

---

## Capítulo decimotercero

# Gígnesthai

---

Tratemos de pensar ahora, de un modo más sistemático, la condición ontológica del surgir. De entrada podemos decir que el término "ontológico" no es precisamente el más adecuado, a no ser que se le tome *cum mica salis*. La ontología designa, en principio, el tratado del ente y, si se quiere, por extensión, el tratado sobre el ser. Sin embargo, los actos consisten en un surgir, y el surgir, como hemos visto, no nos remite al ser, sino a lo que se encuentra más allá del ser. Se podría pensar entonces, como ha hecho Zubiri, en la expresión "metafísica" como alternativa a la "ontología". No la metafísica como estudio de lo que está más allá de la física, sino la metafísica en el sentido de "filosofía de la realidad". Sin embargo, como hemos visto, también la realidad, en el sentido de Zubiri, se caracteriza por la presencia. Y por más que la realidad sea anterior al ser, aquí nos estamos tratando de referir a algo que es anterior tanto a la actualidad del ser como a la actualidad de la realidad. No hablamos del *estar* presente, sino del *hacerse* presente, del venir a la presencia, del surgir. Sin embargo, podemos utilizar estos términos en una primera aproximación para preguntarnos por la textura ontológica o metafísica de eso que acontece más allá del ser y más allá de la realidad.

### Acontecer

El *Ereignis* de Heidegger designa, como vimos, aquello que está más allá del ser y que Heidegger entendía en términos de pertenencia y apropiación, sin que esto, por supuesto, negara la diferencia y la alteridad. Estos últimos elementos, sin embargo, se nos han mostrado como esenciales al surgir. No obstante, es interesante atender a las traducciones castellanas del *Ereignis*. Algunos autores han optado por "evento". Tal vez la traducción no sea del todo feliz, pues un evento suele designar, al menos en el castellano de España, algo que sucede de forma imprevista. En el español de América Latina, un evento suele ser una reunión social previamente programada. Nada de eso es,

obviamente, lo que designa el *Ereignis*. De todos modos, la etimología del evento a partir de un *ex-venire* podría sugerir el venir a la presencia a partir de algo que queda sin mentar, y tal vez desde este punto de vista sería comprensible esta opción de los traductores. Otros intérpretes de Heidegger han preferido hablar, por ejemplo, de un "acaecer" o de un "acontecimiento apropiador"<sup>1</sup>. Por supuesto, el matiz de apropiación es decisivo para Heidegger y se comprende que los traductores hayan tratado de incorporarlo. Sin embargo, aquí no estamos buscando una traducción para el *Ereignis*, sino tratando de entender la condición ontológica del surgir. Y, desde este punto de vista, habría que subrayar que el mero acontecimiento, el acontecer a secas, requiere ser explorado filosóficamente, pues está cargado de riqueza para nuestros propósitos.

El término castellano "acontecer" posee una etimología riquísima que va mucho más allá de las apropiaciones. El "acontecer" proviene de una expresión, ya en desuso, pero que se encontraba en el castellano antiguo: "contecer". Esta forma deriva, a su vez, del verbo latino *contingescere*, que expresaba un matiz incoativo<sup>2</sup>. Originariamente, en latín, tendríamos simplemente *contingere* (*contingo, contigi, contactum*). Justamente se trata de un "contacto" que proviene directamente del "tocar" (*tangere, tetigi, tactum*). De ahí vienen otras expresiones castellanas como lo "contiguo" (lo que está en contacto) y lo "contingente". Lo "contingente" es precisamente lo que nos puede "tocar", en el sentido de un "caer en suerte". Y por ello, precisamente, el verbo *contingere* pudo significar "suceder" o "acaecer". De ese *contingere*, con el matiz incoativo del *contingescere*, viene nuestro "acontecer". A diferencia de un haber impersonal, el acontecer es algo radicalmente personal, pues se trata justamente de un "co-tocamiento". Este es el sentido originario del acontecer.

No se trata, por supuesto, de que la etimología pueda dictar los contenidos de la tarea de la filosofía. Más bien sucede la inversa: la etimología nos ayuda a expresar algo que ya hemos encontrado previamente en el análisis filosófico. Se trata, como sabemos, del surgir mutuo de los cuerpos al tocarse. Allí, en la mismidad de un solo acto, de un solo surgir, aparecen dos cuerpos, dos carnes. Si toco el libro que está sobre la mesa tenemos un solo acto en el que no solo surgen los caracteres sensibles del libro, sino también los de la propia mano. Si sobre la mesa está la mano de una persona querida, entonces no tenemos propiamente un tocar, sino un co-tocar, un *contingere*. Precisamente porque ese co-tocar consiste en un surgir, la expresión incoativa (*contingescere*) es particularmente apta para lo que queremos expresar filosóficamente. En el co-tocar surgen dos carnes. Algo radicalmente alejado de todo "darse" o todo "haber" impersonal.

Por supuesto, si queremos utilizar el "acontecer" para todo surgir, entonces hay que admitir que no todo surgir consiste, obviamente, en un co-tocar. Pero, en cierto modo, todo acto, en cuanto surgir, consiste en un acontecer. También el ver, el oír, el imaginar, el pensar o el recordar acontecen porque son modos de surgir. A diferencia del co-tocarse, en otros actos pueden surgir las más diversas cosas y no solo la carne del otro. Sin embargo, el verbo "acontecer" sigue siendo especialmente adecuado para

1 Cf. F. Soler, en su "Prólogo" a M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 55-88. Tal vez "apropiatorio" reflejara mejor que "apropiador" el aspecto impersonal del *Ereignis*.

2 Agradezco al profesor Jürgen Lang sus observaciones sobre la necesidad de un incoativo para llegar al castellano "contecer" desde el *contingere* latino.

entender la textura metafísica de los actos. Y esto, al menos, por tres razones. En primer lugar, el acontecer (a diferencia del *Ereignis*) tiene en su origen etimológico un carácter irrecusablemente personal. Y todo acto en cuanto acto, aunque no sea un acto de tocar a otra persona, es siempre algo personal porque consiste en un surgir carnalmente situado. En segundo lugar, el acontecer tiene en su origen etimológico un carácter incoativo. Y esto lo hace especialmente adecuado para designar la textura ontológica del surgir. No nos hemos dirigido a los actos para considerar el término de los mismos, sino precisamente el momento incoativo anterior a toda presencia. Los actos no son un estar presente, sino un hacerse presente. Y esto es precisamente lo que expresa maravillosamente el carácter incoativo del acontecer. El acontecer, como el florecer, no atiende al término de lo que surge, sino al mismo surgir. En tercer lugar, el acontecer subraya el carácter dinámico del surgir. Mientras que en el "haber" se subraya la posesión ya obtenida, la cerrazón sobre lo poseído, en el acontecer se pone de relieve la apertura de un dinamismo en el que toda co-pertenencia está atravesada por la alteridad, por más que esta alteridad no se reduzca a la alteridad de las carnes.

Desde este punto de vista, el acontecer es algo anterior a la realidad y al ser. La realidad y el ser son más bien el término de un surgir. Lo que está actualizado, lo que es actual, lo que tiene actualidad, ha surgido. Si algo está presente como un "de suyo" en alteridad radical, si algo se actualiza en el mundo o en el intelecto, si algo forma parte de la "base de verificación" para ciertas afirmaciones de existencia, es porque ha surgido. No se trata, por tanto, de establecer una dualidad entre el acontecer y la realidad. Lo más correcto, desde el punto de vista de nuestro análisis, es considerar la realidad como la plasmación del surgir, como su *ἐντελέχεια*, si se quiere utilizar la expresión aristotélica. La realidad, como un regir en alteridad radical, no es algo distinto del surgir, sino un momento integrante del mismo. Por eso el acontecer no es algo separado de la realidad, sino que la realidad es la entelequia del acontecer. La filosofía ha de volver a pensar con toda la radicalidad que le caracteriza aquello que verdaderamente la constituye como filosofía primera. La filosofía primera, para ser verdaderamente primera, tiene que integrar la realidad y el ser en el acontecer. Por eso mismo, la filosofía primera, en un sentido estricto, no es la disciplina que considera el ser en cuanto ser y aquello que de suyo le acontece (τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό), como decía Aristóteles<sup>3</sup>. La filosofía primera, más bien, es la disciplina que estudia el acontecer en cuanto acontecer y aquello que en el acontecer rige. Parafraseando a Aristóteles podríamos decir: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὑπάρχειν ἢ ὑπάρχειν, τὸ γίνεσθαι ἢ γίνεσθαι, καὶ τὰ τοῦτο ὄντα καθ' αὐτό. "Estamos ante una ciencia que considera el surgir en cuanto surgir, el acontecer en cuanto acontecer, y lo que en él está presente de suyo". En esa ciencia queremos avanzar.

## Ahora

Atendamos entonces a una dimensión esencial del acontecer: su carácter "tempóreo". Es algo que ya nos apareció en el análisis del surgir, pero que es menester explorar de forma explícita. Podemos comenzar recordando el planteamiento

3 Aristóteles, *Metafísica* 1003 a 21-22.

de Aristóteles sobre el "acto de la co-sensación" (ἐνέργεια τῆς συναισθήσεως). Aristóteles se refería a esta mismidad de acto en el contexto de una reflexión sobre el "convivir (σὺζῆν) simultáneamente" (ἄμα)<sup>4</sup>. Hay una simultaneidad, un "a la vez" en el acto de la co-sensación. Para Aristóteles, la simultaneidad temporal (ἄμα) consiste en ser (εἶναι) en un mismo "ahora" (νῦν). Y este "ahora" está intrínsecamente relacionado con el tiempo. Según Aristóteles, si no hubiera tiempo, no habría el "ahora", y si no hubiera el "ahora", no habría tiempo. Esto no quiere decir que, para Aristóteles, el tiempo consista en una sucesión de "ahoras". El "ahora" es siempre distinto, y distintos "ahoras" no pueden existir simultáneamente. El "ahora" es más bien como un límite (πέρας), una frontera entre lo que era y lo que será. Como tal, el "ahora" es más bien un punto (στιγμή). Pero, según Aristóteles, un punto no puede ser una parte del tiempo, sino solamente el comienzo o el final de una parte. De este modo, el "ahora" no es el tiempo, sino solamente la continuidad (συνέχεια) del mismo. Como el punto en una línea, el "ahora" es lo que da continuidad a la vez que delimita las partes del tiempo. En tanto que divide, el "ahora" es siempre diferente, pero en tanto que une es siempre el mismo. En cualquier caso, el tiempo para Aristóteles no es un punto, sino que abarca el antes y el después, y estos se dan precisamente en el cambio. Pero el cambio no puede ser el tiempo, pues el cambio puede ser más rápido o más lento, mientras que el tiempo no es más rápido ni más lento. Para Aristóteles, el tiempo es la medida o numeración (ἄριθμός) del cambio según un antes y un después. Esta numeración no es algo puramente físico, que suceda aparte del ser humano. La numeración solamente es posible si hay alguien que numera, de tal manera que el tiempo tiene una referencia esencial al alma. Si el tiempo es la numeración del cambio, no hay tiempo si no hay un alma. Y el "ahora" es como la unidad (μονάς) de esa numeración<sup>5</sup>.

Según Heidegger, el análisis aristotélico del tiempo habría sido determinante para la tradición filosófica occidental: desde Aristóteles, el tiempo habría sido pensado a partir del presente del "ahora". Sería una forma de pensar el tiempo que, en distintas versiones, pasaría por Kant y Hegel y alcanzaría al mismo Bergson. Heidegger admite que Bergson contrapone la duración, propia de la vida de la conciencia, a la sucesión, propia de la física. En la sucesión, cada estado desaparece para dejar paso al siguiente, mientras que en la duración, el estado actual permanece integrando dentro de sí al siguiente. Según Bergson, solamente el afán por distinguir termina sustituyendo la realidad inmediata de la duración por una construcción teórica, tomada del mundo físico. Entonces aparece el tiempo como una sucesión de puntos. Sin embargo, para Heidegger, incluso en este intento de superar los modelos físicos y extensivos, el "ahora" seguiría siendo la referencia básica para pensar el tiempo. El "ahora" puntual habría sido sustituido, en Bergson, por un "ahora" cualitativo, que es precisamente la duración. Pero con ello, según Heidegger, no nos saldríamos de la idea del tiempo como un "ahora" y, en definitiva, como una presencia en el presente<sup>6</sup>. Con estas críticas al tratamiento clásico del tiempo, Heidegger quiere aludir también a las reflexiones sobre el tiempo de Husserl, de las que Heidegger mismo fue el editor. Como hemos visto,

4 Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia* 1245 b 21-24.

5 Cf. Aristóteles, *Física* 217 b 29 - 224 a 16.

6 Cf. H. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 15-20; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pp. 79-86. La crítica de Heidegger en su Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*, pp. 249-251, 263-269.

los análisis husserlianos de la conciencia interna del tiempo estaban centrados en el "ahora" de la impresión originaria, pensado precisamente como un "punto de actualidad" (*Aktualitätspunkt*)<sup>7</sup>. También en Husserl tendríamos una idea del tiempo centrada en el presente y, en último término, heredera del planteamiento de Aristóteles.

En realidad, Heidegger debe mucho a los estudios husserlianos sobre la conciencia interna del tiempo. De hecho, Husserl no se limita a recibir la concepción clásica del tiempo como una línea de "ahoras", sino que se pregunta por su génesis. Más allá del tiempo como línea temporal, hay una constitución originaria de la temporeidad. Ciertamente, como vimos, el modo husserliano de plantear el problema genético remite siempre a una subjetividad más radical ante la que se constituye el flujo temporal. Heidegger, al desfondar la conciencia y remitir al existente, pudo plantear el problema del tiempo de una manera nueva. La línea temporal de los "ahoras" sería algo derivado respecto a la temporeidad como estructura del *Dasein*. La existencia humana se caracterizaría por la "preocupación" (*Sorge*), y en esta preocupación habría una dimensión tempórea constitutiva. La estructura fundamental del existente consistiría precisamente en la temporeidad, entendida como un "hacer presente" (*Gegenwärtigen*). Este hacer presente sería justamente lo que posibilita que las cosas comparezcan. Aquí lo que predomina no es el presente del "ahora", sino más bien la futurición. La preocupación sería un "hacer presente" que está a la espera. Con ello Heidegger no se refiere simplemente al futuro como aquello que estará algún día presente, sino a la futurición misma como carácter originario de la existencia. Esta futurición nunca se hace presente, sino que sería lo que posibilita que las cosas vengan a la presencia. Como es sabido, el camino intelectual del Heidegger implicó una radicalización respecto a esta consideración del tiempo. Heidegger terminó pensando el tiempo como un triple alcanzarse del pasado, presente y futuro en la cercanía de la presencia. Pero el tiempo, así entendido, no sería para Heidegger lo más radical. Lo más radical no sería el tiempo, sino el darse del tiempo. Según Heidegger, decimos que "hay" tiempo o "se da" (*es gibt*) el tiempo, porque lo más radical sería ese ámbito del *Ereignis* en el que se da la pertenencia mutua del ser y del tiempo<sup>8</sup>.

## Instante

Heidegger tiene mucha razón cuando se opone a las concepciones tradicionales del tiempo, centradas en la presencia del "ahora". Su intento de ir más allá del ser como "presencia" es también un intento de superar el pensamiento del tiempo a partir del "presente". Sin embargo, si queremos aprovechar fenomenológicamente su crítica, hemos de retornar al análisis del surgir. ¿Es la temporeidad del surgir primeramente un "ahora"? Si no es un "ahora", ¿en qué consiste primeramente la temporeidad?

Oigo en el silencio de la mañana la lejana bocina del ferrocarril. Podría decir

7 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 371. Esta crítica afecta también al planteamiento de Zubiri en su *Espacio, tiempo, materia*, pp. 215 ss.

8 Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, pp. 400-416; *Zur Sache des Denkens*, pp. 10-20.

legítimamente que este sonido tiene lugar "ahora". Sin embargo, el "ahora" no es un punto. Sin duda tiene razón Bergson cuando afirma que convertir ese "ahora" en un punto es imponerle un esquema físico, ajeno a lo inmediatamente experimentado. El sonido del tren en la distancia ciertamente tiene lugar "ahora", pero ese "ahora" no es puntual. El sonido transcurre, dura. No se trata de decir que el "ahora" es un punto abierto al pasado y al futuro, como hace Zubiri. El "ahora" no surge como un punto, por muy abierto que sea ese punto. Lo inmediatamente dado, respecto al tiempo, no es una línea de puntos, entendida como una línea de "ahoras". El acontecer transcurre en una forma ajena en principio a los puntos y a las líneas. El sonido del tren en la distancia no surge como una línea de puntos. Más bien habría que decir que los puntos y la línea son un constructo en el que inserto mentalmente el primario surgir del sonido, sometiéndolo a una estructura geométrica. La analogía de los puntos de la línea espacial puede ser una manera de pensar el tiempo, pero no algo que primariamente aparece cuando, por ejemplo, escuchamos un sonido<sup>9</sup>. En lo que aparece sonoramente no tenemos primeramente una línea temporal. La temporeidad del sonido no consiste primeramente en ser un punto en una línea, aunque pueda valerme de estas analogías para la descripción. Pero esa analogía no hace otra cosa que recoger el hecho de que unos sonidos suceden después de otros, sin prestar atención a la temporeidad que tiene el sonido mismo antes de ser considerado como un punto y de ser puesto en una línea junto a otros sonidos. Y aquí nos interesa precisamente el surgir mismo del sonido, el acto de sonar. Ese mismo acto es tempóreo, y esto es justamente lo que nos interesa analizar. La colocación de distintos sonidos en una línea imaginaria es algo ulterior a la temporeidad propia del surgir mismo del sonido.

También llegan tarde, para describir ese surgir, todas las referencias a la antropología existencial o a una hermenéutica de las expresiones que afirman que "hay tiempo". Aquí nos interesa la inmediatez misma de los actos, para analizar la temporeidad de su acontecer primigenio. ¿En qué consiste, entonces, esta temporeidad? Comencemos con el denostado "ahora". *Ahora* estamos oyendo el sonido del tren. Y *ahora* ese mismo sonido ha concluido. Contra lo que pensaba Aristóteles, estos "ahoras" no son puntos, pero sí son algo constitutivamente tempóreo. Recurriendo a una terminología utilizada por Zubiri en otro contexto<sup>10</sup>, podríamos decir que el "ahora" del sonido es el "ahora" de un sonido "ya" oído. Y es también el "ahora" de un sonido "todavía" oído. La temporeidad no es un "ahora" puntual, aunque abierto a puntos pasados y futuros. En la inmediatez de lo dado no tenemos puntos, sino un acontecer que transcurre. Ya surge el sonido; aún surge el sonido. Lo que acontece es algo que *ya* acontece y que *aún* acontece. En nuestro caso, a diferencia de Zubiri, este "ya" y este "aún" no son usados para pensar la "ulterioridad" del ser respecto a la realidad, puesto todo ello, en definitiva, es ulterior al mismo surgir de lo real<sup>11</sup>. Aquí nos interesa la temporeidad del mismo surgir de las cosas en nuestros actos. Pues bien, este surgir es algo que ya acontece y que aún acontece. Démonos cuenta de dos asuntos muy importantes. En primer lugar, el "aún" no es primeramente una referencia a un acontecer futuro, sino el acontecer mismo en

9 Es lo que sucede en el análisis de Zubiri, cf. *Espacio, tiempo, materia*, pp. 217-225.

10 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 221.

11 Sobre el tiempo en Zubiri puede verse R. Espinoza, *Realidad y tiempo en Zubiri*, especialmente pp. 323-355.

cuanto no concluido. El acontecer "aún" no es un acontecer futuro, sino el acontecer presente, en cuanto abierto al futuro. En segundo lugar, el "ya" no es una referencia a un acontecer pasado, sino el mismo acontecer presente, en cuanto que su acontecer iniciado. No nos salimos del acto para verlo desde fuera como si fuera un punto, sino que atendemos a la temporeidad misma del acontecer. Pero entonces, ¿qué significa aquí un acontecer "presente"?

Tratemos de precisar este asunto crucial. Digamos, en primer lugar, que el presente no es un punto en una imaginaria línea del tiempo. Lo que tenemos en el presente es el "ya" o el "aún". Aún se oye el sonido del tren. Ya se oye el sonido del tren. El presente no es un punto, sino un transcurrir. Pero un transcurrir que tiene dos modos: el modo del acontecer concluso y el modo del acontecer abierto. "Ya vemos la estantería" que hay delante de nosotros: algo concluso, no porque no se vaya a seguir viendo la estantería, sino porque lo que se ve de la estantería ya está plenamente presente. "Aún vemos la estantería": no porque se deje de ver, sino porque el ver la estantería aún no ha concluido. El presente no es un punto, sino un transcurrir. Y esto significa, entonces, que el presente no es una presencia. Precisamente porque se trata de un "ya" y de un "aún", el presente no es una presencia, sino un acontecer. El presente es un surgir, un venir a la presencia. No una presencia, sino un venir a la presencia. En su modo de "ya", el venir a la presencia ha alcanzado plenamente la presencia, ha llegado plenamente al ser. Sin embargo, esta plenitud de presencia no anula el llegar a la presencia. Ya veo el árbol, pero no dejo de verlo. Aristóteles columbraba esto en su análisis de los actos, aunque no lo aplicó nunca al tiempo, donde se dejó llevar por la abstracción de una línea de puntos. Sin embargo, en la presencia se mantiene el llegar a la presencia. Por eso el "ya" se conecta intrínsecamente con el "aún". No hay una ruptura, una frontera (*πέρας*), un corte puntual en la línea del acontecer. El corte afecta solamente a las cosas que acontecen, más que al acontecer mismo. Por su parte, en el modo de "aún", el acontecer no ha alcanzado plenamente la presencia. Aún tiene lugar el surgir, aún está surgiendo el sonido del tren o la visión de la estantería. Pero en el "aún" no está negada la presencia porque el acontecer, como un surgir, es un venir a la presencia. La falta de plenitud del "aún" no es carencia de presencia, sino presencia incompleta, no plenamente acontecida. Es la presencia incoada que la etimología del acontecer recoge perfectamente, tal como vimos.

De este modo, la analogía de la línea de puntos traiciona en cierto modo a la temporeidad misma del surgir. Si atendemos solamente a lo que surge, desde luego podemos colocar lo surgido en una imaginaria línea de puntos. Un sonido viene, por ejemplo, después de otro. Pero el surgir mismo de los sonidos es tempóreo, antes de toda consideración de lo que surge. Lo que permite insertar puntos imaginarios es la diversidad de lo que surge, no la continuidad tempórea del surgir. Todo esto hace que el lenguaje tradicional sobre pasado, presente y futuro sea incompleto. En el acontecer presente hay algo que no es presencia, sino que es el radical venir a la presencia, el surgir. Y precisamente porque hay un surgir, es por lo que tenemos el "ya" y el "aún". El "ya" y el "aún" no serían posibles en el puro ser, en la pura presencia. Y sin un "ya" y sin un "aún" no habría tiempo, ni en el sentido de un presente, ni de un pasado, ni de un futuro. No es solamente que, como nos dice Aristóteles, si no hubiera más que "ahora", no habría tiempo. Es que si el "ahora" fuera un punto, no habría ni tiempo ni propiamente un "ahora". El

"ahora" del presente no es posible como un punto, sino como un "ya" y un "aún". La unidad de este "ya" y de este "aún" no es un punto, sino un "instante". Es el acontecer mismo como instante.

El acontecer es instante porque "insta" a que las cosas surjan, a que lleguen a la presencia. Estamos ante un *in-stare*, un poner en pie, llevando a la presencia. El "ya" y el "aún" del acontecer "instante" son la raíz del pasado y del futuro. En el "ya" del acontecer se abre la posibilidad de un pasado: no lo que ya acontece, sino lo que ya aconteció. En el "aún" del acontecer se abre la posibilidad de un futuro: no lo que aún acontece, sino lo que aún habrá de acontecer. El "ya" y el "aún" hacen posible que el pasado y el futuro se alcancen en el acontecer. El "alcanzarse" (*reichen*) de Heidegger tiene aquí su lugar propio. Pero démonos cuenta de que este alcanzarse no es la temporeidad en su dimensión más radical, sino algo derivado. En primer lugar, lo que se alcanza no es el presente, el pasado y el futuro, sino solamente el pasado y el futuro. El presente no es una dimensión más del tiempo, sino el ámbito donde acontece en enlace entre el pasado y el futuro. Este enlace acontece precisamente como un "ya" y un "aún". Y es que, en segundo lugar, el presente del tiempo no es pura presencia, sino un venir a la presencia. La temporeidad, en su sentido más radical, está en el acontecer mismo. Por esto no habría que decir que "se da" (*es gibt*) el tiempo, sino que el darse mismo, el acontecer mismo, es tempóreo. Como veremos, lo que sucede no es que no "se dé" el tiempo, sino que el acontecer de los actos es instante en la unidad del ya y del aún. El acontecer es esencialmente tempóreo. No se trata del tiempo en el sentido derivado de pasado, presente y futuro, sino el tiempo en su misma raíz, como acontecer "instante", como temporeidad.

## Tempus

Esta diferencia entre el tiempo —como pasado, presente y futuro— y la temporeidad radical —como la unidad "instante" de "ya" y de "aún"— es algo que encuentra una cierta equivalencia en la diferencia entre la estructura de las lenguas semíticas y la estructura de las lenguas indoeuropeas. Las gramáticas indoeuropeas distinguen habitualmente entre tres tiempos verbales: pasado, presente y futuro. Esto no sucede en las lenguas semíticas. Aunque convencionalmente se hable a veces de "tiempos", estamos ante algo radicalmente diferente de lo que sucede en las lenguas indoeuropeas. Lo que el verbo hebreo indica primeramente es el aspecto de la acción, que puede ser completa o incompleta. Por eso se distingue entre perfecto e imperfecto. Son "tiempos", pero en el sentido de la temporeidad originaria. Nos referimos, por supuesto, al hebreo clásico, pues esta distinción se ha perdido en el hebreo moderno, una lengua en cierto modo reconstruida bajo fuerte influencia de las lenguas indoeuropeas. En el hebreo bíblico, lo que indica el perfecto es acción completa (el "ya"), mientras que lo que indica el imperfecto es la acción incompleta (el "aún"). Solamente de un modo secundario, y atendiendo al contexto, se puede determinar si una determinada forma verbal se ha de traducir a una lengua indoeuropea como presente, pasado o futuro. Es habitual, naturalmente, que un imperfecto se traduzca como futuro, pero también puede designar acciones repetidas o continuadas en el presente o en el pasado. Dicho en otros términos: el sentido de pasado, presente y futuro es derivado de una dimensión más originaria del tiempo. Es la temporeidad del acontecer en sus dimensiones básicas del "ya" y del "aún".



Levinas no ha tenido en cuenta esta importante distinción cuando llama la atención sobre la importancia del verbo (el decir frente a lo dicho) en la génesis de la diacronía<sup>12</sup>. Ciertamente, el decir es temporal. Pero su temporalidad no proviene de su carácter lingüístico, sino de su acontecer. El decir es un acontecer y, como tal, es tempóreo. Sin embargo, la temporeidad del acontecer se puede encontrar en dimensiones más elementales del mismo. Volvamos a considerar aquella dimensión privilegiada del acontecer, cuando este es un *cum-tangere*.

Aquí tenemos lo que Aristóteles llamaba un "acto de la co-sensación" (ἐνέργεια τῆς συναίσθησεως) en el que surgen, en la mismidad de un solo acto, los cuerpos que se tocan. Entonces acontece un "convivir simultáneamente" (συζῆν ἅμα). Sin embargo, este "simultáneamente" (ἅμα) no tiene que ser pensado como un "ahora" (νῦν) puntual. Etimológicamente, el término ἅμα deriva del indoeuropeo \*sem- y tiene, por tanto, un sentido de mismidad (como en inglés *same*, en alemán *sammeln*, etc.)<sup>13</sup>. Esta mismidad no es otra que la mismidad del acto. En un mismo acto acontece el surgir de lo diferente, de dos cuerpos que se tocan. Este surgir puede ser silencioso, pero en él se constituye radicalmente la diferencia. El acto es el mismo, pero la realidad que surge es distinta. En este acto se puede hablar, ciertamente, de una sincronía: surgen a la vez. Sin embargo, esta sincronía está atravesada por una diacronía más radical. Es la diacronía del instante del acontecer. El acontecer tiene constitutivamente una temporeidad básica. Es la temporeidad del instante como unidad del "ya" y del "aún" en un solo acontecer. El instante está siempre de paso, en transcurso. El acontecer no es una igualdad estática de lo mismo, sino un instante en el que surge lo radicalmente otro. La mismidad del acto no es totalitaria, sino que está caracterizada por una radical alteridad. Y esta alteridad es tempórea. La alteridad irreducible de lo que surge rigiendo como otro es una alteridad constitutivamente afectada por la temporeidad del instante.

Recordemos que el relato bíblico nos presentaba a Adán diciendo de Eva: "ésta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2,23). Ya hemos atendido más arriba al surgir común de la carne. En ese surgir común hay un "ahora". Fijémonos en este "ahora" (hapaʿam). En griego, la Septuaginta lo tradujo por νῦν, e igualmente la Vulgata utilizó el término *nunc*. Sin embargo, del mismo modo que el ἅμα griego no equivale necesariamente a un νῦν puntual, lo mismo sucede con el hebreo hapaʿam. El sentido originario de la expresión está en el verbo paʿam, que significa "agitar, golpear". Este sería el origen del sentido de "paso", primeramente referido a los cascos de los animales y posteriormente también a los pasos del ser humano. De ahí proviene asimismo el significado de la "pata" de un mueble. También del sentido originario de "golpe" deriva el significado de "yunque" o base sobre la que se golpea. No solo esto. El golpear puede acontecer de forma repetida. Cada golpe es una "vez" que se golpea. Por eso paʿam puede significar sencillamente "vez". De este modo, el versículo mencionado puede traducirse simplemente como "ésta vez sí que ella... carne de mi carne"<sup>14</sup>. Démonos cuenta cómo algunos aspectos de nuestro análisis quedan recogidos en esta feliz expresión. Por una parte, en el acontecer del golpear, agitar, es donde

12 Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 66-67.

13 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, p. 902.

14 Cf. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, pp. 652-653

está la raíz de aquello que viene a la presencia, ya sean los pies que golpean o el yunque sobre el que se golpea. De nuevo nos encontramos ante el acto como un surgir las cosas. De nuevo la prioridad del acontecer sobre la realidad y sobre el ser. Por otra parte, la temporeidad del acontecer no consiste primeramente en que este ocupe una serie de "ahoras" entendidos como puntos de la línea temporal. La temporeidad del acontecer es primeramente la "vez", el instante entendido como un surgir las cosas. Solamente a partir de este acontecer "instante" tiene sentido ulteriormente una cronometría de las veces: la distinción entre esta vez y otra vez, el establecimiento de distinciones entre presente, pasado y futuro, y la introducción del esquema de una línea temporal.

En este punto puede ser de interés traer a colación la etimología del "tiempo". Según Pokorny, el término latino *tempus* deriva de la raíz indoeuropea \**temp-*, cuyo significado originario es el de "extender" o "estirar". De ahí vendría el que las sienes puedan ser llamadas en latín *tempora*, por ser una parte de la cabeza donde la piel está en cierto modo extendida o estirada. También de la misma raíz se obtendría *contemplare*, en el sentido de una observación que abarca toda una extensión. La palabra *templum* derivaría asimismo de esa misma raíz, pues el templo sería un ámbito de observación delimitado por el augur. Igualmente, el verbo *temptare* provendría de aquí, pues inicialmente contendría la idea de palpar una superficie extensa para probarla, y de ahí la idea de "poner en prueba" o "tentar". Otra línea de significado, derivada del mismo origen, sería la que relaciona el tiempo con la temperatura y, en general, con los fenómenos meteorológicos. La extensión del tiempo es una sucesión de estaciones, de cambios en la "temperatura", de ciclos de frío y calor. Estos cambios son los que posibilitan distinguir y medir el tiempo. La idea misma de "temperar" (*temperare*) tendría su origen en la misma imagen de poner una medida a algo<sup>15</sup>. Otras etimologías tradicionales relacionan *tempus* con *tepor*, que significa "calor templado, moderado"<sup>16</sup>. Aquí tendríamos que considerar otra raíz indoeuropea, \**tep-*, cuyo significado originario tendría que ver con el estar caliente o "templado"<sup>17</sup>. Esta otra etimología explicaría mejor las relaciones entre el tiempo y la "temperatura". No nos corresponde aquí decidir una cuestión lingüística, pero ambas etimologías ilustran aspectos importantes de nuestro análisis de la temporeidad.

En la temporeidad originaria está la raíz de toda "ex-tensión". La extensión de la patencia del surgir no es solo viva, sino también tempórea. La extensión de la patencia del surgir es la "tensión" del instante. Como ya hemos visto, la temporeidad no es un "ahora" puntual, sino una "vez", un "instante". El instar es precisamente el carácter radicalmente tempóreo del acontecer. El acontecer "insta" a la presencia. Por eso mismo, el tiempo comienza siendo no un punto, sino una "tensión". No se trata primariamente de la sucesión medida según un pasado, un presente y un futuro situados en una imaginaria línea de puntos. Nos referimos aquí a algo más originario, que es la tensión del mismo acontecer. En el acontecer hay una tensión, que es la tensión de venir a la presencia. No es una tensión física ni psicológica, sino el tender primario, propio del acontecer. El acontecer tiende a la presencia, y este tender origina la extensión en que el tiempo consiste. Y es que este tender es un "ya-aún" en el

15 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, pp. 1064-1065.

16 Cf. R. de Miguel, *Diccionario latino-español etimológico*, p. 923.

17 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, pp. 1069-1070.

que se fundamenta toda distinción ulterior entre pasado, presente y futuro. El pasado, el presente y el futuro son la "ex-tensión" del tender originario en el que el acontecer consiste. La temporeidad primordial del acontecer se extiende en las distinciones ulteriores entre las cosas que acontecen y entre los puntos temporales en los que se puede situar lo acontecido. Pero lo acontecido no es el acontecer, y el acontecer mismo ya acontece y aún acontece. La temporeidad originaria pertenece a la fibra misma del acontecer y fundamenta toda conceptualización ulterior de lo acontecido según el esquema de una línea temporal.

## Temple

Como ya vimos en su momento, el surgir está "atemperado". Las cosas surgen según ciertos temples de ánimo. En su virtud, podemos hablar de un día alegre o de un cielo triste. Los temples de ánimo no son meros procesos en la cadena de un arco reflejo ni simples sentimientos "dentro" de un sujeto. Los temples de ánimo son, como vimos, una modulación intrínseca del surgir. No se trata de que el surgir de las cosas en ciertos actos determine ulteriormente otros actos de atemperamiento a lo que surge. No es que el cielo oscuro ya surgido produzca tristeza, sino que el surgir mismo del cielo acontece de un modo atemperado. La tristeza, por así decirlo, no es un acto ulterior al surgir de las cosas, sino el temple mismo con el que ciertas cosas surgen. Por ello podemos decir que el surgir mismo es una temperie no en el sentido de un estado de la atmósfera, sino en el sentido de un atemperarse según ciertos temples de ánimo. Antes de que el surgir produzca ulteriormente ciertos estados de ánimo (lo que sin duda acontece frecuentemente), el surgir mismo tiene ya un carácter atemperado. Y esto es algo que compete al surgir en cuanto surgir. El pensar mismo, como ya observaba Aristóteles, puede estar templado por el gozo. La temperie es un carácter transcendental del surgir.

Como es sabido, en el pensamiento de Heidegger hay una reflexión explícita sobre los "temples de ánimo" (*Stimmungen*). Heidegger considera en su obra varios temples básicos: la angustia, el asombro, la reserva, el "dejamiento" (*Gelassenheit*), etc. Literalmente, el término *Stimmung* tiene que ver con la voz (*Stimme*, indoeuropeo \**stomen-*), y no directamente con el tiempo. En este sentido, el temple (*Stimmung*) podría considerarse algo así como "el tono de voz" del ser. Esto significa, obviamente, que tales temples no son sentimientos subjetivos, sino una dimensión constitutiva del *Ereignis* en cuanto ámbito radical de copertenencia entre el *Dasein* y el ser. Para Heidegger, el temple sería "el destello del temblor del ser como *Ereignis* en el *Da-sein*. Destello: no como un mero desaparecer y apagarse sino, al contrario, como la conservación de la chispa en el sentido del claro del ahí (*Da*)"<sup>18</sup>. En este texto, altamente metafórico, queda sin embargo patente que el temple alude al ser mismo y no a algo que acontece dentro de un sujeto. Pero es un destello del temblor del ser en cuanto que acontece en el *Dasein*. Se está aludiendo claramente a un ámbito que no es el *Dasein* ni el ser tomados por sí mismos, sino justamente al "entre" (*Zwischen*) de la mutua pertenencia. Dicho en nuestros términos: Heidegger está aludiendo a un carácter

---

18 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, p. 20.

del surgir mismo que aquí, a diferencia de Heidegger, hemos podido conceptualizar como acto. Es importante el aspecto de "conservación de la chispa" porque esto parece mostrar la dimensión tempórea del temple. El temple sería "la conservación del estar aconteciendo el *Ereignis*"<sup>19</sup>.

Ya mencionamos que, en los últimos escritos de Heidegger, el tiempo es entendido como la cercanía unificadora del triple ofrecerse clarificador de la presencia de presente, pasado y futuro. Lo clarificador (*lichtendes*) designa para Heidegger aquella apertura en la que el ser llega a la presencia. Esto le lleva al mismo Heidegger a preguntarse si, en la expresión *es gibt Sein* ("hay ser" o, más literalmente, "se da el ser"), el tiempo podría estar señalado por ese extraño *se* anterior al ser en el sentido de presencia. Si decimos "se da el ser" (*es gibt Sein*), el tiempo podría ser justo ese "se" (*es*) que da el ser. Esto es algo que posiblemente encajaría mejor en el Heidegger de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en su escrito tardío sobre "Tiempo y ser", la respuesta de Heidegger es negativa. El tiempo, según Heidegger, es también lo que da un "se" (*es*), pues también decimos "hay tiempo" (*es gibt Zeit*, literalmente, "se da el tiempo"). Como sabemos, para Heidegger ese "se" que da el ser y que también da el tiempo no es otro que el *Ereignis* pues, en definitiva, en el ofrecerse del tiempo y en el darse del ser hay un momento de apropiación, una pertenencia mutua de ser y tiempo que es lo que el *Ereignis* designa básicamente. De todos modos, Heidegger mismo expresa sus dudas ante la posibilidad de que su respuesta esté condicionada por la gramática específica del alemán, lengua en la que el impersonal "hay tiempo" requiere un sujeto (*es gibt Zeit*), de manera que es necesario decir algo así como "se da el tiempo", introduciendo un pronombre impersonal que después Heidegger identifica con el *Ereignis*<sup>20</sup>. Esto significa que, en Heidegger, la temporeidad se termina desligando de la temporeidad. La "conservación del estar aconteciendo" deja paso a un acontecimiento apropiador que, propiamente, no es tempóreo, sino que "da" el tiempo.

Como dijimos, la temporeidad originaria, más que algo que es dado por el *Ereignis*, es un carácter mismo del acontecer de los actos. Ciertamente los argumentos desde la gramática no tienen mucho peso y basta cambiar a otra lengua para caer en la cuenta de importantes diferencias: en castellano se dice que "hay tiempo", pero no que "se da el tiempo". Ello no obsta para que en la filosofía española aparezcan planteamientos, como el de Zubiri, que guardan un cierto paralelo con el de Heidegger. El paralelismo es limitado, pues Zubiri no parte del "haber", sino de la realidad. En la filosofía madura de Zubiri, el "haber" se utiliza para designar lo que forma parte de la vida humana, y por eso incluye el sentido. En nuestras vidas "hay" cosas y su sentido es precisamente su función constructa con nuestra vida. Sin embargo, Zubiri propone, como sabemos, una distinción entre la formalidad de realidad como alteridad radical de las cosas y el sentido que esas cosas adquieren respecto a nuestra vida. Por eso entiende que el verbo privilegiado de realidad no es el "haber", sino el "estar". Las cosas están presentes en nuestros actos como un "de suyo". La unidad de las cosas reales por su carácter de realidad es lo que Zubiri llama "mundo". Y el ser, para Zubiri, es una actualidad ulterior de lo real, su actualidad en el mundo. Pues bien, la estructura de esta ulterioridad sería para Zubiri justamente la temporeidad: la cosa "ya-es" en el

19 V. Buló, "Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger", p. 45.

20 Cf. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, pp. 17-20.

mundo y la cosa "aún-es" en el mundo. El ser sería siempre "ya-es-aún". Así como para el último Heidegger la temporeidad es ulterior al *Ereignis*, para Zubiri la temporeidad es ulterior la realidad<sup>21</sup>.

¿Se puede considerar esto como analíticamente correcto? Porque lo decisivo, evidentemente, no es la etimología ni la gramática ni las autoridades filosóficas, sino el análisis de los actos. ¿Nos muestra el análisis realidades que "además" están actualizadas en el mundo, y cuya ulterioridad es su temporeidad? ¿Tenemos una "co-pertenencia" que "da el tiempo"? ¿O es la temporeidad algo más radical?

Oigo las voces de unos niños en la calle. Esos sonidos no acontecen en una ulterioridad a su realidad ni en una ulterioridad a la co-pertenencia entre el pensar y las cosas. La temporeidad de esos sonidos está en el acontecer de su mismo surgir. Esos sonidos son tempóreos no por haber sido situados en una línea temporal de "ahoras", sino porque ellos instan a la presencia, porque su surgir está intrínsecamente caracterizado por un "ya" y un "aún". "Ya" oigo los sonidos, "aún" oigo los sonidos. Si se quiere hablar de co-pertenencia, hay que decir que esta consiste originalmente en un surgir de las cosas rigiendo en alteridad radical. Esa co-pertenencia no es algo anterior a la temporeidad, sino que ella misma es tempórea. No es que el *Ereignis* "dé" el tiempo, sino que el acontecer mismo es tempóreo. El acontecer es un surgir según el ya y el aún. El surgir del sonido es tempóreo. No es que "se dé el tiempo" ni que las cosas reales se actualicen tempóreamente en el mundo, sino que el aparecer mismo de las cosas es un acontecer tempóreo. Si por "realidad" entendemos este regir de las cosas como algo "de suyo", radicalmente otro, tenemos que insistir de nuevo en que la realidad es ulterior al surgir. Y es el surgir mismo el que es tempóreo. El acontecer del surgir no es algo anterior al tiempo, sino su carácter intrínseco.

Esto significa que, primordialmente, no tenemos un "ya-es-aún", sino más bien un "ya-acontece-aún". La ulterioridad no le compete al tiempo, sino al estar presente, es decir, a lo que Zubiri llama "realidad" y Heidegger "ser" en el sentido usual de la metafísica. Heidegger tiene razón en subrayar la primeridad del *Ereignis*, pero ha pasado por alto su carácter de acto y ha entendido la temporeidad como ulterior al mismo. Sin embargo, la posición de Heidegger se podría salvar señalando que el "dar el tiempo" es en sí mismo algo tempóreo, es la temporeidad originaria que entonces pertenecería al *Ereignis* mismo. En cualquier caso, es esencial mantener el carácter de acto del surgir porque esto posibilita un análisis del mismo que no nos aboca a un "ahora" puntual en una línea temporal, pero que tampoco nos lleva a minusvalorar el instante. La temporeidad originaria es accesible a un análisis no en la puntualidad del "ahora", pero sí en el "ya- acontece-aún" del instante. El acontecer tiene un carácter "instante" porque consiste en la extensión misma del surgir. Este instante no es mera presencia, sino un llegar a la presencia. Y ahí reside la temporeidad originaria. Zubiri ha visto correctamente la alteridad radical de lo que surge, pero su comprensión de los actos como "plenitud de la realidad de algo" le ha llevado a pasar por alto el surgir mismo como índole esencial de la actualización. La temporeidad originaria no compete primariamente a la articulación entre la realidad y el

21 Sobre el haber en Zubiri véase su *Inteligencia sentiente*, vol. 2, pp. 349-350; sobre la temporeidad cf. *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 221.

ser, sino a un ámbito más radical que la misma realidad. Es el ámbito del surgir. El surgir de las cosas es intrínsecamente tempóreo, y esta temporeidad es estructuralmente anterior a la actualidad ulterior de lo real en el mundo. Al parecer, Zubiri se sintió fascinado por el zurvanismo, un sistema filosófico-teológico del Irán antiguo que proclamaba el "tiempo indefinido" (*zrvan akarana*) como el principio divino del que surgieron todas las cosas. Sin embargo, su propia filosofía no llegó a integrar esta perspectiva<sup>22</sup>.

Por supuesto, no se trata de integrar una perspectiva filosófica o teológica en virtud del atractivo que ejerzan sobre nosotros, sino de respetar lo que encontramos en el análisis del surgir. Y este análisis nos muestra el surgir como un acontecer tempóreo, como un "ya-acontece-aún". El instante en que dos manos se tocan no es un "ahora" puntual, sino un instar doble en que surgen tanto la mano ajena como la propia mano. No es un punto, sino un "ya" y un "aún" unidos en el instante en que los cuerpos vienen a la presencia. Todo esto es muy importante para la cuestión particular que nos ocupa. Se trata de la plena congenereidad de temple y temporeidad en el acontecer como dos dimensiones transcendentales del surgir. El surgir de las cosas acontece según una temperie. Las cosas surgen templadamente y nos atemperamos a ellas. Los llamados "sentimientos" no son simples modificaciones tónicas intelectivamente transformadas, como momentos del acto reflejo. Esto podrá decirse de determinadas modulaciones ulteriores de la temperie originaria. Porque para que haya un "arco reflejo" se necesita que surjan las cosas. Y este surgir mismo está constitutivamente atemperado. Las cosas surgen atemperadamente, de modo que un temple de ánimo caracteriza su mismo surgir. No es necesario remitir a un acto ulterior de "modificación tónica" o a un sentimiento posterior. Sin duda, hay tales actos ulteriores. Pero el mismo surgir está ya intrínsecamente atemperado, antes de que lo que surge desencadene otros actos posteriores. Y, al mismo tiempo, este surgir es un "instar" que acontece en un "ya" y un "aún". El "ya-acontece-aún" es un acontecer intrínsecamente atemperado. Temporeidad y temperie son dos dimensiones constitutivas del acontecer. En este sentido, la afinidad etimológica entre temperie y tiempo, entre tiempo meteorológico y tiempo cronológico, descansa sobre un origen común. Este origen es el carácter tempóreo y atemperado del acontecer.

## Templum

Con el análisis de la temporeidad y de la temperie no se agota el análisis de los caracteres transcendentales del acontecer. De hecho, la determinación de esos caracteres es una tarea abierta que no podemos más que insinuar en estas páginas. Sin embargo, sí podemos fijarnos en un temple decisivo para la filosofía, con el que comenzábamos nuestras reflexiones: la admiración (*θαυμάζειν*). Platón nos decía que la admiración filosófica es una pasión (*πάθος*), y Heidegger interpreta esta pasión como un "temple de ánimo"<sup>23</sup>. Desde nuestro punto de vista, podríamos decir que la admiración es un temple del surgir. No se trata, por tanto, de una modificación de nuestro tono vital producida por cierto tipo de cosas, sino ante un temple del acontecer. No se trata

22 Cf. X. Zubiri, *Acerca del mundo*, pp. 245-248.

23 Cf. Platón, Teeteto 155 d; Heidegger, *Was ist das-die Philosophie?*, pp. 24-25.

de que "primero" aprehendamos ciertas cosas y "después" tengamos un sentimiento que podamos llamar "admiración". Más bien estamos ante una temperie propia del acto mismo en el que surgen las cosas. Por eso mismo la admiración no está confinada a cierto tipo de cosas, capaces de producir ciertos sentimientos, ni tampoco a cierto tiempo histórico. Como dice Aristóteles, la admiración ha sido el principio (*ἀρχή*) de la filosofía, tanto en sus inicios como en el presente<sup>24</sup>.

Al decir que la admiración filosófica no está circunscrita a cierto tipo de cosas podría pensarse que ella se dirige hacia el "todo". Pero esta expresión puede estar cargada de equívocos. Se podría pensar que la filosofía tiene por objeto una cierta totalidad cerrada, compuesta por todas las cosas reales y dotada de unidad estructural. Este modo de pensar, profundamente arraigado en la filosofía occidental, ha sido acusado de tender últimamente a un totalitarismo en el que se diluyen todas las diferencias<sup>25</sup>. Sin embargo, el acontecer, como hemos visto, está caracterizado por una radical alteridad en la que el carácter originariamente personal del surgir impide cualquier reducción del mismo a lo que surge. También podría pensarse que la admiración ante el surgir se podría formular entonces en los términos de la clásica pregunta de Leibniz: "¿por qué hay algo en lugar de nada?" (*pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*). Como es sabido, con esta pregunta concluye el famoso texto de Heidegger titulado "¿Qué es metafísica?"<sup>26</sup>. En el contexto de *Ser y tiempo*, esta pregunta podría ser interpretada como una alusión al existente humano confrontado con la muerte y, por tanto, abierto a la pregunta por el ser. Sin embargo, con razón ha observado Zubiri, como vimos, que una pregunta de este tipo solamente se puede situar en el punto de partida de la filosofía si esta carga con el presupuesto de la creación. Y, efectivamente, este es el diagnóstico de Zubiri sobre la filosofía occidental, desde Agustín hasta Hegel, e incluso hasta el mismo Heidegger de *Ser y tiempo*: la historia de la filosofía, por razones de orden teológico, habría pensado el ser desde la nada<sup>27</sup>. En un sentido más amplio, el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* ha hablado de la metafísica occidental como una "onto-teología" en la que Dios, como ente supremo, es pensado como el fundamento de todos los demás entes<sup>28</sup>. En esta perspectiva, obviamente, el surgir sería olvidado en función de lo que surge, es decir, de los entes.

Todo esto, no obstante, no toca a lo esencial de la admiración filosófica. Ciertamente, la admiración filosófica no es un mero sentimiento producido por ciertas cosas, sino un temple del acontecer que cualifica a todo cuanto acontece. Sin embargo, ella no consiste primeramente en una pregunta por el todo. Tampoco consiste en un planteamiento a partir de la creación o de la nada. Tampoco nos conduce a una cadena de entes encabezada por el ente supremo. Recordemos que cuando Aristóteles nos hablaba de la admiración reconocía en ella tres niveles: el primero estaba integrado por "las cosas más próximas entre las extrañas", el segundo se dirigía hacia las

24 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 982 b 12-13.

25 Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, pp. 32-39.

26 Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 122. Literalmente, Heidegger dice: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*

27 Cf. X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pp. 120-124; *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 273-275; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 35.

28 Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, pp. 98-157.

características propias de la naturaleza, y el tercero consistía en la pregunta por "la génesis de todo" (περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)<sup>29</sup>. Difícilmente se puede decir que Aristóteles, por preguntarse por la génesis de todo, se moviera en el horizonte judeo-cristiano de la creación. Es cierto que, para Aristóteles, la pregunta por la génesis de todo no está en el comienzo de la indagación filosófica, sino que parece pertenecer a un último nivel, posterior al análisis de las cosas más próximas entre las extrañas y al estudio del universo físico. También se podría discutir si las consideraciones de Aristóteles sobre el motor inmóvil se mueven o no en el campo de lo que Heidegger denomina "onto-teología". Sin embargo, desde el punto de vista de nuestro propio análisis hay algo que sí podemos decir ya en este momento. Y es que entre las cosas más cercanas entre las extrañas, en el primer nivel de la admiración filosófica, nos hemos encontrado con el surgir, con el acontecer. Y este surgir consiste precisamente en una génesis no en el sentido de una creación, sino en el sentido más inmediato de un venir a la presencia. Y esto significa, entonces, que la pregunta aristotélica por "la génesis de todo" no es primeramente una pregunta por el todo, situada al final de las investigaciones filosóficas, sino una pregunta por el surgir que tiene sus raíces en lo inmediatamente dado y que atañe a todo lo que surge.

La pregunta por la génesis de todo no es primeramente una pregunta por el todo, sino una pregunta por la génesis, una pregunta por el surgir. No estamos ante una cuestión cosmogónica ni cosmológica ni onto-teológica ni teológica. La admiración filosófica se dirige, en su primer nivel, a algo más inmediato, que es el surgir mismo de todas las cosas. No es una admiración ante el todo ni ante la nada, sino ante el surgir. Nos admiramos de este desdoblamiento magnífico y radical del acontecer mismo, en el que lo que acontece se presenta como radicalmente distinto del acontecer. No es la nada, sino el surgir, el amanecer siempre nuevo y sorprendente de aquello que, siendo lo más inmediato, es también lo radicalmente otro, lo que rige en alteridad. Lo más extraño entre lo extraño, lo más inmediato entre lo inmediato, es el surgir mismo de las cosas en alteridad radical. La admiración acontece ante lo más cercano a uno mismo porque constituye la fibra de la propia carne personal. Y es, al mismo tiempo, la admiración por la constitución de lo más otro, de lo que rige en alteridad radical. No estamos ante una admiración ante la propia subjetividad ni ante una admiración ante la objetividad. Se trata más bien de la intersección misma en que ese desdoblamiento acontece. Es la admiración ante el surgir como acto en el que acontece tanto lo personal como el regir de todas las cosas.

Esta admiración tiene un carácter muy concreto: es el *asombro*. Al parecer, el término proviene del susto que las caballerías experimentaban ante alguna sombra, posiblemente ante su propia sombra<sup>30</sup>. Aquí nos encontramos, ciertamente, ante un asombro ante algo más propio que la propia sombra: ante el surgir mismo de las cosas en la propia carne. Nos sorprendemos del amanecer continuo de las cosas, de su acontecer ante nosotros. Nos asombramos de aparecer. Este surgir es algo así como la sombra invisible de lo que surge. Ciertamente, nos podemos admirar de algunas cosas que aparecen debido a algunas características sorprendentes que puedan tener. Nos podemos admirar de las gigantescas

29 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 982 b 11-17.

30 Cf. J. E. Rivera, *De asombros y nostalgia*, p. 30.



dimensiones del universo, de las magníficas fotografías del telescopio espacial, de las maravillas de la vida sobre la tierra. Nos podemos admirar de las peculiaridades y los misterios del mundo cuántico. Pero lo verdaderamente admirable y extraño es el surgir mismo. Por eso la admiración primordial es un asombro ante algo que no es extraño a nosotros mismos, sino algo que constituye nuestra propia sombra. Es el surgir mismo como fibra misma de nuestra carne personal, como lo más propio en lo que acontece, al mismo tiempo, lo más otro: aquello que surge en alteridad radical.

Esto le confiere a la admiración filosófica el carácter de un *extrañamiento*. Nos extrañamos ante el surgir porque el surgir mismo es un extrañarse. En el surgir, las cosas rigen en alteridad radical y son por ello extrañas a nosotros, al mismo tiempo que nosotros, en nuestra carne personal, somos extraños a ellas. Más radicalmente aún, lo que surge es extraño al surgir mismo porque surge en alteridad radical. Con esto tocamos una dimensión esencial de la admiración filosófica. La admiración filosófica no es una reflexión del sujeto sobre sí mismo, sino un temple radical del surgir. Es el surgir mismo como un extrañarse, como un extrañamiento en el que las cosas surgen como radicalmente otras del mismo surgir. La filosofía, como disciplina constituida y sistemática, no tiene por objeto nada ajeno a lo humano. Al contrario, ella se constituye en la extrañeza como temple trascendental del mismo surgir. En este momento podemos entender con todo su sentido el célebre texto de Platón, citado al principio de estas páginas, en el que Sócrates aparece diciendo lo siguiente:

Parece que Teodoro no ha juzgado mal sobre tu naturaleza (φύσις), pues es característico del filósofo este temple (πάθος), la admiración (θαυμάζειν), y no hay otro principio (ἀρχή) de la filosofía que éste, y no parece haber hecho mala genealogía quien dijo que Iris es la hija de Taumante<sup>31</sup>.

Iris, como hija de Taumante (relacionado con la admiración, θαυμάζειν), es la mensajera de los dioses y encarna, como mediadora entre el cielo y la tierra, a la filosofía. Sin embargo, la filosofía no comienza en este texto platónico como una reflexión sobre el cielo y la tierra, sino en lo más inmediato al filósofo mismo, en su propia naturaleza, en su temple. Este temple es la extrañeza no como una reflexión sobre el surgir, sino como un carácter trascendental del surgir mismo. Es el surgir como un regir de lo que surge en alteridad radical respecto al propio surgir. En el surgir se extrañan lo que surge y el surgir mismo, de manera semejante al modo en que, en la mitología, Iris mediaba entre el cielo y la tierra. Pero el principio de la filosofía ya no tiene que ser buscado en los componentes básicos del cielo o de la tierra, sino en el surgir mismo, en los actos. En los actos, entendidos como un surgir radical, acontecen las cosas que surgen. Este surgir, templado como admiración, da lugar a la filosofía. Sin embargo, la filosofía es siempre algo derivado del surgir mismo en el que acontece el ser de las cosas. Por eso la filosofía no es más que una mensajera de algo que ella misma no constituye, sino de algo que la constituye y de lo que ella deriva: del surgir como acontecer primordial. La filosofía es hija, y no progenitora, de Taumante.

El recurso platónico a la mitología no es del todo arbitrario ni consiste en un puro

31 Platón, *Teeteto* 155 d; cf. Hesíodo, *Teogonía* 265 s.

adorno literario. Aquí la mitología tiene un sentido específico. En la admiración filosófica hollamos un territorio muy especial. El surgir, en cuanto templado en el asombro y la extrañeza, es algo distinto de lo que surge. La fibra personal de nuestra carne, como hemos visto, es algo distinto de toda cosa. En las personas acontece no solo la admiración eventual del filósofo ante el surgir, sino lo admirable mismo, el acontecer, el surgir. Un acontecer que no es algo puesto por las personas, sino algo recibido. No podemos entrar aquí en las cuestiones propias de una filosofía de la religión. Pero sí podemos al menos insinuar algo que es propio de la temporeidad y de la temple del acontecer. Y es que en el acontecer nos encontramos con un verdadero *templum*, con un ámbito que se distingue radicalmente del espacio de las cosas. No se trata de la sacralidad como un valor fundado en la "poderosidad" de las cosas que surgen. El poder o la dominancia de las cosas reales es siempre algo ulterior al milagro mismo del surgir. El poder, como transcendental de lo que surge, es ulterior al surgir. Cualquier "religación" a los poderes de lo real es algo ulterior al amanecer admirable del surgir. Precisamente por eso la realidad de los poderes puede ser cuestionada por un surgir personal anterior a ella. Por un surgir admirable que no consiste meramente en algo que las personas hacen, sino algo en lo que las personas consisten.

Y aquí nos encontramos con un verdadero templo que no puede ser mancillado por ninguna consideración cosista. El acontecer es un "extenderse" no solo temporal y templado, sino también "templario", pues se distingue de todo lo que surge. Ciertamente, la filosofía no es ni puede ser teología. Pero su admiración originaria, al mismo tiempo que abandona las antiguas cosmogonías, está templada por el sobrecogimiento ante el misterio tremendo del surgir. Un misterio que, al "asombrarse" sobre lo personal, no versa simplemente sobre la "intersección" entre el ser humano y las cosas, sino también sobre esa "intercesión" en que consiste el misterio de lo personal. Intercesión que, antes que cualquier operación específicamente religiosa, se refiere primeramente a la admiración ante el misterio del otro que surge en unidad y diferencia con mi mismo surgir.

## Ousía

Ya tuvimos ocasión de constatar que el surgir es, en sí mismo, esencialmente dinámico. Los actos constituyen un dinamismo constitutivo, y este dinamismo afecta a la raíz más íntima de todo lo que surge. El acontecer no es algo estático, sino intrínsecamente dinámico. Posiblemente el verbo griego para ser (εἶναι) tuvo en sus orígenes un sentido activo, muy cercano al de otros verbos como "brotar" (φύω) o "llegar a ser" (γίγνομαι). Según Heidegger, este sentido originario del ser habría mantenido la unidad entre lo que brota y el brotar mismo, entre el reposo y el movimiento. Es algo que todavía podría verse en la filosofía de los presocráticos, especialmente en autores como Heráclito<sup>32</sup>. Sin embargo, en la obra de Platón y Aristóteles el "es" habría ido adquiriendo una "sustantividad propia", con lo cual habría perdido su sentido originariamente dinámico. El resultado habría sido una "grave escisión" entre las "cosas",

por un lado, y los "sucesos", por otro<sup>33</sup>. Desde el punto de vista de un análisis de los actos ya hemos visto, desde luego, que no es posible una tal escisión entre las cosas y el surgir, sino que las cosas son aquello que surge. Precisamente su carácter de cosa (causa, πράγμα, asunto...) contiene una referencia constitutiva a los actos en los que las cosas surgen. Sin embargo, la historia de la metafísica ha tendido a establecer una escisión entre las cosas que surgen y el surgir, de tal manera que el ser habría terminado por identificarse con la estabilidad propia de las cosas, quedando así definitivamente alienado del devenir.

El momento de estabilidad fue designado originariamente con el término οὐσία<sup>34</sup>. Usualmente la οὐσία fue traducida como "sustancia", y el mismo Aristóteles reconocía que la οὐσία tiene principalmente (μάλιστα) el sentido de un substrato (ὑποκείμενον), pues es aquello de lo que se predicán las demás cosas sin ser ella, por su parte, algo que se predique de otras cosas. Sin embargo, la caracterización de la οὐσία como sustancia o sujeto le parecía insuficiente a Aristóteles porque también se podría aplicar a la materia, que vendría a ser también entidad. Y esto para Aristóteles solamente era admisible en un sentido derivado o impropio, pues la materia carecería de algunos aspectos esenciales de la οὐσία<sup>35</sup>. Mientras que la materia aristotélica era indeterminada, la οὐσία tenía para Aristóteles el carácter de algo separado (χωριστόν) y concreto (τόδε τι). Lo que le proporcionaría a la οὐσία esta determinación sería la especie o forma (εἶδος, μορφή). Precisamente por ello, la οὐσία constituiría una unidad (ἕν), algo que no le sería posible a la pura materia sin forma. De ahí que la materia no pudiera ser considerada por Aristóteles propiamente como οὐσία, pues esta requeriría el compuesto (σύνολον) de materia y forma<sup>36</sup>.

Como es sabido, en la obra de Aristóteles hay una cierta vacilación sobre aquello que merece el nombre de οὐσία en el sentido más propio. En las *Categorías*, Aristóteles llama "οὐσία primera" al individuo, mientras que a la especie (εἶδος) la considera como "οὐσία segunda". Sin embargo, en la *Metafísica*, Aristóteles dice taxativamente: "llamo forma a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) y οὐσία primera de cada cosa"<sup>37</sup>. No se trata necesariamente de una contradicción ni de algo que se tenga que resolver asignando los textos a diferentes períodos de la vida de Aristóteles. Estamos simplemente ante dos perspectivas distintas, pero compatibles entre sí. Desde el punto de vista empírico, la οὐσία primera es el compuesto de materia y forma. Ella es el sujeto de la predicación, el algo determinado, separado y dotado de unidad. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico, la primacía le compete más bien a la forma. Aunque la forma sea inherente a la materia, se puede separar de ella por el pensamiento. No solo eso: Aristóteles considera la posibilidad de que haya seres carentes de materia, como el motor inmóvil. De hecho, la materia es pura potencialidad que necesita ser determinada por la forma. De ahí que la primacía ontológica le corresponda a la forma. En ella se encuentra el ser en toda su plenitud, mientras que en el compuesto de materia y forma hay siempre un momento de potencialidad y, por tanto, de falta de plenitud ontológica. Y aquí nos encontramos justamente con un límite del concepto

33 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 223-224.

34 Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 67.

35 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1028 b 33 - 1029 a 10; 1042 a 31-34.

36 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1017 b 25; 1029 a 20-29; 1037 b 24-29; 1042 a 27-30.

37 Cf. Aristóteles, *Categorías* 2 a 11-19; *Metafísica* 1032 b 1.

aristotélico de acto. Cuando Aristóteles nos dice que la οὐσία es acto (ἐνέργεια) está pensando justamente en la οὐσία como forma o especie<sup>38</sup>. En esta perspectiva, el acto es ciertamente la cosa en toda su plenitud, carente de toda potencialidad. Precisamente por ello, en la οὐσία como acto no hay ningún devenir. Una οὐσία que fuera puro acto, carente de materia y de potencialidad, sería precisamente una οὐσία, inmóvil, tal como es para Aristóteles el primer motor.

La idea de la οὐσία como algo distinto de las potencias queda reforzada cuando se entiende como una sustancia que permanece por debajo de los cambios que sufren sus accidentes. Desde luego, la *substantia* de la filosofía escolástica recoge en buena medida el planteamiento aristotélico, subrayando su carácter substratual, como sujeto de predicación. Pero también en el mundo moderno la idea clásica de sustancia siguió siendo determinante. Para Descartes, la sustancia es aquella cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Ciertamente, el propio Descartes se da cuenta de que su definición de sustancia no puede ser aplicada unívocamente a Dios y a las demás cosas, pues propiamente solo Dios no necesita de ninguna otra cosa para existir<sup>39</sup>. Spinoza sacó las consecuencias al sostener que solamente existe una sustancia, la divina, de la que todas las demás cosas no serían más que accidentes<sup>40</sup>. Por su parte, Kant consideró la sustancia como una de las categorías del entendimiento, fijándose especialmente en su carácter substratual, como sujeto de inherencia de los accidentes. Las sustancias serían "los sustratos de toda determinación temporal"<sup>41</sup>. Ni que decir tiene que la concepción moderna de sujeto, precisamente como sustrato de sus operaciones, descansa en último término sobre la idea de sustancia como soporte de accidentes. Frente al sujeto, así entendido, las demás sustancias se tornan más bien en "objetos" caracterizados precisamente por estar puestos (-*jecta*) ante (*ob-*) la subjetividad<sup>42</sup>. Con ello, obviamente, no desaparece la escisión entre el ser siempre permanente y el acontecer. De hecho, incluso cuando en el siglo XIX se invirtió la concepción de Aristóteles y se trató de pensar las cosas como puntos de aplicación de un campo electromagnético, no por ello se abolió la escisión entre el devenir y las cosas que son<sup>43</sup>.

## Sustantividad

Una manera de tratar de superar esta "grave escisión" entre las cosas y el acontecer podría ser el desarrollo de una metafísica estructural de la realidad. Desde el punto de vista de Zubiri, como vimos, las cosas reales son sustantividades. La misma idea de sustantividad indica una cierta estabilidad y permanencia. Sin embargo, exceptuando aquellas sustantividades que están integradas por una sola nota, la sustantividad consiste usualmente en un sistema de notas. Y, en un sistema de notas, cada una de las notas está vinculada estructuralmente a las demás. Así, por ejemplo, un estómago

38 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1050 b 2.

39 Cf. R. Descartes, *Principia philosophiae* I, 51.

40 Cf. B. Spinoza, *Ethica* I, def. iii-vi.

41 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 231.

42 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, pp. 429-436.

43 Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 51-56.

solamente es estómago produciendo ciertos efectos en el organismo, y esta producción de efectos no es algo agregado a su realidad de estómago, sino algo constitutivo de la misma. De hecho, este carácter estructural no se aplica solamente a cada una de las notas de una cosa determinada, sino al universo en su conjunto, que puede ser considerado como una gran sustantividad. Cada cosa está en función de las demás, y esto implica un carácter constitutivamente dinámico de cada una de ellas. Obviamente, esto no tiene que estar necesariamente en la percepción. Cuando percibimos ciertas cosas —o ciertas notas de las cosas— estas pueden aparecer como algo perfectamente estático. Sin embargo, si profundizamos en su realidad, nos encontramos con su carácter dinámico. Así, por ejemplo, un color es percibido como algo estático, pero el estudio de los procesos luminosos y ópticos por los que ese color se actualiza en nuestra percepción nos mostraría su constitutivo dinamismo<sup>44</sup>.

Estas consideraciones sobre las estructuras profundas de lo real son probablemente muy correctas. Sin embargo, como el mismo Zubiri reconoce, el dinamismo no siempre es algo inmediatamente actualizado en las cosas. Ciertamente, hay cosas que se nos actualizan en un proceso de cambio: baste mencionar el sonido de un tren en la distancia. Sin embargo, hay también realidades que se actualizan como algo perfectamente estable y permanente, sin que ningún cambio sea percibido en ellas. La pared que veo ante mí, con su tamaño, su color, etc., se presenta como algo que es de suyo estable, sólido, inmóvil. Solamente una reflexión ulterior sobre sus estructuras profundas —o sobre su vinculación con todas las demás realidades del cosmos— me puede hacer pensar que, en realidad, esa pared se encuentra atravesada por un radical dinamismo. Aquí no sirve de mucho decir que habría un dinamismo originario en la realidad misma de la pared, por estar abierta, en cuanto formalidad, a toda otra realidad. Los contenidos mismos de la pared se presentan, en un acto visual, como un sistema de notas perfectamente estático. Por otra parte, incluso desde el punto de vista de una teoría metafísica sobre las estructuras profundas de lo real, no es claro que el concepto de sistema implique necesariamente dinamismo. El estómago es, sin duda, algo dinámico como parte de un sistema de notas que ya está en devenir. Y es verdad que, si todo el universo es un solo sistema, esto es, una sola sustantividad, bastaría con que una sola cosa fuera dinámica para que toda la realidad lo fuera. Sin embargo, cabe la posibilidad de un sistema en el que ninguna nota fuera dinámica. De hecho, el mismo Zubiri señala que la primera forma de dinamismo, en la que se basan todas las demás —y que llama "dinamismo de la variación"— es un parámetro independiente. Como decía el mismo Zubiri: "si nos colocamos desde el punto de vista de la creación, Dios ha creado unas cosas, pero, además, las ha creado en movimiento. Y no hay más que decir. Es un parámetro independiente"<sup>45</sup>.

Y es que la idea de estructura o sistema no implica *necesariamente* un movimiento. Es necesario atender al contexto de los sistemas para comprobar su carácter dinámico. Y esto es algo que podemos hacer en el mero análisis de nuestros actos, antes de elaborar una teoría sobre las estructuras profundas de las cosas que integran el universo. La

44 Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 56-66.

45 X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 118. Puede verse también la p. 316, donde Zubiri afirma que la esencia de las cosas reales no es un momento formal- mente activo.

verdadera vinculación entre acontecer y ser, entre suceso y cosa, resulta accesible a un análisis de los actos. Incluso en el caso de las cosas que se actualizan como perfectamente quiescentes es imposible pasar por alto un constitutivo dinamismo. Lo que sucede es que este dinamismo no ha de ser buscado primeramente en los contenidos de la cosa ni tampoco en su realidad. El dinamismo está más bien en la actualización misma de la cosa. Todo lo que surge es término del dinamismo del surgir, y este dinamismo atañe no solo a las cosas aparentemente dinámicas, sino también a las que se presentan como perfectamente estables. La pared ante mí es perfectamente estable, pero su surgir no lo es. La pared surge ante mí en un acto visual. Y este acto visual es algo esencialmente dinámico. No es el dinamismo de los contenidos concretos con los que una cosa se actualiza, sino el dinamismo de su actualización, de su surgir. La pared, en su estabilidad, es el término de un surgir; de ahí que la estabilidad de su "sustantividad" sea inseparable de un radical y constitutivo devenir. Es el devenir, si no de la pared, del acto de visión en el que surge la pared. La unidad entre el devenir y la estabilidad, entre el surgir y lo que surge, no se sitúa primeramente en el sistema de notas de lo que surge, sino en el mismo surgir. Y es que el surgir, siendo constitutivamente dinámico, es inseparable de lo que surge. La realidad es, como hemos dicho, la entelequia del surgir.

## Historia

La constatación del surgir como un devenir primordial, distinto de los dinamismos concretos que atraviesan a lo que surge, nos muestra que el concepto de sustantividad puede ser insuficiente para abarcar todo lo que acontece. De hecho, el mismo Zubiri entrevió muy pronto los límites de su propio planteamiento. En un curso oral del año 1966, después de criticar la concepción clásica de la realidad como sustancia y de haber propuesto su idea de la sustantividad, decía:

Si en el mundo no hubiera más que sustancias, ¿quién hubiera sido capaz de distinguir entre el orden transcendental de la realidad y el orden categorial de la sustancia en cuanto tal? No estemos seguros de que a nosotros no nos pase lo mismo. Con la complejidad y la distinción de las cosas que hay en el mundo, con el carácter irreductible que tiene la vida humana y el fluir de los acontecimientos del hombre, con las conexiones en el mundo físico [...], hay que ir alumbrando penosamente e iluminando esto de qué pueda ser un orden transcendental. Que en estos balbuceos mi intento carezca de razón y sea fallido, eso no tiene importancia<sup>46</sup>.

El texto no solo llama la atención por la enorme humildad de un gigante de la filosofía, consciente de que la lechuza de Minerva solamente avanza de modo balbuciente. También es importante atender a los ámbitos que el filósofo considera como susceptibles de no ser alcanzados adecuadamente por su concepto de sustantividad: la vida humana, el fluir de los acontecimientos del hombre y ciertas conexiones en el mundo físico. Respecto a la "vida humana", cuya irreductibilidad Zubiri reconoce, podríamos preguntarnos si se la puede concebir exhaustivamente en términos de sustantividad. Ciertamente, la realidad humana puede verse como integrada por un sistema de notas. Sin embargo, la conciencia o la inteligencia, ¿son, simplemente, una

nota más que se actualiza al igual que las demás notas? Zubiri siempre criticó lo que él llamaba la "sustantivación de la conciencia" como tendencia propia de la filosofía moderna. Para Zubiri no sería correcto hablar de "la" conciencia, o "el" inconsciente, o "el" subconsciente. Más bien lo que habría serían *actos* conscientes, inconscientes o subconscientes<sup>47</sup>. Pero entonces habría que preguntarse si los actos son una nota más en la sustantividad humana, actualizable en unidad con otras notas. En verdad, ¿son los actos susceptibles de actualización? O no estamos, como hemos visto, justamente ante lo que no se actualiza porque consiste precisamente en actualización. Los actos conscientes o los actos intelectivos no se actualizan porque ellos son el surgir de todo lo que se actualiza. Y esto los distingue de todas las notas eventualmente actualizadas. Ciertamente, la realidad humana tiene un momento corpóreo, y el cuerpo puede considerarse, al margen del acontecer personal de la carne, como un sistema orgánico de notas. Sin embargo, la vida humana está integrada no solo por lo que surge, sino también por el surgir. De ahí precisamente que el concepto de sustantividad, posiblemente, no caracterice precisamente la vida personal. La vida personal no surge, sino que es el haz mismo del surgir.

También están ciertas "conexiones en el mundo físico". Ciertamente, este tipo de consideraciones sobrepasan los límites de una filosofía primera, y aquí solamente las podemos tener en cuenta de una forma colateral. Sin embargo, pensemos en las partículas inestables, como los positrones, los neutrinos, los anti-neutrinos o los mesones. Difícilmente se puede pensar que ellas consistan en realidades sustantivas, pues carecen de toda estabilidad. El mismo Zubiri, quien señalaba que toda realidad sustantiva envuelve un momento de estabilidad, tiene que reconocer, a renglón seguido, que la mayor parte de las partículas conocidas, salvo las que constituyen los átomos, carecen de estabilidad<sup>48</sup>. Podemos pensar también en el panorama abierto por la hipótesis de una "materia oscura" o de una "energía oscura", las cuales, ciertamente, son expresiones de nuestra ignorancia, pero que también apuntan hacia ámbitos que van más allá de la materia ordinaria (protones, neutrones), caracterizada por la estabilidad. De hecho, los protones y los neutrones dan cuenta solamente de un 5% del universo, mientras que el resto estaría integrado por un 25% de materia oscura y un 70% de energía oscura. Otros fenómenos, como el entrelazamiento cuántico, nos conducen hacia ámbitos que algunas hipótesis, como las teorías de "supercuerdas", tratan de conceptualizar, por más que lo hagan de un modo todavía muy problemático que incluso pone en entredicho su cientificidad<sup>49</sup>. Por supuesto, todo esto trasciende el análisis de nuestros actos, pero también nos muestra que, incluso en el campo de la física, las estructuras sustantivas parecen solamente adecuadas para dar cuenta de una parte muy limitada de lo que acontece.

Aquí podemos centrarnos en el otro ámbito sugerido por Zubiri: "el fluir de los acontecimientos del hombre". La cuestión es si la historia puede ser pensada de manera exhaustiva recurriendo a la realidad como sustantividad. ¿En qué consiste la historia? ¿Estamos ante un acontecer o ante una "realidad histórica"?

La reflexión filosófica sobre la historia tiene una de sus referencias fundamentales

47 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 15-16.

48 Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 161-162.

49 Cf. B. Greene, *The Fabric of the Cosmos*, pp. 299-303, 432-436.

en la Ilustración. Los filósofos ilustrados de la historia como Kant, Hegel o Marx, comenzaron a pensar la historia desde el punto de vista de las condiciones necesarias para que la humanidad se hiciera cargo de su propia liberación<sup>50</sup>. Sin embargo, la experiencia del mal y del fracaso de los proyectos liberadores les terminó inclinando a pensar la historia como un proceso necesario que irremediabilmente llevaría a una sociedad prácticamente perfecta, incluso al margen de las decisiones conscientes de las personas. Así, por ejemplo, Kant entendió que la acción humana podría explicarse, mediante la aplicación de las categorías del entendimiento, como un mecanismo puramente natural<sup>51</sup>. Por eso la historia podría ser pensada como un proceso al margen de la libertad trascendental de sujeto y de sus decisiones morales en el que las puras inclinaciones egoístas de los seres humanos conducirían a la humanidad, a través de múltiples luchas, hacia la sociedad perfecta. De este modo, los individuos no harían otra cosa que realizar, sin saberlo, el plan oculto de la naturaleza<sup>52</sup>. Del mismo modo, Hegel entregó la historia humana a la astucia de la razón universal, que se serviría de la aparente libertad de los individuos para realizar sus fines racionales<sup>53</sup>. Y también algunos textos de Marx sugieren la idea de un desarrollo necesario de las leyes históricas, al margen de las decisiones individuales de la praxis humana. De este modo, la Ilustración propuso un modelo determinista de la historia, que estaría destinada a atravesar ciertas fases, iguales para todos los pueblos, en las cuales todas las luchas, males y sufrimientos quedarían legitimados como momentos inevitables para la llegada de un final feliz. El mismo Habermas, a pesar de su crítica a la filosofía ilustrada, termina aplicando a la historia los esquemas de la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg, esbozando así un modelo de desarrollo histórico que prescribe universalmente una gradación de estadios evolutivos equivalentes a los niveles de desarrollo de la racionalidad ética<sup>54</sup>.

A veces se pretende la sustitución de estas concepciones ilustradas por una simple disolución de la historia en las interpretaciones que se hacen de la misma. Sin embargo, es interesante observar que algunas críticas a la Ilustración no iban necesariamente en esa dirección. Es lo que sucede con la categoría de "posibilidad", introducida por Kierkegaard con referencia explícita a los griegos<sup>55</sup>. Cuando Heidegger, inspirado por Kierkegaard, señalaba que la "historia universal" tenía que ser pensada a partir de la historicidad del existente humano, no estaba necesariamente disolviendo el estudio de la historia en la pura arbitrariedad de las decisiones individuales. Más bien se trataba de entender la historia humana a partir de la categoría de posibilidad<sup>56</sup>. En sí misma, la categoría de posibilidad no puede ser considerada como meramente "subjetivista" o

50 Es algo que puede verse especialmente en los escritos juveniles de estos filósofos, cf. I. Kant, *Über Pädagogik*, en sus *Werke in zwölf Bänden*, vol. 12, pp. 693-712. De G. W. F. Hegel cf. sus *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*, y el libro de G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín, 1954. De K. Marx pueden verse sus famosos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte y sus Thesen über Feuerbach*, ambos textos recogidos en su *Friihe Schriften*.

51 Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en su *Werkausgabe*, vol. 7, pp. 219 ss.

52 Cf. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgelicher Absicht*, en su *Werkausgabe*, vol. 11, p. 49.

53 Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, en sus *Werke*, vol. 12, pp. 11-105

54 Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, p. 260.

55 Cf. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, pp. 258-302.

56 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 19-20; 143-144, 394.



"individualista". Tampoco aboca necesariamente a una negación "posmoderna" de la historia. Si la historia consiste en una apropiación de posibilidades, hay que señalar que estas posibilidades están dadas en situaciones sociales muy concretas, que anteceden a las decisiones individuales. Por supuesto, las decisiones individuales pueden ser consideradas, desde un punto de vista biográfico, como apropiación de posibilidades. Pero también puede decirse esto de las decisiones colectivas tomadas por grupos u organizaciones. La historia, entendida como apropiación de posibilidades, no se disuelve en pura arbitrariedad. Las posibilidades se sitúan siempre en contextos concretos, condicionados por múltiples factores susceptibles de estudio y, una vez apropiadas, abren nuevas situaciones, también susceptibles de determinación. Al mismo tiempo, la comprensión de la historia como un proceso de apropiación de posibilidades no la entrega a procesos naturales o racionales situados al margen de la praxis humana. Todos los condicionamientos de la historia son condicionamientos de la praxis, que es la que se apropia concretamente de las posibilidades que tiene a su alcance. La historia, como apropiación de posibilidades, está más allá del determinismo moderno y de la disolución escéptica de toda historicidad.

Como bien observó Zubiri, la concepción ilustrada de la historia trabajaba con ciertos presupuestos metafísicos. La historia fue pensada por la Ilustración, muy a pesar de sus intenciones conscientes, dentro de un marco conceptual clásico. En el fondo, para los pensadores ilustrados, la historia sería simplemente la realización en acto de aquello que, en el principio de los tiempos, estaría presente como potencia. La "naturaleza humana", "la razón" o "las leyes de la materia" serían modos de expresar esas potencias iniciales que después se irían desplegando a lo largo de la historia. Desde este punto de vista, obviamente, la historia carece de novedades porque no es otra cosa que el desarrollo necesario de lo que ya está al comienzo de los tiempos. Bastaría conocer las potencias iniciales, inscritas en el primer momento de la historia, para poder saber todo lo que se va a encontrar en todas las fases posteriores de la misma. Y con ello se pierde, según Zubiri, lo más histórico de la historia. Frente a una visión de la historia que presupone el concepto aristotélico y clásico de potencia, tomado en definitiva de las realidades biológicas, Zubiri, en continuidad con Heidegger, propuso pensar la historia como un proceso de apropiación de posibilidades. Esto nos permitiría entender lo más propio de la historia. Desde el punto de vista de las potencias naturales, no hay grandes dificultades entre el primer *homo sapiens* y nosotros. Lo que cambia son justamente las posibilidades. La historia sería un gran proceso de alumbramiento, apropiación y entrega de posibilidades<sup>57</sup>.

No deja de ser interesante que, no obstante esta idea de la historia, Zubiri habló en ocasiones de la historia como algo que afecta al conjunto de la realidad, de tal manera que la realidad, en tanto que mundo, sería para Zubiri "constitutivamente histórica". El razonamiento de Zubiri fue el siguiente: si todas las realidades de cosmos se encuentran en "respectividad", la historia no es algo que afecta solamente a los seres humanos, sino algo que concierne al conjunto de la realidad<sup>58</sup>. No cabe duda de que en la historia intervienen realidades (la materia, la vida, etc.), y que en la historia se

57 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 362-380.

58 Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 272. De ahí que la "realidad histórica" de la que habla Ellacuría (cf. su *Filosofía de la realidad histórica*) hunda sus raíces en el pensamiento de Zubiri.

producen realidades, de tal modo que la historia, de alguna manera, puede considerarse en respectividad con todas las cosas reales. Desde este punto de vista, no hay nada que alegar al planteamiento de Zubiri. Sin embargo, lo que resulta más cuestionable es pensar que la "realidad" sea el primer carácter de la historia. Si la historia consiste en alumbrar, apropiarse y entregar posibilidades, habría que decir que la historia, antes que una realidad, *es un conjunto de actos*. La historia, más que realidad, es una praxis, por más que la praxis sea siempre algo inseparable de la realidad. Lo que Zubiri llamaba "el fluir de los acontecimientos del hombre" no es primeramente una actualidad, sino simplemente una praxis. Y la praxis, en cuanto integrada por actos, no es simple realidad, sino un surgir de cosas reales. La realidad, como vimos, no abarca el surgir, sino que es simplemente su entelequia.

Por supuesto, se podría alegar que, para el último Zubiri, la realidad no consiste primeramente en sustantividad, sino en "actualidad". Y la idea de actualidad tendría una aplicación muy clara a la historia. Cuando decimos que nosotros tenemos posibilidades que no tenían los primeros seres humanos, estas posibilidades están, de algún modo, presentes en nosotros. Esta actualidad de las posibilidades en nosotros es lo que podemos llamar "dotes" o "capacidades", utilizando la terminología de Zubiri. Desde este punto de vista, la historia no atañe solamente a realidades sustantivas, sino a la actualidad de ciertas realidades<sup>59</sup>. Por supuesto, la consideración de la realidad como actualidad no es independiente de su visión como sustantividad: para Zubiri, una nueva actualidad puede funcionar como una propiedad sistemática que afecta a todas las demás notas, dando lugar a una nueva sustantividad<sup>60</sup>. De nuevo hay que afirmar que, sin duda, en la historia se dan procesos de capacitación, que bien pueden ser pensados con la categoría de "actualidad". Y, sin embargo, con ello no se agota el acontecer histórico. En la historia intervienen realidades, se producen realidades y se actualizan nuevas capacidades. Pero la historia no se reduce a esas realidades sustantivas ni a esas nuevas capacidades. La historia es justamente el proceso en el que surgen esas realidades y esas capacidades. La realidad histórica no agota el acontecer histórico. En el caso de la historia resulta especialmente clara la diferencia entre la actualización (el surgir) y la actualidad. El proceso histórico, en cuanto actualización de posibilidades, no se reduce a las capacidades que se pueden actualizar en ese proceso. Las capacidades adquiridas pueden llegar a formar parte de nuestra sustantividad o de la sustantividad del universo. Pero el proceso histórico mismo, los actos mismos de apropiación de posibilidades, no son una actualidad ni una sustantividad, sino el surgir mismo de sustantividades y actualidades.

Julio César cruza el Rubicón. El acto de cruzar el Rubicón es, sin duda, la actualización de unas determinadas posibilidades que César tenía en aquel momento histórico. Pero este acto de César es distinto de las dotes o capacidades que ese acto pueda determinar en César mismo o en los demás a lo largo de los tiempos. Es necesario distinguir entre el acto mismo y las capacidades que ese acto determina. Porque sin duda esas capacidades forman parte de la "realidad histórica" de César o de la "realidad histórica" de la única sustantividad propiamente dicha que sería, para

59 Cf. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, pp. 152-163.

60 Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, pp. 397-421.

Zubiri, la sustantividad del cosmos. Pero el acontecer histórico no es una realidad actual o sustantiva, aunque la determine esencialmente. El acontecer histórico es un modo del "surgir". Es el surgir de las posibilidades apropiadas que pasan a incorporarse a nuestra realidad. A este modo del surgir podemos llamarlo "suceso". El suceso es el acontecer histórico. En este acontecer tiene lugar el surgir de nuevas capacidades y la creación de nuevas realidades sustantivas<sup>61</sup>. Sin embargo, el acontecer histórico no son las capacidades que surgen ni las realidades sustantivas que se producen, sino simplemente el surgir de las mismas. Dicho en otros términos: ni el concepto de actualidad ni el de sustantividad alcanzan lo más histórico de la historia. Hay una dimensión esencial del devenir histórico que no se puede encajar en el concepto de actualidad ni en el de sustantividad: es el proceso práxico que consiste, justamente, en un surgir de actualidades o sustantividades.

Desde este punto de vista, la historia no es un proceso determinado ciegamente por unas potencias existentes desde el principio de los tiempos. Tampoco es una mera serie de vicisitudes sin ninguna vinculación estructural entre sí: las posibilidades pueden ser objeto de la razón, que comprende por qué ciertas actividades determinan ciertas posibilidades y cuáles son las posibilidades presentes en una determinada situación histórica. La "lógica" de la historia no es el mecanismo de desarrollo de ciertas potencias, sino una estructura de "posibilitación". La historia tampoco consiste en la autodeterminación prometeica de un sujeto ilustrado que toma en sus manos el devenir entero de la humanidad y lo despliega de acuerdo a un proyecto. De hecho, no somos dueños de las posibilidades recibidas, siempre temporalmente acotadas. Nacemos en una determinada altura del tiempo o en una determinada bajura del mismo. Pero tampoco estamos meramente apropiados por la historia, como tampoco estamos apropiados por la naturaleza, la razón o el espíritu. La historia no es meramente un proceso apropiador<sup>62</sup>: ni el sujeto se apropia la historia, ni la historia se apropia de los seres humanos. Toda apropiación de posibilidades presupone un surgir de las mismas y determina el surgir de nuevas posibilidades. Y todo surgir acontece siempre en alteridad radical. Precisamente por eso podemos distanciarnos de las realidades que la historia nos ha legado y escrutar nuevas posibilidades. En la historia no solo acontece la imposición de ciertas realidades sobre nosotros. Precisamente porque esas realidades son el término de un surgir, y precisamente porque el surgir acontece siempre en alteridad radical, en la historia hay siempre un lugar para la liberación de todas las realidades que pueden haberse actualizado ante nosotros y de todo lo que el pasado puede haber actualizado en nosotros. El poder de lo real es siempre algo ulterior al surgir.

## Estancia

La consideración de la historia nos ha servido para constatar que la sustantividad no agota el acontecer. El "fluir de los acontecimientos del hombre" rebasa una metafísica

---

61 El término latino *succedo* tiene un matiz de "subir, elevarse", cf. R. de Miguel, *Diccionario latino-español etimológico*, p. 898. Es algo muy cercano al *surgir*.

62 Que es como Heidegger parece pensar a veces la historia, cf. sus *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, pp. 478-479.

que solamente considere las realidades en su sustantividad o en su actualidad. El acto, como un surgir, es un acontecer y no una sustantividad ni tampoco una actualidad. Por supuesto, ciertas comprensiones de los actos pueden tender a reducirlos a la sustantividad o a la actualidad. Como hemos visto, se trata de una tentación constante en la historia del pensamiento, desde Aristóteles hasta nuestros días: la reducción de la ἐνέργεια a οὐσία, a ἐντελέχεια, a actualidad, a *Anwesenheit* o a "actuidad"<sup>63</sup>. Sin embargo, estos conceptos no cubren todos los matices de la ἐνέργεια. Como hemos señalado repetidamente, el sentido más propio del acto es el "surgir la cosa", el ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα. En este sentido, antes de la plenitud de la sustantividad y antes de la actualidad tenemos un momento primario, que es la "actualización". La historia, como vimos, envuelve ciertamente momentos de sustantividad y momentos de actualidad. Pero, más radicalmente, la historia es acto, es praxis, es un surgir, es un acontecer. Ahora bien, lo interesante es que este acontecer no es separable del aquello que acontece. Por eso es preciso considerar lo que acontece, lo que Aristóteles llamaba οὐσία, en una manera tal que no se pierda su unidad con el acontecer, es decir, sin que se pierda lo que Platón llamaba la γένεσις εἰς οὐσίαν, la "génesis hacia la οὐσία"<sup>64</sup>. Y, para hacerlo, volvámonos de nuevo a las cosas mismas, al πρᾶγμα αὐτό, como decía el gran Platón.

Vemos nevar tras la ventana. Escuchamos unos sonidos en la calle. Pensamos en una persona querida. En todos los casos, en todos los actos, hay algo que está presente. Su modo de estar presente no consiste en ser un objeto puesto ante un sujeto porque lo que surge no remite a nosotros mismos. Y, sin embargo, lo que surge llega a la presencia. Su estar es inseparable de su surgir. Tenemos algo que está presente porque ha llegado a estar presente, porque se ha actualizado. Y esto nos obliga a considerar la οὐσία desde cierta perspectiva. En la οὐσία se podrá ver el aspecto de subjetividad, de substratualidad. También se puede ver su aspecto de plenitud, de suficiencia o de sustantividad. Es algo que enlaza con el sentido coloquial de la expresión, pues la οὐσία servía para designar la hacienda de alguien, aquello que le da suficiencia para existir<sup>65</sup>. Sin embargo, desde un punto de vista gramatical, la οὐσία es el abstracto del participio presente activo del verbo εἶναι. En este sentido, una traducción legítima sería sin duda la de "entidad" como abstracto de "ente". Sin embargo, en castellano también el "estar" traduce al εἶναι de los griegos y, como indicamos, desde muchos puntos de vista tanto el ser como la realidad pueden ser considerados como un "estar presente". Pues bien, el participio presente de estar es "estante", aunque ya esté en desuso. Antiguamente era posible decir: "Juan, estante en la corte de Aragón..." De todos modos, este participio presente del verbo "estar" ha dado lugar al sustantivo "estante", en el sentido de anaquel o de mueble compuesto por anaqueles. Es posible que la designación del mueble completo sea más antigua que la de los anaqueles, lo que explicaría el uso de este término: el mueble se coloca, en pie, junto a una pared. De este modo, el "estar" del estante conecta con el *stare* latino, con el estar en pie. No deja de ser interesante tener en cuenta que Heidegger utilizó el término *Gestell* (de *stellen*, poner en pie) para conceptuar el venir a la presencia propio de la técnica moderna. Como es sabido, uno de los significados de *Gestell* es, precisamente, "estante"<sup>66</sup>.

63 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 137-141; Heidegger, cf. sus *Wegmaken*, pp. 239-301

64 Platón, *Filebo* 26 d.

65 Cf. Lc 15,12.

66 Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, vol. 1, pp. 5-36.

Por supuesto, aquí no estamos hablando en particular de los artefactos técnicos, sino del "estar" en general. Y no queremos detenernos en el participio de presente activo, sino en su abstracto. Porque el abstracto de "estante" sería justamente "estancia". Si pensamos la οὐσία en la línea del "estar" y no en la línea del "ser", habría que decir que su traducción más literal no es "entidad", sino "estancia". Veamos si este término es útil para nuestros propósitos analíticos. Ante todo, habría que señalar que la "estancia" alude a la dimensión radicalmente dinámica de las cosas. El estante que está en pie no está siempre necesariamente en pie: su "estancia" es el resultado de una actualización. Las cosas reales, como vimos, son la entelequia del surgir. En términos ontológicos: la estancia es la entelequia del acontecer. La estancia traduce la οὐσία, pero no meramente en su estabilidad y en su permanencia, sino considerando estas desde el surgir. Este carácter dinámico de la estancia no se refiere a los eventuales dinamismos del sistema de notas que la integran. Por supuesto, cuando se actualiza el sonido de la música de Mahler, o cuando observo a una persona pasar ante mi ventana, ciertamente me encuentro con sistemas de notas dinámicos. Pero no puedo decir lo mismo del sillón o la pared que hay ante mí. En algunos casos, como dijimos, solamente un estudio de la realidad profunda, de su estructura material, nos revelaría su constitutiva dinamicidad. Sin embargo, hay un dinamismo que está siempre inmediatamente actualizado y que es el dinamismo primigenio de la actualización misma: el dinamismo del surgir. Mirar al sillón es asistir al surgir mismo de esta estancia en su alteridad radical. El vocablo "estancia" señala que el sillón, como un sistema de notas en alteridad radical, es algo que ha surgido ante mí. La estancia es el término de un surgir. Y, como término de un surgir, la estancia es algo siempre dinámico y tempóreo.

Esto no obsta para que aquello que surge lo haga siempre en alteridad radical. El sillón, por ser término de un surgir, acontece en alteridad radical respecto a su propio acto de surgir. En este punto tienen todo su valor y toda su razón los análisis de Zubiri sobre la realidad como sustantividad. La estancia es un sistema de notas dotado de suficiencia para surgir como algo distinto de este mismo acto de surgir. Esto podría darse incluso en el caso hipotético de una estancia compuesta de una sola nota, pero usualmente nuestra experiencia nos muestra estancias integradas por sistemas de notas. Al decir "estancia", en lugar de sustantividad, estamos simplemente indicando que toda estancia es el término de un surgir y, por tanto, su realidad no puede ser separada del acontecer. El acontecer es la textura metafísica del acto en el que la estancia surge y cuya entelequia constituye. Al surgir, la estancia no solo se diferencia del acto en el que surge, sino también de otras estancias. Lo que desde el punto de vista intelectual es el fenómeno de la atención, desde el punto de vista ontológico es un surgir de la cosa no solo respecto al acto mismo, sino también respecto de otras cosas. La estancia no solo es dinámica por aludir al acontecer mismo de nuestros actos, sino que también es dinámica por lo que comporta de distinción respecto a otras cosas que pertenecen a su entorno. Cuando contemplamos el sillón ante nosotros, este no solo surge como otro respecto a su acto de surgir, sino que también surge como distinto de las demás cosas que pertenecen a su entorno y que, de alguna manera, quedan marginadas respecto a la instancia central del sillón.

Sin duda, el surgir de la cosa respecto a su entorno, en el fenómeno de la atención, es siempre algo ulterior al surgir primigenio de todas ellas. Cuando dirigimos nuestra atención hacia una persona que pasa ante nuestra ventana no solo surge esa persona respecto a su

entorno, sino que el mismo entorno es algo que surge ante nosotros. Antes de todo movimiento en el ámbito de las cosas ya actualizadas, acontece la actualización misma de las cosas. El entorno no es simplemente algo dado, sino algo que surge como tal entorno. De hecho, el entorno no es algo anterior a las cosas que surgen ni tampoco algo meramente "resultativo". El entorno surge con el surgir de las cosas, por más que la atención destaque a una cosa determinada respecto a otras. De este modo, el entorno, además de ser algo que surge, es también un verdadero "surgidero" de cosas, si se me permite esta castellana expresión. El surgidero es algo que surge, pero también algo anterior a las cosas que surgen. El entorno es una dimensión del surgir mismo de las cosas. El surgir de las cosas como estancias acontece en un surgidero. De este modo, la estabilidad de la cosa como estancia no se puede separar nunca del entorno en que surge. Si se quiere hablar de las cosas como sistemas de notas hay que señalar también que estos sistemas, por ser estancias que surgen, están siempre remitidas a un contexto. En realidad, el término "estancia" tiene la capacidad de denotar no solo a una cosa, sino las cosas en su entorno: por ejemplo, las estancias de una casa no son meras cosas, sino entorno de cosas. Aunque apliquemos el término "estancia" a una sola cosa, esto no la separa del entorno de su surgir. Todo lo contrario: es la dicotomía entre el surgir y lo surgido lo que ha conducido a considerar las cosas al margen de su entorno. El entorno pertenece a la estancia, pues en él ella surge como algo dotado de cierta estabilidad y suficiencia.

Con esto hemos insinuado otro aspecto decisivo de la estancia. La estancia no es solo algo que está, sino también algo en que estamos. Ya hemos visto, al hablar de la primera dimensión de las cosas como πράγματα, su conexión constitutiva con nuestros actos. Es algo que aparece en diversas etimologías de la cosa, como *causa* o *thing*. Esta conexión estriba precisamente en que las cosas son justamente aquello que surge en nuestros actos. Ahora bien, este surgir que constituye los actos tiene como término una cosa que, justamente porque surge, rige en alteridad radical. La cosa, aun estando constitutivamente vinculada a nuestros actos, se presenta en su propio surgir como algo independiente de todo surgir. Y esto significa entonces que la cosa se presenta como algo dotado de estabilidad, de permanencia, de suficiencia con independencia del hecho de surgir ante nosotros. Es decir, la cosa es una estancia. Pero esto no elimina su vinculación con nosotros. En cierto modo, es como si ahora viésemos esa vinculación desde el lado opuesto. Porque la índole más originaria de nuestro carácter personal está precisamente en el surgir como algo radicalmente distinto de lo que surge. Por ello la persona es algo radicalmente distinto de las cosas. Es la radical diferencia entre el surgir y lo que surge. Sin embargo, esta diferencia no es una escisión. No hay actos sin cosas, precisamente porque los actos son el surgir de las cosas. Y, por tanto, no hay personas sin cosas. Hay una vinculación esencial y constitutiva entre lo personal y lo cósmico, entre la persona y su entorno de cosas. Aquí es donde el término "estancia" es particularmente apropiado, porque la estancia designa precisamente un lugar donde moramos o habitamos. Las cosas del mundo, aun surgiendo como algo radicalmente distinto a nosotros, no son, sin embargo, algo plenamente ajeno. Todo lo contrario: son nuestra estancia, nuestra morada. No hay actos personales sin cosas. Nuestra morada no es un ser difuso, sino las cosas. Aunque lo que surja se presente como radicalmente distinto a su surgir, el surgir es siempre un surgir de las cosas. Las cosas en su alteridad radical, en su permanencia sustantiva, son nuestra estancia, son nuestra morada.

No solo las cosas pueden ser consideradas como estancias, sino también las personas. Las personas, en su carne constitutiva, son algo que surge en nuestros actos en alteridad

radical. Su cuerpo es una complejión sistémica de notas. Y, sin embargo, las personas son estancias de una índole muy especial. Se trata de estancias que no solo surgen, sino que en ellas acontece el surgir de otras estancias. Las personas son el "lugar geométrico" de todo surgir<sup>67</sup>. Además, en las personas acontece el sentido primigenio de todo acontecer: el *cum-tangere*, el tocarse de las carnes personales en unidad de acto. Esto no obsta para que las personas sean estancias, sino que las constituye como estancias en un sentido eminente. De hecho, el verdadero morar, el morar pleno, solamente acontece con las personas y no con las cosas. No solo moramos con lo que surge, sino que moramos junto al río del surgir. Morar con las personas no es solo asistir a la presencia de lo que acontece, sino surgir junto al mismo surgir, e incluso participar de un mismo surgir. Morar con las personas no es solo estar presente ante otros, no es solo columbrar un "yo" detrás del cuerpo, sino participar en la comunidad originaria de un mismo acontecer. En la diferencia de lo que surge es posible compartir un mismo acontecer, un mismo surgir. Morar con otros es compartir un mismo acontecer, en perspectivas siempre diversas, de contenidos nunca idénticos. El acontecer difiere en lo que surge, pero comparte la mismidad de un surgir. Por eso el morar con las personas es abrirse, en las estancias, a la comunidad del surgir.

Hay otro aspecto esencial de la estancia. La estancia, en cuando suficiencia de lo que surge, tiene una dimensión de plenitud. Ella es, como dijimos, la entelequia del surgir, el estar presente en el que culmina todo hacerse presente. Esta plenitud está aludida en aquel sentido de la οὐσία que la relaciona con los bienes o la hacienda de alguien. La estancia es la riqueza de lo que llega a la plenitud de la presencia. De hecho, el término "estancia" tiene, en América Latina, precisamente un sentido no solo de morada, sino también el de una hacienda del campo, especialmente en el caso de una hacienda destinada a la ganadería. De alguna manera, el sentido coloquial de la οὐσία confluye con este sentido latinoamericano de la estancia. La confluencia no consiste, obviamente, en que las propiedades le confieran cierta "entidad" a la persona que las posee. Estamos ante un sentido más elemental, referido a la estancia misma y no a su poseedor. Es la riqueza como plenitud del surgir. En la estancia, el surgir como un venir a la presencia llega a su plenitud y está presente, entonces, como algo dotado de una cierta estabilidad y suficiencia, al menos desde el punto de vista de su presentación inmediata. Las estancias atesoran la riqueza del surgir. Es el surgir que ha llegado a su plenitud. Por eso mismo la estancia, como plenitud del surgir, no es nunca algo separado de tal surgir. En la plenitud de la estancia, los actos y las cosas forman una indisoluble unidad, que no admite ser quebrada por ninguna dicotomía conceptual. Insistamos de nuevo los actos no son cosas, pero son inseparables de las cosas. Es algo que resplandece con toda claridad en la estancia como plenitud del surgir.

## Surgimiento

Desde este punto de vista, podemos extraer ya algunas conclusiones sobre el problema del ser. En primer lugar, constatamos la unidad intrínseca entre el surgir y lo que surge, entre los actos y las cosas. Heidegger ha señalado que el término "ser", en la

---

67 Sobre el uso de esta expresión en Zubiri y la posibilidad de su transformación ulterior puede leerse mi trabajo sobre "El lugar geométrico de la realidad".

filosofía occidental, ha terminado por designar lo que llega a la presencia. De ahí que su proyecto, inicialmente "ontológico", desista finalmente de este término. Zubiri, por su parte, entiende que el ser designa la actualidad de lo real en el mundo, y que por tanto la ontología, como tratado del ser, es algo siempre ulterior a la metafísica como estudio de lo real en cuanto tal. Ahora bien, hemos visto que en Zubiri la realidad tiende a designar aquello que está actualizado y no a la actualización misma. Esto es algo perfectamente comprensible desde su concepción de realidad. Si la realidad es la formalidad del "de suyo", el surgir mismo, el actualizarse, no es algo a su vez actualizado como un "de suyo". La actualización no se actualiza. El surgir no es algo que surja junto a las cosas. La unidad indisoluble entre el ser y el acontecer no es, sin embargo, una identidad o una indistinción. El llegar a la presencia, aunque inseparable de lo que llega a la presencia, no es, sin embargo, algo que llegue a la presencia. Es necesario, por tanto, mantener la distinción entre lo que llega a la presencia en alteridad radical y el llegar mismo a la presencia.

Si queremos fijar de alguna manera la terminología, podríamos decir lo siguiente: el término "ser" se puede utilizar para designar la actualidad de las cosas en el mundo. El "ser" quedaría, así, libre de cualquier confusión con un predicado de existencia y se utilizaría básicamente en contextos relativos a lo que alguien va a hacer con la propia realidad, actualizándola en el mundo: qué voy a "ser". Sería un "ser" muy distinto del estudiado por Kant o por la filosofía analítica. En cambio, el término "realidad" podría designar el modo de quedar las cosas como algo "de suyo", como algo actualizado en alteridad radical. Desde este punto de vista, se aceptan los logros analíticos de Zubiri y se puede decir con él que el ser es ulterior a la realidad. El ser es la actualidad de lo real en el mundo. Observemos que en ambos casos se trata de actualidad. Estamos hablando de lo que está presente y no del venir a la presencia. Podríamos por tanto subrayar, con Heidegger, la necesidad de ir de la presencia hacia el acontecer. Pero este "acontecer" ya no es entendido primariamente en términos de apropiación, sino de alteridad. Y, sobre todo, este acontecer tiene constitutivamente un carácter de acto, entendiendo por acto "el surgir de la cosa". Un acto de percepción, de imaginación, de voluntad, entraña constitutivamente un acontecer, en el sentido de un surgir de las cosas. Cosas que acontecen rigiendo en alteridad radical y que tienen actualidad entre las diversas cosas que integran el mundo. No hay, por tanto, solución de continuidad entre acontecer, realidad y ser. Se trata de tres niveles constitutivamente vinculados entre sí.

Si para esta unidad se quisiera encontrar un término común, algunos podrían verse heideggerianamente tentados a seguir hablando de "ser". El ser, ciertamente, no sería ni un género supremo ni un predicado. El ser incluiría tanto el surgir como lo que surge. De hecho, este uso ampliado del término "ser" lo encontramos todavía en el último Heidegger, pues a pesar de subrayar que el ser se ha mostrado en la filosofía occidental como actualidad no deja de añorar, precisamente, aquello que el ser deja de mostrar de sí mismo, y que es precisamente su "desencubrirse" (ἀλήθεια), llegando a la presencia. De ahí el uso de grafías arcaicas del ser (*Sein*) o la opción de tacharlo. De este modo se alude a una dimensión originaria y oculta del ser, distinta de aquello que ha venido a la presencia. De manera semejante, aunque Platón afirmaba que el bien (τὸ ἀγαθόν) está más allá de la entidad (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), no dejaba de reconocer al bien como "el supremo fulgor de los entes" (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον) y su contemplación como "la visión del



mejor de todos los entes" (τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὗσι θέαν)<sup>68</sup>. Por supuesto, considerado en este sentido latísimo, en el ser predomina su carácter dinámico. Antes que una actualidad, el ser designaría primeramente el acontecer. La actualidad del ser como estancia no sería, en último término, más que la entelequia del acontecer. Cabría, por supuesto, hablar también de la realidad en un sentido lato. La realidad no solo como actualidad, sino como el acontecer mismo del llegar a la actualidad. La ecuación entre realidad y actualidad o entre realidad y sustantividad tendría que dar paso a una concepción más abarcadora en la que se integrara el dinamismo radical del acontecer. El primero de todos los dinamismos no es la co-determinación de lo ya actualizado, sino justamente el acontecer mismo del llegar a la actualidad.

Sin embargo, términos como "ser" o "realidad" pueden resultar equívocos para nombrar lo que hemos descubierto hasta aquí, ya que tienen otros sentidos en la filosofía contemporánea. Tal vez podría ser conveniente recurrir a un término de origen hebreo: *hāyāh*. No se trata, por supuesto, de fundamentar nuestra exposición en el significado de este verbo, sino justamente de lo contrario: el término parece resultar particularmente apto para asumir los resultados de nuestro análisis. Se trata de un verbo que, por una parte, indica el surgir, el llegar a ser, el aparecer. Así, por ejemplo, el verbo *hāyāh* se puede utilizar para indicar el comienzo de una tormenta o de otros fenómenos naturales (Jon 1,4; Ex 19,16). Pero también puede utilizarse para el suceder propio de la historia (Gn 24,15; 1 S 7,10). En estos casos, *hāyāh* se corresponde con el acontecer. Precisamente por su connotación de surgir, el verbo *hāyāh* puede tener un matiz enormemente dinámico, sirviendo precisamente para designar el devenir, el llegar a ser (Gn 28,22; 37,20; Is 17,1). Por otra parte, *hāyāh* también puede usarse como verbo de realidad, donde caben tanto los matices de existir en el sentido de permanencia (Is 51,6; Sal 72,17; 89,36[37]), como también la idea de estar presente ("actualizado") en un determinado lugar o en un cierto ámbito de cosas (Gn 4,8; 1 S 14,25; Job 1,1)<sup>69</sup>.

El término abarcador para todos estos matices metafísicos no es el ser ni el estar ni el existir; es *hāyāh*. En cualquier caso, resulta claro que no es suficiente sustituir la ontología como tratado del ser por una metafísica como estudio de la realidad. Era necesario dar un paso ulterior hacia el surgir mismo, hacia el acontecer en el sentido indicado hasta aquí. Ciertamente, los términos de origen hebreo, salvo algunas hermosas excepciones, no son los más corrientes en nuestro hablar cotidiano. En castellano, sin embargo, se ha ido abriendo paso el vocablo "surgimiento". El surgimiento es la mensura del surgir por lo que surge, en la unidad indisoluble que constituye a los actos. Como surgir sustantivado, pero léxicamente inseparable del dinamismo que lo constituye, el surgimiento tal vez sea un término adecuado para unir el surgir con lo que surge, el acontecer con la estancia, pues en definitiva el surgimiento no es otra cosa que un surgir culminando en algo que surge. Lo que surgen son las cosas reales con su alteridad radical respecto al surgir, con lo que Zubiri llama su formalidad de realidad. Lo que surge es el ser, como presencia o como actualidad ulterior de lo real. En el surgimiento tendríamos finalmente la unidad del acontecer, de la realidad y del

68 Cf. Platón, *República* 509 b; 518 c; 532 c.

69 Cf. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, pp.178-179; L. Alonso Schöckel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 193-200.

ser en un término abarcador en el que se reúne toda la empresa de un pensar que ya no es exactamente metafísica (en sus sentidos habituales) ni ontología, sino algo más radical y primero.

## Hyparqueología

Esto significa un cambio en la concepción misma de la metafísica. Como es sabido, la metafísica se ha entendido clásicamente como el estudio de lo que está más allá de la física. Zubiri supo transformar radicalmente esta expresión, señalando que la metafísica no ha de ser "trans-física", sino la física misma en su carácter de "trans"<sup>70</sup>. Con esto aludía a la trascendentalidad propia de la formalidad de realidad: esta no es algo situado más allá de la física, sino justamente en todas las cosas físicas, como un carácter trascendental a todas ellas. Por eso la metafísica estudiaría los mismos contenidos reales que estudian las ciencias, pero en cuanto reales, es decir, en cuanto trascendentalmente determinan formas y modos de realidad. No obstante, nuestra investigación nos ha llevado más allá de lo que está presente, actualizado como real, al venir mismo a la presencia, al surgir. En este sentido, el término metafísica tendría que ser transformado una vez más. No para designar lo que está más allá de la física (trans-física), pero tampoco para designar el estudio del carácter trascendental de la realidad (física en trans). Se trataría de estudiar la física en cuanto física, es decir, en cuanto una φύσις, en cuanto un surgir. No en el sentido de investigar los procesos cósmicos que conducen a que unas realidades determinen la aparición de otras realidades, pues de ello se ocupan las ciencias naturales. Se trataría más bien de estudiar el surgir mismo como el ámbito de intersección radical y primario entre el ser humano y las cosas. En este caso, el μετά de la metafísica adquiere otro de sus sentidos posibles en la lengua griega. No como un "trans", sino como un "con". La metafísica sería algo que acompaña a la física en el sentido de que todo ejercicio del saber acerca de las cosas (y en este sentido no solo la ciencia física, sino cualquier ciencia y cualquier saber) es, al mismo tiempo, un modo de acoger el surgir de las cosas. La metafísica no sería transfísica ni física en trans, sino la física junto a la física por tratar no de aquello que surge, sino de su mismo surgir. La metafísica se convierte entonces en "proto-física" o, si se quiere, en la física misma en cuanto estudio del surgir.

Para este sentido radical de la metafísica también podría utilizarse, como dijimos, el término "hyparqueología", es decir, el tratado sobre el ὑπάρχειν. Con ello no estamos proponiendo exactamente una distinción entre tres niveles: ontología (estudio del ser), metafísica (estudio de la realidad), hyparqueología (estudio del surgir). Lo que sucede, más bien, es que la hyparqueología (o la metafísica entendida radicalmente como hyparqueología, como la física en cuanto tal) está en la raíz de toda otra consideración. De hecho, el surgir incluye en sí mismo el regir en alteridad radical. Por eso, la realidad como lo que rige en alteridad radical no es un ámbito yuxtapuesto al surgir. En el surgir mismo está incluido el "de suyo". No cabe, por tanto, ningún dualismo entre los actos (el acontecer del surgir) y la alteridad radical de lo que surge. Hay, más bien, una continuidad en el despliegue mismo del surgir en la unidad

del surgimiento. Ello no obsta para que analíticamente sea posible y hasta conveniente distinguir entre los distintos niveles. El orden trascendental de lo que surge no es igual al orden trascendental del surgir. No todos los caracteres del regir son caracteres del surgir. Esto es muy importante porque nos muestra lo falso de cualquier sustantivación del "poder" y de cualquier conclusión fatalista o conservadora derivada de esa sustantivación. El orden trascendental del regir puede ser remitido críticamente al surgir mismo como algo anterior a todo regir. La afirmación de que la realidad se impone ha de ser considerada críticamente desde el análisis mismo de esa imposición como una forma del surgir. Lo real no es último; lo último es el surgir de las cosas en alteridad radical. Por eso mismo es posible enfrentarse críticamente a todo lo real y preguntarse por otras posibilidades del surgir. El poder de lo real no es lo último. Lo último es el surgir de ese poder. No nos distanciamos de lo real invocando a los trasmundos ideales desde los que podríamos criticarlo. Nos distanciamos de lo real invocando el surgir mismo de lo real en su inseparabilidad, pero también en su distinción de todo lo que surge.

La visión aristotélica del ser como οὐσία subrayaba su carácter determinado (πέρας) frente a la indistinción posterior del concepto de ser, desligado de la concreción de aquello que surge. Sin embargo, la visión de la οὐσία como estancia nos ha permitido remitir lo determinado al surgir mismo de esa determinación. De este modo, no perdemos de vista el punto de partida de toda metafísica en la concreción de las cosas, pero, al mismo tiempo, podemos incorporar a esa concreción el acontecer en el que el surgir consiste. Frente a cualquier dualismo, afirmamos la unidad entre el surgir y el regir de lo que surge. Pero, al mismo tiempo, afirmamos también la más radical de las diferencias ontológicas: la diferencia entre el acto y las cosas, la diferencia entre el surgir y la alteridad radical de lo que surge. No se trata simplemente de una alteridad entre dos cosas reales, rigiendo en alteridad radical. Se trata de la mayor de las alteridades: la alteridad entre cualquier cosa real que surge y el surgir mismo de esa cosa. Esta alteridad, sin embargo, acontece en el dinamismo unitario del surgir, que nunca es separable de lo que surge. No hay dualismo ninguno en la distinción analítica entre los momentos de lo que nadie puede separar. La realidad es la entelequia del surgir, el término en que la realidad queda configurada como una cosa sustantiva, rigiendo en alteridad radical. Desde esta perspectiva se podría recuperar la vieja tesis tomista del ser como acto, si bien en un sentido radicalmente distinto del clásicamente recibido. La realidad es la entelequia del surgir, la entelequia de algo que en sí mismo es acto, en el sentido más propio del término. No se trata del acto de un sujeto, de una sustancia o de un Creador. Tampoco se trata del acto como carencia de potencia. Nos movemos en el ámbito de aquello que es accesible al análisis de lo inmediatamente dado. Por eso tomamos el acto por sí mismo, como el surgir radical de todas las cosas. El surgir es acto en el sentido más propio: como un ὑπάρχειν. Y aquello que surge, la estancia, es acto en un sentido derivado, pero inseparable de lo anterior: lo que surge es la entelequia del surgir. No es la entelequia como el término temporal de un proceso: es la entelequia como aquello que habita siempre el surgir como acto: no hay actos sin cosas.

## Conclusión

El ser que verdaderamente es; el τὸ ὄντως que decía Platón<sup>71</sup> no es propiamente un ser ni una realidad. Es un surgir. En el surgir nos encontramos con los niveles máximos de radicalidad metafísica. El surgir es también la ἀρχή de todo lo que surge. Esta ἀρχή no es algo "arcaico", pues no estamos hablando de un comienzo cronológico, separado de su final, sino un principio que acompaña (μετά) todo el devenir de lo que surge. Ahora bien, este acompañar no es un dominar. El ὑπάρχειν como ἀρχή no es primeramente una poderosidad. Lo que surge rige, pero el regir es derivado del surgir. Por eso el surgir no es algo "arcóntico". No es un principio principesco. El surgir no es un dominar, sino un dar posibilitante de todo regir y de toda dominación. Precisamente por eso, el surgir es el principio crítico de toda poderosidad y de toda dominancia. La metafísica como hyparqueología no rompe con el mundo para criticarlo, sino que se inserta en lo más radical de todo lo mundano. Es aquella parte no inmunda del mundo, aquella parte donde el regir aún no ha ocultado la radicalidad primigenia del surgir. Aquella parte originaria del mundo donde aún permanece accesible la diafanidad de las verdades primeras. En cualquier caso, aquí solamente hemos esbozado los rasgos primordiales de una metafísica entendida como hyparqueología. Un desarrollo sistemático de la misma nos llevaría por unos derroteros que son secundarios respecto a la primeridad de lo que aquí tratamos. Porque antes de cualquier sistematización hyparqueológica deberíamos preguntarnos por el λόγος mismo que pretende hablar sobre el surgir de todas las cosas del mundo.