que Zubiri, en el "Prólogo" de *Inteligencia sentiente*, insiste en que saber y realidad son congéneres en su raíz.

En los artículos "Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri" (publicado originalmente en un volumen colectivo de filosofía contemporánea) y "El origen de la filosofía de Xavier Zubiri",[50] *grosso modo*, lo que Rivera intenta averiguar en el fondo es "¿cómo sabemos esto que aquí se nos dice? ¿Cómo nos consta que efectivamente es así?" Zubiri contestaría, en primer lugar, que el cómo se sepa algo no es lo decisivo. Lo decisivo es que las cosas sean efectivamente así como se las dice. Lo primero no es el método, aunque el método sea un importante objeto del filosofar".[51] Más adelante formula objeciones a la obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, fundamentalmente en su trabajo "Un vacío en *Ser y tiempo*". Aquí se refiere a uno de los más graves reparos: todas las estructuras del *Dasein* que se observan, analizan y presentan en *Ser*

46. Recopilado en Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, pp. 139–159.
47. Xavier Zubiri, "Notas sobre la inteligencia humana" en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Instituto "Arnaldo de Vilanova" de Historia de la Medicina/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. XVIII–XIX, 1966–1967, pp. 341–353.
48. Recopilado en Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, pp. 161–184.
49. El filósofo chileno, al inicio del artículo "Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri", esboza un breve itinerario intelectual de Zubiri. Recopilado también en *Heidegger y Zubiri*, pp. 185–198, p. 185.
50. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, "El origen de la filosofía de Xavier Zubiri" en *Heidegger y Zubiri*, pp. 161–184, p. 179.
51. *Idem*.

y tiempo, comenzando por la propia existencia (es decir, lo que el filósofo alemán considera como el ser mismo del *Dasein*, el estar abierto a sí, que el propio ser está constitutiva y permanentemente en juego, abierto a las posibilidades de sí mismo entre las que tiene que elegir), "se dan también y exactamente de la misma forma, en cualquier ser humano ficto".[52] ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, significa que cualquier personaje de novela, teatro o cine, por ejemplo, don Quijote de la Mancha o Sancho Panza, tiene "exactamente la misma estructura esencial que se describe en *Ser y tiempo*: el ser de todos esos personajes es fundamentalmente un estar–en–el–mundo, y estarlo con otros Dasein, que también comparten el mundo de ellos".[53] En segundo lugar, el *Dasein* de todos esos personajes, el de don Quijote de la Mancha, el de Sancho Panza, ha sido "arrojado" a existir sin intervención alguna de su parte. Su ser consiste en un encontrarse ya existiendo y determinándose en cada caso por sus propias circunstancias, las cuales ya están dadas por una época determinada, por una peculiar corporalidad, por un idioma, etcétera. En tercer lugar, don Quijote de la Mancha y Sancho Panza se juegan su existencia y se encuentran en medio de entes intramundanos, compartiendo su mundo y sus vicisitudes con otros *Dasein*: Dulcinea del Toboso, la pastora Marcela, Grisóstomo, el barbero, Vivaldo, etcétera.[54] Todos ellos confrontan la muerte o la rehúyen; todos tienen una relación con la voz de la conciencia. Pero lo único que les falta es la "realidad". Y es lo que Rivera echa de menos en *Ser y tiempo*.

El filósofo latinoamericano, ya a sus ochenta años, precisa y piensa en forma enteramente opuesta a como lo hacía en 1964: "Hoy creo [con Zubiri] que a la base de toda *Zuhandenheit* hay una realidad, sin la cual aquélla no sería real [...]. Recuerdo que Zubiri me argüía, diciendo —so-

52. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser...*, p. 178.
53. *Idem*.
54. Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa–Calpe, Madrid, 1967.

carronamente— 'con agua no se puede envolver un regalo'".[55] Con base en lo antedicho podemos abordar nuestra segunda clave de lectura.

De la facticidad a la religación

En *Ser y tiempo* Heidegger habla de una *aperturidad* (*Erschlossenheit*); significa el hecho de que el *Dasein* está "abierto", esto es, abierto al mundo, a sí mismo, a los demás *Dasein* y, sobre todo, al ser. El ser del *Dasein* consiste en un abrir radical. La existencia está abierta a sí misma y lo está en y por sí misma; es decir, la aperturidad forma parte de la existencia en cuanto tal. Esta aperturidad se constituye básicamente por la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) y el *comprender* (*Verstehen*) articulados por medio del *discurso* (*Rede*). La disposición afectiva es la condición según la cual el *Dasein* siempre se halla en algún "estado afectivo", "estado de ánimo". En efecto, aquél se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo. No es una intelección teorética, sino un estar abierto al ser de las cosas, a las demás personas, a sí mismo. Cuando hay un sentimiento ya estoy en una situación determinada y, desde ahí, me abro. En este sentido, Zubiri piensa que el hombre no puede "sentirse" más que religado, o bien, desligado.[56] Posteriormente, vemos que, gracias a la atenta mirada que el filósofo vasco puso en la *Erschlossenheit*, radicaliza el acto elemental y fundamental de la inteligencia, que no aprehende la realidad en principio por vía de la comprensión, sino en un *sentir intelectivo* o *inteligencia sentiente*.

Heidegger denomina "estar arrojado" (*Geworfenheit*) al carácter fáctico del existir humano. Tal carácter indica que el hombre, en el primer acto de inteligencia, *ya* está existiendo. Estoy arrojado en un lugar concreto, muy determinado y preciso. Me encuentro con que yo tengo una "deuda" con mi propia existencia, la cual no me he dado; me encuentro con ella, nací en Chile, con unos padres, con una determi-

55. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser*..., pp. 179–180.
56. Zubiri, por esta época (1935), se refiere permanentemente a nociones heideggerianas.

nada lengua materna... En suma, me hallo en este mundo existiendo *ya*; estoy arrojado a la existencia y mi vida es una "facticidad". Es mío y no soy plenamente dueño. Ésa es la paradoja; es la "deuda": tengo algo que es mío, pero no es mío.

Grosso modo, el "estar arrojado" (*Geworfenheit*) se considera el "umbral" desde donde arranca la compleja idea de la "religación" de Zubiri. Ya hemos visto la insuficiencia de la existencia humana como *Erschlossenheit* y cómo irrumpe esta idea del *sentir intelectivo*. Rivera, hablando sobre la facticidad y su articulación con la religación, sostiene que la facticidad no es un mero *factum*, sino una estructura de ser; y, como tal, tiene una función positiva en la constitución de ser del *Dasein*. Así pues, según el chileno, en el artículo "Jemeinigkeit",[57] Heidegger no explota plenamente este aspecto positivo de la facticidad. En cambio, sí lo habría hecho Zubiri, "para quien [escribe el pensador chileno] en la estructura del 'tener que' se manifiesta una ligazón al ser (o a la realidad) que Zubiri llama 'religación' y que es el fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios".[58] El autor vasco está observando la insuficiencia del análisis de la existencia humana hecho por Heidegger y ha transitado más allá del filósofo alemán. Prueba de ello es su ensayo de 1935. En efecto, Zubiri piensa a la altura de ese año que el hombre se encuentra de algún modo "implantado en la existencia". Pero la palabra *existencia* es para él bastante equívoca; prefiere hablar de *ser*. El hombre se encuentra implantado en el ser. Así, para el filósofo español, lo *radical* no es la propia existencia ni un hecho, sino algo previo a todo hecho: la realidad misma (después dirá "implantado en la realidad"). Y esta realidad se me hace presente no en un comprender existencial, sino en un sentir, un *sentir intelectivo*.

Un punto interesante que conviene señalar aquí es que el sentido kinestésico, la kinestesia, me presenta en "tensión dinámica" la realidad,

57. Recopilado en Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, pp. 33–47.
58. *Ibidem*, p. 37.

pero no "ante" mí sino en "hacia". Es decir, no es "hacia la realidad", sino la realidad misma en "hacia". Ahora bien, en el "sentir intelectivo", en la kinestesia, tengo la realidad como algo en "hacia"; hay una "presentación direccional". Y en la kinestesia la "intelección sentiente" es una "tensión dinámica" que inquieta al hombre. Nuestro filósofo español argumenta: "La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo absoluto. Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación".[59]

Demos un último paso y articulemos esta "inquietud" con la idea de la "voz de la conciencia", nuestra última clave.

La "voz de la conciencia"

¿Qué es eso de la "voz de la conciencia"? *Grosso modo*, brota con nuevas luces en Heidegger (en *Ser y tiempo*) desde lo que se ha llamado "conciencia moral". El hombre es atenido a una *deuda* en la que inexorablemente está; no puede hacerse, por decirlo de algún modo, el "indiferente", el que "no–escucha". Ante ella está, lo quiera o no, "ob–ligado". Y esto es así porque él es suyo y, al mismo tiempo, no es suyo. No sabemos si existe algo "otro", si bien está *ligado* a "alguien" o a "algo", pero ¿a quién o a qué? En líneas gruesas, de acuerdo con Heidegger, el hombre es arrastrado sin elección al "uno" (el hombre hundido en el "hombre masa", en palabras de José Ortega y Gasset). Ahí el Dasein se enreda en la impropiedad y sólo podrá configurar su ser en propiedad si algo lo "llama" a sí mismo, a "revertirse" a sí mismo; es decir, el Dasein perdido en la impropiedad puede ser traído de vuelta. A esa apelación al retorno Heidegger la denomina "voz de la conciencia".

59. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 106.

Ahora bien, esa voz en el pensador alemán es la "voz de la *propiedad*"; se "oye" cuando se quiere tener conciencia. Así, "*comprender la llamada* quiere decir *querer–tener–conciencia*".[60] Me experimento siempre; hay una experiencia fundamental, un dato primario; estoy en "mano de otro". Pero me hago el sordo y la voz siempre habla. En este sentido, Heidegger advierte que el hombre se dirige hacia atrás, hacia su "condición de arrojado"; *eo ipso*, la voz de la conciencia llama *hacia atrás*, hacia el *arrojado* ser–culpable. Así, dando grandes pasos, al *Dasein* perdido, absorbido en el "uno", le sale al encuentro el discurso de la conciencia que jamás habla en voz alta (sólo llama callando). "El silencio hace callar la habladuría del uno".[61] La "voz de la conciencia" llama al hombre *hacia atrás*, hacia su "condición de arrojado", y, al mismo tiempo, *hacia adelante*. En este sentido, lo que Heidegger llama "la mala conciencia" se "despliega", por ejemplo, como la alarma de un reloj, "desde" un *pasado* "hacia" un *futuro*: "La mala conciencia, lejos de ser, en el fondo, tan sólo censurante y remisión al pasado, llama hacia atrás, hacia la condición de arrojado, remitiendo hacia adelante".[62] Así pues, en grandes trazos, escribe Heidegger:

> Cuando la interpretación cotidiana habla de una "voz" de la conciencia, no se refiere, obviamente, a una locución verbal que no se da[a] sino que la "voz" es comprendida como un dar–a–entender algo. En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida[b]. Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta[c].[63]

Sobre "el carácter vocativo de la conciencia" este mismo autor precisa que tal voz carece de expresión vocal. Este punto es importante, ya que

60. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 306. "Anrufverstehen besagt: Gewissen–haben–vollen".
61. *Ibidem*, p. 314. "Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort".
62. *Ibidem*, p. 309. "Das schlechte Gewissen ist mi Grunde so wenig nur rügend–rückweisend, daß es echer vorrweisend in die Geworfenheit zurückruft".
63. *Ibidem*, p. 291. Notas de Heidegger en la cita: [a] que no "oímos" sensiblemente; [b] pero también el momento de la continuidad, [c] el que se ha alejado de su propio sí–mismo.

no se manifiesta en palabras. Y, a pesar de ello, no es en absoluto "oscura ni indeterminada". Pero sigue en pie la pregunta: ¿qué es? Añade el autor de *Ser y tiempo*: "*La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*".[64] ¿Cómo puede haber una "llamada" sin palabras? ¿Se puede hablar del mismo modo de esta voz en Heidegger y en Zubiri? Por lo pronto, no es de interés nuestro ahondar más en aspectos de Heidegger que nos llevarían muy lejos.

Zubiri, por su parte, en su reflexión filosófica va más lejos que Heidegger, pues en la voz de la conciencia zubiriana hay una *intelección sentiente*, específicamente, una "intelección auditiva". Esto es así porque, recubriendo la auscultación de la noticia, el "hacia" *determina* en ella una notificación *a través* de la noticia, hacia lo notificable. En efecto, "[...] la intelección en 'hacia' nos lanza a lo real *allende* lo *aprehendido*".[65]

El tratamiento de la "voz de la conciencia" fue para Zubiri un aspecto sumamente importante y muy hondo en su reflexión filosófica; mucho más decisivo de lo que se cree o se piensa en el problema filosófico de Dios. En efecto, en el artículo "En torno al problema de Dios" se lee: "Este hacer que haya existencia no es una simple obligación de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical; estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir".[66] No sólo hay una "ligación", hay algo que me *da* el "ser"; me "religa" a la existencia. ¿Qué será el "religante"? No lo sabemos. En el texto póstumo *El hombre y Dios*, en un primer momento, el hombre queda simplemente "remitido" hacia algo "otro"; queda *lanzado* hacia una "cosa" de modo absoluto, por lo pronto, desbordante al hombre mismo. Luego la inteligencia descubre eso "otro". Entonces, la "obliga-

64. *Ibidem*, p. 293. "Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens".
65. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*..., p. 108.
66. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*..., p. 225; Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 417–454.

ción" es lo que se *patentiza* a través de la "voz de la conciencia", la cual me *muestra* que "estoy en deuda". Bajo este supuesto *surge* la "ligación" a algo que no depende de mí, esto es, *surge* la obligación moral. Ese *estar* en "deuda" es lo que Zubiri ve como religación a lo que nos hace existir. En suma, el problema filosófico de la voz en cuestión se centra en una dimensión física de una *voz que dicta*.[67] Pero la interrogante aún no está del todo resuelta. ¿Qué es la "voz de la conciencia"?

Rivera advierte que la gravedad de esta voz es notable. Siguiendo a Zubiri en este punto, sostiene que aquello que llamamos en rigor "dictar" de la "voz de la conciencia" —viene a la mente la idea de zubiriana de estar poseído por la verdad— es "la necesidad de *atenimiento* al poder de lo real, que me constituye en mi propio ser: estoy incondicionalmente atenido al poder de lo real, estoy poseído por él".[68] Por su parte, el autor de la trilogía sobre la inteligencia asegura: "En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer".[69] Y en la misma línea Rivera expresa que ésta no se identifica con el deber —aquí podrían surgir interesantes líneas de investigación— porque puede dictar también deberes; pero los juicios a los que se refiere no son en su radicalidad *juicios éticos*, "sino, más bien, juicios de 'adecuación' entre lo ejecutado y lo que uno quisiera para su ser sustantivo, y juicios de 'alcance', es decir, del alcance que tiene un acto en la configuración del ser sustantivo del hombre".[70]

67. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 106–107.
68. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, pp. 204–205.
69. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p, 106.
70. "Merced a esta remisión, por la que me veo lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, la inquietud radical se convierte en cuerencia (*sic*) o cuestionamiento, en búsqueda por experiencia". Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 205.

A modo de conclusión

En primer lugar, una mirada general. La década de 1960 fue decisiva para el *Itinerarium cordis* de Rivera; no tanto en referencia al título de su libro, sino más en torno a la nueva trayectoria académica y personal que estaba emprendiendo. Esto se deriva de que el filósofo chileno vivía importantes cambios desde Europa, especialmente en el seno de la Iglesia católica (Concilio Vaticano II). En efecto, cuando conoció a Heidegger tenía una pregunta que lo acuciaba cada cierto tiempo:[71] ¿qué sentido tiene filosofar si, como cristiano, ya se cuenta con la revelación de Dios mismo, el amor de Dios abierto, regalado gratuitamente? Rivera jamás hubiese imaginado conocer personalmente a Heidegger; no obstante, recibió una notificación: el autor de *Ser y tiempo* lo esperaba el 17 de julio de 1961 a las 18:00 horas en su casa (Rivera contaba con 34 años de edad en ese entonces). Fue una cordial entrevista con el filósofo alemán, quien a propósito de su inquietud respondió: "Esa misma pregunta que usted me está haciendo, me la hizo la semana pasada Karl Rahner".[72] La respuesta de Heidegger fue ampliamente desarrollada, pero lo esencial que se relata en la entrevista es lo siguiente: "La filosofía se hace con palabras, la filosofía crea una sensibilidad en las palabras, y nos hace escuchar, nos enseña a escuchar. Si usted hace filosofía y atiende a las palabras y escucha lo que dicen las palabras va a estar mucho más sensible a *La Palabra de Dios*". Heidegger miró a Rivera y añadió: "Usted tiene algo mucho mejor".[73] Hasta ahí el relato. ¿Por qué lo he consignado? Porque, tanto para Zubiri como para Rivera, dentro de la tarea filosófica Dios no fue objeto temático de investigación y de pura reflexión. Por el contrario,

71. Esto lo relata en una entrevista con Cristian Warnken en el programa de televisión "La belleza de pensar". Daniel Freudenberg Arias, "Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera" en *YouTube*, 9/III/2013, https://www.youtube.com/watch?v=tPdIvonR9Pw Consultado 11/V/2023.
72. Es posible que Rivera conociera personalmente a Karl Rahner, pero no lo sabemos. Sí nos consta, empero, que estudió la obra filosófica *Espíritu en el mundo*, que cita y analiza en su tesis doctoral. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken*, Alber, Friburgo de Brisgovia/Múnich, 1967, p. 79.
73. Rivera en ese entonces era sacerdote.

ambos compartieron vitalmente una misma fe en Él; ambos recibieron la reducción a estado laical y los unió una entrañable amistad. Los dos conocieron personalmente a Heidegger y, en fin, estaban envueltos en los destellos de la cristiandad.

En segundo lugar, en torno a la pregunta inicial, ¿cómo la lectura de Rivera ilumina ciertos puntos que Zubiri había vislumbrado en Heidegger?, vemos, ante todo, que el autor chileno toma la fenomenología hermenéutica descrita en *Ser y tiempo* de Heidegger y observa que la aprehensión primordial de realidad es un acto hermenéutico en la obra *Inteligencia sentiente* de Zubiri. Ciertamente, el filósofo español radicaliza de manera notable el planteamiento del germano. Es en sí un aporte original, pero en diálogo con otros pensadores, entre ellos, Rivera.

En tercer lugar, Rivera advirtió que Heidegger no explotó lo suficiente el aspecto positivo de la facticidad. Zubiri, en cambio, sí lo hizo. En efecto, para el filósofo vasco, en la estructura del "tener que" se manifiesta una ligazón al ser o a la realidad, a la que nombra "religación", fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios. En este punto concreto Rivera "converge" con Zubiri para sostener que esta realidad enigmática es Dios; *eo ipso*, el filósofo chileno rescató con gran acierto el análisis de los sentidos desde la mística cristiana. El español conoció de la mano del propio Rivera esta contribución, la cual pudo ser objeto "indirecto" del filosofar zubiriano en ciertos puntos. Dejo abierta esta sugerencia para otras investigaciones. X

Fuentes documentales

Cervantes Saavedra, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa–Calpe, Madrid, 1967.

Freudenberg Arias, Daniel, "Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera" en *YouTube*, 9/III/2013, https://www.youtube.com/watch?v=tPdIvonR9Pw Consultado 11/V/2023.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Rahner, Karl, "La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen–âge en particulier chez saint Bonaventure" en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1933, pp. 263–299.

—— "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes" en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1932, pp. 113–145.

Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016.

—— *En torno al ser. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2007.

—— *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria/Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.

—— *Itinerarium cordis. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2006.

—— *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken*, Alber, Friburgo de Brisgovia/Múnich, 1967.

Ruano de la Iglesia, Luis, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.

Zubiri, Xavier, "Notas sobre la inteligencia humana" en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Instituto "Arnaldo de Vilanova" de Historia de la Medicina/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. XVIII–XIX, 1966–1967, pp. 341–353.

—— *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.

—— *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
—— *Inteligencia y logos*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
—— *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
—— *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.
—— *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932–1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
—— *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019.
—— *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020.
—— *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2018.