

## *Acerca de la meditación en torno a lo divino en pensadores contemporáneos*

*Jorge Acevedo Guerra*

Departamento de Filosofía  
Universidad de Chile

### ABSTRACT

Martin Heidegger and José Ortega y Gasset have decisively covered the "subject" of God. Nevertheless, they are usually not taken into consideration when this "problem" is approached. This work shows that their contributions could have greater importance for the "theology" of the future.

### INTRODUCCIÓN

Algunos filósofos de nuestro siglo se han referido a lo divino de una manera soterrada, lo que ha inducido a entenderlos, de manera errónea, como ateos o, al menos, como despreocupados del asunto en cuestión. Así, por ejemplo, Sartre clasifica a Heidegger en el grupo de los existencialistas ateos, lo cual este último rechaza de plano, fundamentando adecuadamente, en mi concepto, su argumentación. Aunque tal esclarecimiento lo efectuó Heidegger hace ya largo tiempo, da la impresión de que él no consta con la debida fuerza y nitidez en personas cultas que no son "especialistas" en la filosofía de este autor, lo que los conduce a pasarlo por alto cuando se plantea el problema de Dios, perdiéndose, así, en muchos "debates", un aporte decisivo en lo que a este "tema" se refiere. Con Ortega sucede algo parecido; si bien se reconoce su interés por lo Trascendente en su famoso ensayo "Dios a la vista", algunos estudiosos de la filosofía del siglo XX le reprochan haberse quedado en un mero anuncio, sin avanzar hacia algo más sólido. Por cierto, esto no es así. *Antes y después* de estas páginas, la "presencia" de Dios en la obra de Ortega es determinante. No tomar en cuenta este hecho puede llevar, en mi opinión, de nuevo, en varias y calificadas ocasio-

nes, a un empobrecimiento de la reflexión sobre Dios. Mi intención es, pues, examinar someramente los discursos de estos pensadores, procurando hallar claves que permitan recoger lo que, para mí, podría constituir una contribución filosófica de primer orden a la meditación teológica actual.

### 1. HEIDEGGER

En *El existencialismo es un humanismo*, conferencia de 1945, Sartre distingue dos clases de filósofos existencialistas; por una parte, los cristianos, entre los cuales él incluye a Karl Jaspers y a Gabriel Marcel, éste de confesión católica; por otra, los ateos, representados eminentemente, *según él*, por Martin Heidegger y él mismo (1). Años después, al firmar a José Ferrater Mora un ejemplar del escrito correspondiente, calificó dicho opúsculo de desdichada simplificación de sus concepciones filosóficas (2). Pero no es sólo eso, pues contiene gruesos errores. Uno de ellos es clasificar a Heidegger entre los pensadores ateos, en el sentido usual de la palabra. Ya en 1929, saliendo al paso de posibles malas interpretaciones de *Ser y Tiempo* (1927), dice éste: "Por la interpretación ontológica del hombre [Dasein] como ser-en-el-mundo no se ha decidido ni positiva ni negativamente sobre un posible ser-hacia-Dios [Sein zu Gott]. Con todo, mediante la aclaración de la trascendencia [es decir, *en este caso*, del ser-en-el-mundo] se ganará, primerísimamente, un *concepto suficiente del hombre* [zureichender Begriff des Daseins]; y entonces, considerando tal ente, se podrá ya *poner la cuestión*: ¿cómo se constituye ontológicamente la relación entre Dios y el hombre?" (3).

En la carta que envía a Jean Beaufret en 1946, publicada luego como *Carta sobre el "humanismo"*, se ve en la obligación de expresarse en forma más rotunda y de ser más explícito para hacer frente a juicios francamente equivocados sobre su pensamiento. Comentando las palabras de 1929 recién citadas, declara: "Si esta observación, empero, según el modo corriente aún, se piensa demasiado corta, entonces se aclarará: esta filosofía no se decide ni por la existencia de Dios [das Dasein Gottes] ni contra ella. Esta filosofía se detiene en la indiferencia. Tal indiferentismo decae, sin embargo, en nihilismo.

"Pero —pregunta Heidegger— la observación citada ¿enseña el indiferentismo?" Y responde que no. El texto de 1929 sugiere lo siguiente: 1º El pensar que piensa desde la verdad del ser pregunta más originariamente de lo que la Metafísica puede preguntar. 2º Sólo desde la verdad del ser [Wahrheit des Seins] se deja pensar la esencia de la gracia [das Heilige: lo sagrado]. 3º Sólo desde la esencia de la gracia [Wesen des Heiligen] está por pensar la esencia de la Divinidad [Gottheit: Deidad (Soler)]. 4º Sólo en la iluminación de la esencia de la Divinidad [im Lichte des Wesens von Gottheit] puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra "Dios" ["Gott"] (4).

El pensar de Heidegger, pues, no es ni ateo ni indiferente frente a Dios. Lo que hace es retrotraer lo relativo a Dios, la Divinidad, la gracia (*das Heilige*: lo sagrado), la relación del hombre con Dios, al pensar que medita hacia la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Pero en este ámbito no nos encontramos con un pensar que decide, sino con uno que está limitado, precisamente, por aquello que tiene que pensar, esto es, la verdad del ser (5).

Esta limitación, que necesariamente tiene que acoger el pensar, podría ser una de las claves para explicar la relativa —o aparente— parquedad de Heidegger frente al "tema" de Dios, así como el hecho de que en muchas ocasiones lo aborde de soslayo, y el extremo cuidado con el que alude a él.

Tomemos en cuenta, por otra parte, que al pensar en la verdad del ser, Heidegger se ha encontrado con una inquietante duplicidad: el ser como la posición-total, lo dis-puesto, la im-posición (*das Ge-stell*) y el ser como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*). En la medida en que predomine el destino del ser nombrado en primer lugar—es decir, la esencia de la técnica moderna—, sólo es posible callar respecto de Dios. Más aún: es *inexorablemente necesario* guardar silencio respecto de él. Como ha sostenido Jorge Eduardo Rivera —inspirándose en Nietzsche y, sobre todo, en Heidegger—, "nuestra época no tiene nada que hacer con Dios, porque Dios *no puede existir para ella*. No es que de hecho no exista para ella, sino que *no puede* estarle presente. Dios ha sido excluido de nuestro tiempo porque una cosa así como 'Dios' carece de sentido para el mundo contemporáneo" (6), para el mundo de la técnica.

Sin embargo, en cuanto el ser se manifiesta *también y coetáneamente* como lo cuadrante —es decir, como la reunión del Cielo y de la Tierra, de los Divinos y los Mortales—, el hombre vive bajo la exigencia de proteger lo cuadrante, lo que implica un vigilante estar atento ante la ausencia y el destello de los Divinos. Afirma Heidegger: "Los mortales habitan —esto es, alcanzan su más propia posibilidad— en cuanto esperan a los Divinos [die Göttlichen] en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. No se hacen sus dioses y no practican el culto de ídolos [Götzen]. En la desgracia [Unheil] esperan aún la gracia [Heil] retraída" (7).

A la enumeración de lo que habría que tratar al abocarse al "tema" de Dios, se agregan los Divinos. Para Heidegger, "los Divinos [die Göttlichen] son los mensajeros [die Boten] señalantes de la Deidad [Gottheit: Divinidad]. Del sagrado imperar [heiligen Walten] de ellos aparece el Dios [der Gott] en su presente [Gegenwart] o se retira en su embozamiento" (8).

Esta alusión a los Divinos añade a alguien más: el Dios. Con todo, el camino no termina aquí. Ya en la *Introducción a la Metafísica*, de 1935, habla Heidegger de los dioses (*die Götter*). En efecto, leemos en este libro: "Sobre la tierra, en todas partes, acontece un oscurecimiento mundial. Los acontecimientos esenciales del

mismo son: la huida de los dioses [die Flucht der Götter], la destrucción de la tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajusta al término medio" (9). Al año siguiente, en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, se refiere de nuevo a este crucial fenómeno: la huida de los dioses. "En la medida en que Hölderlin funda de nuevo la esencia de la poesía —indica—, determina entonces un tiempo nuevo. Es el tiempo de los dioses huidos y del Dios que viene [Es ist die Zeit der entflohenen Götter *und* des kommenden Gottes]. Ése es el tiempo *menesteroso* [die *dürftige* Zeit], porque está en una doble carencia y negación; en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del que viene" (10).

Esto se complica aún más cuando en 1963 Heidegger habla, de nuevo a propósito de Hölderlin, del "Dios de los Dioses". Reafirmando planteamientos previos, propone lo siguiente: "La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Y espera a que los mortales le correspondan.

"¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo sagrado. Ella dice de la huida de los dioses. Ella dice que, los dioses huidos nos respetan. Hasta que tengamos la intención, y seamos capaces de habitar en su cercanía. Este lugar es lo peculiar de la patria. Necesario sigue siendo por ello, el preparar la estancia para esta cercanía. De ese modo efectuamos el primer paso por el camino que nos deberá conducir allí, donde corresponderemos destinalmente al destino, que es la poesía de Hölderlin. De esa forma alcanzamos recién el sitio previo de la localidad, en la que quizá aparezca 'el Dios de los Dioses'" (11).

La asidua meditación de Heidegger acerca de todo lo señalado anteriormente puede explicar que un teólogo protestante como Heinrich Ott sostenga que "Heidegger tiene un alto significado para nosotros, los teólogos y, para nuestro trabajo" (12); y que un teólogo católico como Karl Rahner proclame que venera a una sola persona como a su maestro: Martin Heidegger (13).

Poco antes de su prematura desaparición, en un prólogo a sus traducciones de "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y Meditación", decía Francisco Soler: "Es, pues, la Patria del hombre lo que está en Juego. Para ser publicado después de su muerte, Heidegger depositó en la revista *Spiegel* un breve artículo titulado: *Solo un dios puede salvarnos todavía*. El Tema (Θήμα, Thésis) en este momento de la historia de Occidente, quizás, sea: *El Ser y lo Sagrado*" (14).

Dios, la Divinidad (o Deidad), lo sagrado, la relación del hombre con Dios, los Divinos, el Dios, los dioses, el Dios de los Dioses: eso es lo que habría que aclarar.

## 2. ORTEGA

En cuanto al pensador español, escribió, efectivamente, un breve artículo de no más de cuatro páginas titulado "Dios a la vista". En él —considérese que es de noviembre de 1926—, dice que "todas las ciencias particulares, por nece-

sidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios" (15). Pero este breve texto no es una isla dentro de los doce tomos de sus *Obras Completas* —que aún no lo son del todo—. Por el contrario, antes y después de él encontramos en el pensamiento de Ortega frecuentes alusiones a Dios y la religión, y a asuntos con ellos relacionados.

Por lo pronto, su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, de 1914, es una obra impregnada de religiosidad, en mi opinión. Desde ya, Ortega expresa en ella su religiosidad *cotidiana* al contarnos esto: "he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: '¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!' Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día" (16).

En el seno mismo de la doctrina que expone en las *Meditaciones* hay un trasfondo religioso que no queda tácito. Las *Meditaciones* son, señala Ortega, "ensayos de amor intelectual", "lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado 'salvaciones'. Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado" (17). Esto se logra poniendo aquello de que se trata "en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado" (18).

La "doctrina de amor" (19) que propone Ortega busca salvar; y el salvar se logra mediante la conexión. Para "fundamentar" su postura alude a Platón, para quien "amor es un divino arquitecto que bajó al mundo [...] 'a fin de que todo en el universo viva en conexión'" (20). Al mismo tiempo, refiere a un mito. Dice: "La inconexión es el aniquilamiento. El odio fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad. En el mito caldeo de Izdubar-Nimrod, viéndose la diosa Ishtar, semi-Juno, semi-Afrodita, desdeñada por éste, amenaza a Anu, dios del cielo, con destruir todo lo creado sin más que suspender un instante las leyes del amor que junta a los seres, sin más que poner un calderón en la sinfonía del erotismo universal" (21).

La "base" en que se apoya, *en primer término*, la filosofía de las *Meditaciones* es, por tanto, mítico-religiosa. Pero en ellas hay mucho más de lo mismo, como insinué. Pondré algunos ejemplos:

1) A propósito de la decisiva idea de *perspectiva*, dice Ortega: "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva" (22).

2) Al bosquejar sus conceptos iniciales sobre la realidad, indica nuestro pensador: "no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la

dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: '¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses'. Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: 'Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*'" (23). Comentando este postulado de Ortega —aunque a propósito de otro pasaje de las *Meditaciones*—, Julián Marías ha insistido en que "sobre el pasivo 'ver' sensible hay el ver intelectual, interpretativo, que descubre lo que no está patente y completa lo manifiesto con sus dimensiones trascendentes de lo 'dado' a los sentidos, desde la tercera dimensión espacial de la naranja hasta la 'última' de cualquier realidad creada, que es Dios" (24).

3) Cuando Ortega empieza a bosquejar su interpretación del ser humano como héroe, recurre a lo que Ernst Jünger ha llamado "paradigma teológico primordial: el cayado que, golpeando la roca, hace brotar agua de ella" (25). Nada impide tanto el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, afirma Ortega, "como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que donde quiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar" (26).

Si pasamos a *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, hallaremos, entre otras, la siguiente tesis relativa a nuestro asunto, complementaria de la idea de *perspectiva* que aparece en las *Meditaciones*. Ese libro, que recoge una lección inaugural de 1921, culmina así: "Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

*"Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, [conviene] abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino; el tema de nuestro tiempo"* (27), esto es, "someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo" (28), lo que significa *ser fiel al propio punto de vista*.

En este mismo libro aparece otro texto de interés respecto de nuestro "problema", que es, sin duda sorprendente. Dice así: "lo que el cristianismo prefiere a esta vida [...] es [...] la otra vida, la cual podrá ser todo lo 'otra' que se quiera, pero coincide con 'ésta' en lo principal: ser vida. La bienaventuranza tiene carácter [biognótico], y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una [biognosis o teoría general de la vida], de que la [biología] sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas [biognóticamente] como una de tantas formas 'posibles' de vida*" (29).

Transitando hacia la obra madura de Ortega, encontramos de nuevo a Dios en el centro de su pensamiento. Al describir la vida humana como realidad radical en *El hombre y la gente* —publicado póstumamente, en 1957—, explica que tal radicalidad consiste en que mi vida "es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés". Y añade: "Dios mismo, para ser Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos como las fragatas" (30). Luego, al caracterizar mi vida como "soledad, radical soledad" (31) —por ser *intransferible*, no por ser única, puesto que *no es* esto último—, agrega algo muy relevante respecto de lo que estamos tratando, a saber: "Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: [...] 'Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?! ¿Por qué me has dejado solo de ti?' Es la expresión —comenta Ortega—, que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación. [...] Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo" (32).

Y más adelante, al determinar *etimológicamente* lo que es verdad —es decir, *al poner en juego la razón histórica*—, se refiere otra vez a Dios, asignándole una función decisiva. Indica Ortega: "Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*a-létheia*, *aletheúein*— es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas*, *verum*, verdad—, debió provenir de una raíz indoeuropea, *ver*, que significó 'decir' —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart —el más genial de los místicos europeos—, llama por eso a Dios 'el silente desierto que es Dios'" (33).

En fin, dentro del curso sobre Toynbee dado en 1948 y 1949, y publicado en 1960, Ortega confronta su concepto del hombre con lo que es Dios. "Vivir como 'hallarse en lo que nos resiste' —dice—, es lo que diferencia de un modo

radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. [...] Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congele a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en El reside" (34).

Más todavía. En este libro propone repensar todos los problemas desde una nueva idea de ser, de raíz cristiana y no griega; esta idea no concibe al ser como bastándose a sí mismo —esto es, no lo entiende como sustancia—, sino como "indigente, insuficiente, menesteroso" (35). Considera esta proposición como la única gran promesa que se alza sobre el horizonte, y, en la medida en que se efectúe, como implicando la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, reciban alguna solución (36).

\* \* \*

¿Heidegger ateo y Ortega agnóstico o insuficientemente preocupado por Dios? No parece que así sea. Todo lo contrario. El concepto de religión que hallamos en Ortega da pie, creo, para reafirmar mi idea. Remitiéndose a una de las dos etimologías posibles de la palabra "religión" —la que remite a *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios (37)—, indica que la conducta que "nos lleva a no vivir ligeramente sino [a] comportarnos con cuidado —con cuidado ante la realidad trascendente—, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión. [...] *Religiosus* quería decir 'escrupuloso'; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *re-lego* está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a negligente" (38). No es fácil encontrar a otros teóricos que se hayan comportado con tanto cuidado y escrupulosidad ante lo trascendente como Ortega y Heidegger.

#### NOTAS

1. Cf., *L'existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, París, 1967, pp. 16 s.
2. Cf., de Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy*; en *Obras Selectas*, Vol.II, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 57.
3. *De la esencia del fundamento*, Ed. Séneca, México, 1944, pp. 177 s., nota 73; trad. de Juan David García Bacca. También en *Ser, Verdad, Fundamento*; Monte Avila Editores, Caracas, 1968, p. 44, nota 56; trad. de Eduardo García Belsunce ("Vom Wesen

- des Grundes"; en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a M., 1967; p.55, en nota).
4. Cf., *Carta sobre el "humanismo"* Ed. Taurus, Madrid, 1966, pp. 52 s.; trad. de Rafael Gutiérrez Girardot. [También, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el "humanismo"*, Ediciones del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile, Santiago, 1953, pp. 213 s.; trad. de Alberto Wagner de Reyna]. ("Brief über den 'Humanismus'"; en *Wegmarken*, pp. 181 s.)
  5. *Ibíd.*, p. 53. [*Ibíd.*, p. 214]. (*Ibíd.*, p. 182).
  6. "Dios en la filosofía contemporánea"; *Revista Universitaria* N°11, Santiago, 1984, pp. 72 s.
  7. "Construir Habitar Pensar"; en *Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1993, p. 166; trad. de Francisco Soler; edición a cargo del autor ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vorträge und Aufsätze*, II, Neske, Pfullingen, 1967, p. 25).
  8. *Ibíd.*, p.165 (*Ibíd.*, p. 24). Gutiérrez Girardot y Wagner de Reyna vierten *Gottheit* por "Divinidad" en sus traducciones de la *Carta sobre el "humanismo"*. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela vierten *walten* por "hacerse valer" (véase, de Heidegger, *La proposición del fundamento*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1991; pp. 15 s.). En este contexto, no creo conveniente recoger esta versión que alude a "valores". Heidegger ha advertido que "cuando se anuncia a 'Dios' como el 'más alto valor' se comete entonces un rebajamiento de la esencia de Dios" (Cf., *Carta sobre el "humanismo"*, Ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 50 [*Wegmarken*, p. 179]).
  9. Ed Nova, Buenos Aires, 1959, p. 82; trad. de Emilio Estiú (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1958, p.34). Véase, además, sobre lo mismo: a) "El origen de la obra de arte"; en "*El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger* (seguido de la traducción del ensayo de Heidegger *El origen de la obra de arte* y del vocabulario filosófico de Heidegger)", de Francisco Soler; Eds. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953, pp. 48 ss. b) "La época de la imagen del mundo"; en *Anales de la Universidad de Chile* N°111, Santiago, 1958, p. 272; trad. de Alberto Wagner de Reyna. c) "¿Para qué poetas?"; en *Sendas Perdidas*, Ed. Losada, Bs.As., 1960, pp. 224-227; trad. de J. Rovira Armengol ("Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)", "Die Zeit des Weltbildes (1938)", "Wozu Dichter? (1946)"; en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950; pp. 32, 34, 70, 248-251).
  10. Cf., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983, p. 67; trad. de José María Valverde. También, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 38; trad. de Juan David García Bacca ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung"; en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1981).
  - 11.- "Una palabra por la poesía de Hölderlin. Advertencia preliminar a la conferencia de algunas poesías. Para Erhart Kästner en Navidad 1963", Bochum, 1993; trad., inédita, de Breno Onetto M. (Martin Heidegger - Erhart Kästner. *Correspondencia 1953-1974*, Insel, Frankfurt a. M., 1986; carta 22; pp. 59-62)
  12. Cf., de Richard Wisser (comp.), *Martin Heidegger al habla*, STVDIVM Ediciones, Madrid, 1971, p. 54; trad. de Don Eloy Requena (*Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970, p. 46).
  13. *Ibíd.*, p. 57 (*Ibíd.*, p. 48).
  14. *Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 37.
  15. *Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1963, Vol. II, p. 496.
  16. O.C., I, p. 316.
  17. *Ibíd.*, p. 311.
  18. *Ibíd.*, p. 312.
  19. *Ibíd.*
  20. *Ibíd.*, p. 313.

21. *Ibíd.*
22. *Ibíd.*, p. 321. Respecto de la importancia de este concepto, véase, de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y Verdad*, Ed. Alianza, Madrid, 1985.
23. *Ibíd.*, p. 322.
24. *Meditaciones del Quijote*, Ed. Cátedra, Madrid, 1984, p. 74. Edición de Julián Marías.
25. Cf., *La emboscadura*, Tusquets Editores, Barcelona 1988, p. 168; trad. de Andrés Sánchez Pascual.
26. O.C., I, p. 323 (Ed. Cátedra, p. 79).
27. O.C., III, p. 203.
28. *Ibíd.*, p. 178. Años después Ortega hablará de *biognosis* en vez de biología, para evitar enojosos equívocos (cf., *La idea de principio en Leibniz*; O.C., VIII, p. 274).
29. O.C., III, p. 189. (Basándome en el cambio terminológico al que aludí en la nota anterior, he hecho ciertas transformaciones en el texto citado, poniendo entre corchetes las variaciones introducidas por mí). Julián Marías ha dado algunos significativos pasos en la dirección señalada por Ortega. Véanse, por ejemplo, *Antropología metafísica* (Ed. Alianza, Madrid, 1983; pp. 222 ss.) y *La felicidad humana* (Ed. Alianza, Madrid, 1988; caps. XXVII ss.).
30. O.C. VII, p. 101.
31. *Ibíd.*, p. 105.
32. *Ibíd.*, p. 107 s.
33. *Ibíd.*, p. 145.
34. "*Una Interpretación de la Historia Universal*. En torno a Toynbee". O.C., IX, p. 209.
35. *Ibíd.*, pp. 212 s.
36. *Ibíd.*, p. 214.
37. Véase, de Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*; Ed. Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987; p. 430, en nota.
38. *Del Imperio Romano*. O.C., VI, p. 64.