

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
ESCUELA DE POSTGRADO

“LAS SIGNIFICACIONES DEL SER EN HEIDEGGER”

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFIA

ALUMNO:

LUIS EMILIO MALUENDA URMENETA

PROF. GUIA: EDUARDO CARRASCO

2007

INTRODUCCIÓN .	1
Capítulo Primero. LA PREGUNTA POR EL SER .	11
Capítulo Segundo. LA EXPERIENCIA DE LA VIDA FÁCTICA .	17
Capítulo Tercero. LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO DEL SER .	23
Capítulo Cuarto. LA HISTORIA DEL SER . .	31
Capítulo Quinto. DAS EREIGNIS . .	37
Capítulo Sexto. LA EREIGNIS COMO FUNDAMENTO ABISMÁTICO . .	43
Capítulo Séptimo. EREIGNIS Y LENGUAJE . .	47
Capítulo Octavo. LA COPERTENENCIA DE EREIGNIS, SER Y TIEMPO . .	53
Capítulo Noveno. EREIGNIS COMO EL SE O ELLO QUE DA . .	61
CONSIDERACIONES FINALES .	67
BIBLIOGRAFÍA .	73
OBRAS DE HEIDEGGER . .	73
OBRAS SOBRE HEIDEGGER .	74
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA .	75
DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS .	75

INTRODUCCIÓN

Esta investigación pretende seguir la huella en el camino del pensar de Heidegger (en adelante MH) de las significaciones del ser, vale decir, de las paradas o estaciones más importantes a lo largo de su carrera en que pensó el ser en forma específica.

El pensamiento de MH respecto del ser se inflama ante la constatación de que no sólo ha caído en el olvido la pregunta por el sentido del ser, sino que además ha caído en el olvido el olvido de esta pregunta, por lo que se propone como meta despertar una nueva comprensión para la pregunta por el sentido del ser.

El propósito de *Ser y tiempo* será precisamente ese: la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser, pero junto con ello, y anunciándolo de inmediato, MH se propone efectuar la interpretación del tiempo como posible horizonte para toda comprensión del ser en general, con lo que queda esbozado, desde ya, que el tiempo puede ser el sentido del ser.

Tratándose de la pregunta por el sentido del ser hay un ente bien determinado dentro de lo óntico que tiene primacía para dar inicio, a través suyo, a esta investigación, y este ente es el Dasein, que se distingue de los demás entes a que le va en su ser este mismo ser, a que tiene una relación de ser con su ser, siendo la comprensión del ser lo que hace que su peculiaridad óntica consista en que el Dasein es ontológico. Digamos que el Dasein no sólo es, sino que sabe que es, y no sólo comprende que es, sino que comprende que el ser en general es. A esta característica del Dasein MH la llama *existencia*.

La investigación destinada a fundar una nueva comprensión del sentido del ser, MH la llama Ontología Fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, y que debe ser buscada en la analítica existencial del Dasein. De este modo, MH pregunta por el sentido del ser del Dasein no para hacer antropología, sino para salir del olvido del ser y de la pregunta por el sentido del ser.

El error de la metafísica tradicional, dirá MH, fue pensar el ser como constante asistencia o presencia, como algo-a-la-vista que, de este modo, resulta interpretado desde un específico éxtasis del tiempo, el presente, lo que a juicio de MH conduce a una cosificación del ser, a verlo como un algo ente, y en último término, al actual imperar de la época técnica del mundo, en que el olvido del ser hace su gloria.

Por ello, se deberá proceder a la destrucción de la metafísica, por cuanto su interpretación del ser como un algo ente conduce al olvido del ser, y porque su forma teórica de pensar, basada en categorías y representaciones, no da debida cuenta de la potencialidad de vida, de la vida fáctica, que es el verdadero lugar que precede y de donde procede toda teoría y toda imagen del mundo.

MH realizara, por este motivo, el análisis existencial del Dasein, dentro de la cual se halla la Sorge o cuidado, que constituye la estructura de la decisionalidad del obrar del Dasein, pues el Dasein en todo momento debe decidirse entre obrar o a abstenerse de obrar, tanto por los requerimientos que le impone su condición de ser vivo, como por su estado de arrojado, de ser-yecto, cuya última realidad es la muerte, y por la comprensión que el Dasein tiene de ella y, por ende, de que el tiempo con que cuenta para obrar es finito.

Esta dirección hacia lo cotidiano que imprime MH a su pensar implica una polémica no sólo contra la religión, que cree ver la mano de una providencia divina en el acaecer del hombre, en circunstancias que para MH la vida fáctica es pura cumplimentación, y no desenvolvimiento de alguna forma de ver los hechos; sino, además, contra una filosofía que olvidó el ser, y que busca una teoría que cree que subyace a cada fenómeno, teoría que lo explicaría todo, incluso la propia facticidad e historicidad del Dasein.

La Sorge, como estructura de la decisionalidad del Dasein, se traduce en la designación general de las actitudes del Dasein, como: ‘se preocupa por’, ‘se propone algo’. En este sentido la Sorge es casi idéntica a ‘actuar’.

En estos comportamientos hay una referencia al tiempo, pues en todo anticipar el futuro y retener el pasado está implicado un presentificar, pues aquello de lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente, asimismo, lo que retengo, lo retengo para un presente, y por ello todo anticipar y todo retener son presentificantes.

Con esto se pone de relieve la conexión intrínseca no sólo del tiempo expresado en estos comportamientos, sino de estos *comportamientos* en los que se expresa el tiempo. Si el tiempo se expresa con estas determinaciones –ahora, hace un momento, y luego- y estas determinaciones expresan un anticipar, un retener y un presentificar, entonces resulta evidente que lo que se está poniendo de relieve aquí es el *tiempo en un sentido más originario*.

El hallazgo de la vida fáctica le permitió a MH hablar adecuadamente del Dasein,

pues al no poseer ningún contenido representable, sino ser un poder-ser, no se podía hablar de él mediante las 'categorías', sino mediante los 'existenciaros', tales como el *comprender*, el *proyectarse*, el *ser yecto*, el *ser-en-el-mundo*, etc.

La temporalidad que se encuentra en la unidad del anticipar, del retener y del presentificar puede ser considerado como el tiempo originario por cuanto se revela como el sentido más propio de los existenciaros, o determinaciones fundamentales del Dasein, y hace posible la Sorge en cuanto tal.

Después de haber comprendido la temporalidad como sentido del ser del Dasein, MH da el siguiente paso, e intenta poner ante el pensar, a partir de esta temporalidad, la temporalidad de toda comprensión del ser, la temporalidad del sentido del ser.

En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* MH señala que la temporalidad se caracteriza por cuatro aspectos.

- El tiempo es originariamente temporización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura de la Sorge;
- La temporalidad es esencialmente extática;
- La temporalidad se temporiza originariamente desde el futuro;
- El tiempo originario es finito.

Como podemos ver, la temporalidad posibilita la Sorge; es extática, en cuanto está fuera de sí y arrebatada al Dasein hacia un horizonte abierto; se temporiza originariamente desde el futuro, en cuanto la Sorge es un continuo anticiparse a ese futuro que, en definitiva, hace posible que el Dasein pueda proyectarse 'por mor de sí mismo'; y es finita, porque el Dasein es finito.

Recapitulemos.

La ontología fundamental, destinada a despertar una nueva comprensión de la pregunta por el ser, ha de ser buscada en la analítica existencial del Dasein. La analítica existencial del Dasein reveló a la Sorge como la estructura fundamental de su comportarse en-el-mundo, y la temporalidad como el sentido de la Sorge.

Pero la temporalidad se reveló ser no sólo el sentido de la Sorge, sino que es la condición de posibilidad de la comprensión general del ser, pues el ser es comprendido a partir del tiempo, en virtud de que la comprensión del ser es constitutiva de la constitución del ser del Dasein, y si la temporalidad hace posible al Dasein en su constitución ontológica, entonces la *temporalidad* debe ser también la condición de la posibilidad de la comprensión del ser y, con ella, la posibilidad del proyecto del ser en el tiempo. El tiempo es de hecho aquello hacia lo que se proyecta el ser mismo, a partir de lo cual entendemos el ser.

A partir de la Kehre MH comenzará a hablar de una nueva significación del ser: el ser de la historia del ser.

Este concepto es esbozado primero en la *Introducción a la metafísica*, pero se hará habitual en el pensar de MH a partir de la *Carta sobre el humanismo*.

Conforme al planteamiento de MH, el ser llega a ser destino en la medida en que él

mismo se da, y llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores más esenciales de cada época. De este modo, los textos de dichos autores sirven de fundamento a MH para un pensar reverencial, que permite hacer el seguimiento del destino del ser y del olvido del ser ‘empíricamente’.

Según el ser se ‘ponga por obra’ en estos testimonios cualificados, queda determinada la época entera. No son dichos autores los que hablan, sino que es el ser a través de ellos. De esta historia de la filosofía surge una filosofía de la historia, pues las destinaciones del ser -por ejemplo, el olvido del ser, que caracteriza a la metafísica tradicional desde los presocráticos hasta la época actual- no son obra de determinados pensadores, sino decreto del ser mismo que, de este modo, determina la historia.

El problema consiste –como señala Habermas- en que de momento en que facticidad e historicidad, las bases sobre las que MH construyó su crítica a la religión y a la metafísica por no dar debida cuenta de la potencialidad de la vida, cedieron paso a una metahistoria, el pensamiento filosófico queda privado de control, pues, ¿dónde encuentra la comprensión de esta metahistoria una pauta vinculante una vez que la experiencia científica en primer lugar y, más tarde, también el análisis filosófico-trascendental, han sido anulados a favor de una ‘rememoración’ que no puede acreditarse a sí misma, sino que ha de apelar a la cualificación de algunas grandes individualidades?

Esta metahistoria representa para MH, en cambio, historia, o al menos acontecer contingente, pero inaccesible a la ciencia y a la filosofía y -en último término- incapaz de ser distinguida concluyentemente de una quimera, al ser un conocimiento propio del recuerdo (*Andenken*), al que debe manifestarse el ser y la historia del ser, y que se sustrae a los patrones de la crítica trascendental y empírica –concluye Habermas.

Por otro lado, en la historia del ser aparece una figura del ser, que posee las siguientes significaciones:

- Posee un corpus filosófico-poético que destina a determinados pensadores al ponerse por obra en cada época;
- Posee voluntad, en tanto el destinarse como el retenerse son decreto del ser mismo;
- Es -o se hace- histórico, en cuanto al destinarse determina la historia del Dasein;
- Es dynamis, en cuanto actúa, es móvil;
- Sus destinaciones tienen lugar en un espacio físico y temporal delimitado: el del Dasein;
- No es una entidad simple, por cuanto posee ser y además elementos que no son el puro ser;

Esta interpretación del ser termina pareciéndose a las que MH llama las “interpretaciones declinadas del ser” de la metafísica tradicional, y difiere sustancialmente del ser evento, que no sólo no posee ninguna de dichas significaciones, sino que rechaza toda definición o caracterización, por constituir un puro acaecer abismático e indisponible, del cual no cabe demandar ningún informe, sino sólo hacer su experiencia.

La ‘homonimia’ en el uso de la palabra ser constituye una de las principales

dificultades para el estudioso de MH, pues no sólo la usa para significar cosas tan disímiles como las significaciones explicadas, sino que la usa indistintamente también como sinónimo de esencia, o incluso de existencia, a veces en un mismo párrafo.

A partir de la *Carta sobre el humanismo*, MH hablará de la Ereignis, aunque había venido elaborando este pensamiento desde sus estudios sobre Nietzsche.

En el escrito sobre el humanismo, MH para hablar del ser introduce el verbo *ereignen*, que significa acontecer, ocurrir, que en los escritos posteriores se hará esencial para describir la relación entre el ser y el hombre, y habrá a veces de designar el ser mismo.

La estructura de la Ereignis surge porque el ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para acontecer, en razón que el Dasein es el claro del ser, el único ente que es ontológico, que tiene comprensión del ser.

El ser se manifiesta al Dasein, y la Ereignis viene a ser la estación-del-instante de la coapropiación de ser y Dasein. De momento que el sentido del ser o verdad del ser es experimentado como la Ereignis, el hombre se convierte en 'estación del instante' de la verdad del ser.

La Ereignis viene a culminar el intento filosófico de MH por superar la filosofía tradicional, que interpreta el ser como presencia, que deviene en un algo ente, y por ende, da lugar al olvido del ser.

El ser en la Ereignis ya no es pensado como presencia, sino que debe entenderse como iluminación, iluminación que acontece sólo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él. Sin embargo, el ser en la Ereignis no es un evento, sino su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye.

Es importante manifestar que la Ereignis acontece sólo en el hombre y por el hombre, pero el hombre no dispone de ella, porque más bien es la Ereignis la que dispone de él, dado que el desocultamiento-ocultamiento de la verdad del ser es decreto del ser mismo, no del Dasein. La Ereignis en cuanto ocultación-desocultación es el lado la verdad del ser vuelto hacia nosotros, pues sólo a nosotros se nos oculta u desoculta la verdad del ser.

MH hablará, en lo sucesivo, en forma conjunta del ser que se destina epocalmente al Dasein, el ser de la historia del ser, y del ser evento de la Ereignis. Aparte de las diferentes significaciones que tienen ambas interpretaciones del ser, que hemos expuesto más arriba, MH no aclarará la contradicción que se produce pensar en forma conjunta dos concepciones del ser que se manifiestan al Dasein de forma tan diferente, pues mientras el ser de la historia del ser se pone por obra a través del pensamiento de algunos pensadores cualificados, la Ereignis se da en la coapropiación recíproca de ser y Dasein, al convertir al hombre en 'estación del instante' de la verdad del ser, en otras palabras, la Ereignis acontece en el hombre y por el hombre, pero no sólo en unos pocos y determinados hombres.

La Ereignis no tiene que ver con las interpretaciones tradicionales del ser, pues no

puede haber algo más alejado del ser asistencia constante, que sólo da cuenta de la modulación temporal del presente, y que es interpretado como un ente, que el puro acaecer del ser como el acaecimiento, que pone fin al olvido del ser, da cuenta de la temporalidad, que es la manera en que acontece el desocultamiento, y en vez de presencia es acaecer, por lo que a su respecto sólo se puede hacer la experiencia de la cosa, lo que implica dar un salto más allá del Principio de Razón, de la gramática, de la lógica, y del querer fundarlo y profundizarlo todo, propio de la época del olvido de ser.

Al contrario del ser tradicional, que termina conduciendo a la onto-teología, por la necesidad de fundar la presencia en el ente más ente, que es presencia omnímoda, la Ereignis es fundamento abismático, en cuanto es fundamento que no tiene fondo: es sin fundamento. Y a él le pertenece la nada, y en virtud de pertenecerla la nada sobrepasa el ser presente y carente de negación que funda todo asistir, y que es a su vez fundamentado en el ente supremo.

A partir del porque-morosidad –que supera al porqué-emplazador de la metafísica tradicional- pensado desde la Ereignis, no podemos ya comprender el ser como una cosa explicable o que pudiera ser explicado como un algo subsistente. El ser de la verdad del ser no es nada subsistente, sino que se da, en cada caso, de forma abismática e indisponible, como acaecimiento propicio, en el juego de ocultar del desocultar conforme a destino, y por ello, no es sustantivable, según señala MH en *La proposición del fundamento e Identidad y diferencia*.

En *¿Qué significa pensar?* y en *De camino al habla*, MH deja constancia de las relaciones que se dan entre lenguaje y Ereignis. A partir de los textos citados, MH ya no dirá que la sede del desocultamiento es el pensar, sino el lenguaje.

Lo que busca MH es un lenguaje que posibilite corresponder al desocultamiento como acontecer conforme a destino, un lenguaje en el que el pensar sea capaz de corresponder a este desocultamiento.

La tarea de la búsqueda de un nuevo lenguaje se tiene que atener tanto a la asistencia como a la ausencia del ser, tarea en que hay un proceder de la acción de salir de lo oculto, ya acontecida, y un hospedarse en lo oculto, pero no para dar por definitivamente de lado a la ocultación, sino para cobijarla como aquello que una y otra vez alberga la acción de salir de lo oculto en su inagotabilidad.

Es por esto por lo que el pensar de la verdad del ser alcanza su rasgo fundamental en aquel callar, que deja que la ocultación sea propiamente ocultación. El Decir –que es para MH tanto un ‘hablar’ como un ‘callar’- es un habla que restituye a la ocultación la salida de lo oculto. Es un guardar silencio de la ocultación como misterio que alberga a todas las cosas y las pone sobre seguro. Así, el lenguaje del pensar de la verdad del ser viene a ser la guarda o custodia del silencio.

Como vimos, MH piensa el hablar, junto con el callar, como Decir y a éste, según el sentido originario de la palabra, como ‘mostrar, dejar que aparezca, se vea y oiga algo’. Pero MH no pretende suministrar un fundamento óptico del lenguaje, sino que pregunta por lo que se ‘agite’ en el mostrar.

Por este motivo, el Decir del hombre, pensado desde la Ereignis, es un dejarse decir:

no es el hombre el que habla, sino el lenguaje, más éste lo hace sólo en cuanto que a él le hace falta el hombre. El hombre no es, con propiedad, quien ejecuta el camino hacia el lenguaje, este camino descansa, más bien, en ese movimiento en el que el lenguaje viene a la palabra que suena en el hablar del hombre.

MH en *De camino al habla* dirá que la Ereignis no se puede representar ni como evento ni como suceso, pues es un evento lingüístico del que sólo se puede hacer su experiencia en el Mostrar del Decir, dado que no hay otra cosa a la cual aun pudiera remitirse, o desde la cual pudiera ser incluso explicada.

Al representarse MH la Ereignis como un evento lingüístico del que sólo se puede hacer su experiencia en el Mostrar, que es tanto un Decir como un callar, demuestra su veneración por el misterio de las cosas, que tiene su rasgo esencial en aquel callar que deja que la ocultación sea propiamente ocultación.

A diferencia de la estructura de emplazamiento, que todo lo hace salir de lo oculto, el pensar la Ereignis es un guardar silencio de la ocultación como misterio que alberga a todas las cosas y las pone en seguro, que equivale a señalar que lo agitador del Decir es el hecho de que algo 'sea propio', vale decir, que ese algo sea él mismo en su aportación a la Ereignis, y no algo sacado permanentemente de lo oculto y de su morar y proyacer por la *Gestell*.

En *Tiempo y ser* MH pensará la recíproca pertenencia de Ereignis, ser y tiempo. Dicho esfuerzo realizado por MH lo lleva a tratar de pensar el ser en sí mismo, sin referencia a una fundamentación de lo ente, y por ello, a pensar más allá de la diferencia ontológica y fuera de las imposiciones de la lógica y de la gramática, por lo que sea propio del ser, y por lo que sea propio del tiempo.

Señala MH que no podemos decir el ser es, o el tiempo es, pues los convertiríamos en un algo ente, como algo que está presente, sino que sólo podemos decir el ser se da, o el tiempo se da.

El Se o Ello que da, de la frase 'se da', es interpretado por MH como la Ereignis, el acaecimiento propio, que aquí viene a significar lo destinante del ser. Recordemos que la Ereignis era para MH la coapropiación recíproca de ser y Dasein, que se daba en el pensar, y luego en el lenguaje. Y más adelante, en *Tiempo y ser*, dirá que la Ereignis es la coapropiación de ser y tiempo. Pero aquí la Ereignis es interpretada por MH como el Se o Ello que da de la frase 'se da' el ser.

El Da, de la frase 'se da' el ser, es lo destinado del ser, que consiste en el movimiento de ocultación-desocultación, asistencia o retención, propio de la verdad del ser, y constituye el lado de la verdad del ser mirado desde el punto de vista del Dasein, pues el Dasein no tiene comprensión del Se o Ello que da sino en cuanto el Se o Ello que da ha ya dado o retenido su verdad al Dasein.

Entonces para el pensar *en* la Ereignis, esto es, para el pensar que entra en el acaecimiento co-apropiador, la historia del ser ha llegado a su final, en la medida en que, por virtud de esa entrada, el ser, que reposa en el destino, no es ya lo que propiamente hay que pensar.

El pensar debe ponerse en y delante de aquello que ha destinado las distintas figuras

del ser epocal, en el Da de la frase ‘se da’ el ser. Por esto, no cabe pensar en el Se o Ello que da, lo destinante como el acaecimiento apropiador, pues es de suyo ahistórico, o mejor dicho, ausente de destino.

La metafísica, mirada desde la Ereignis, es la historia de las acuñaciones del ser, la historia del retirarse destinante a favor de las destinaciones dadas en el destinar de un dejar en cada caso el estar presente de lo que está presente. La metafísica es olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser. La entrada del pensar en el acaecimiento propicio equivale así al final de esta historia de la retirada. El olvido del ser se ‘cancela’ con *desvelarse* en evento.

Pero el ocultamiento es propio del acaecimiento mismo, esto quiere decir que la retirada, que caracterizaba a la metafísica en la figura del olvido del ser, se muestra ella misma ahora como la dimensión del ocultamiento. Sólo que ahora este ocultamiento no se oculta, sino que, más bien, a él se dirige la atención del pensar.

El pensar el ser sin referencia a lo ente, que es el propósito de *Tiempo y ser*, es pensar el ser como acaecimiento apropiador, que conduce a un predominio de dicho acaecimiento, a la desaparición del ser. Este contrasentido aparente es resuelto cuando se tiene a la vista que lo que precisamente importa es ver que el ser, en la medida en que viene al pensar como el acaecimiento apropiador, desaparece como ser, al desocultarse-ocultándose. Ambos enunciados, ser y evento, por tanto, nombran en forma más o menos expresa la misma condición de la cosa.

La poca claridad con que MH se refiere a las relaciones recíprocas, y los contornos propios de la Ereignis, ser y tiempo, queda expresada en la siguiente cita: ‘*hay que pensar al acaecimiento propicio de una manera tal que no pueda ser establecido ni como ser ni como tiempo*’ y, a continuación, agrega: ‘*esto no excluye, sin embargo, que sean copensados en el Ereignis aun en propiedad...ser y tiempo*’; o, ‘*La dilucidación del acaecimiento apropiador es el paraje de la despedida de ser y tiempo, pero éstos permanecen en cierta manera como el don del acaecimiento apropiador*’.¹

Seguir la huella de las paradas o estaciones del camino de pensar de MH en lo que respecta a las significaciones del ser, especialmente de las que tiene el ser para MH en *Ser y tiempo*, del ser de la historia del ser, y del ser de la Ereignis, es el objetivo principal de esta tesis. Pero el curso de la investigación nos obligó a analizar casi todos los aspectos centrales de la filosofía heideggeriana, pues el pensamiento del ser está imbricado en cada uno de sus senderos, lo que llevó a desarrollar prácticamente una introducción a su filosofía. Durante su materialización nos encontramos con las dificultades, paradojas y hallazgos de su pensar, que en las páginas siguientes exponemos en detalle.

Esta tesis no pretende seguir la huella de otras -muy aplaudidas- que se limitaban a parodiar a MH, diciendo, por ejemplo, que su pensar es un ‘poner en camino’, y que como tal, ‘nos encamina’, cuyo rasgo consiste en ‘encaminar’, un ‘camino que debemos construirlo, pues no es algo fijo o delimitado, sino que es preciso construirlo, que va emergiendo mientras se recorre’, ‘que cada cual rehace el camino, que nunca es

¹ Heidegger Martín, *Seminario sobre tiempo y ser*, en adelante STyS, p. 22.

enteramente el camino de otro', 'que lo único que importa es el 'caminar', etc., durante páginas y páginas, sin entrar jamás al fondo de su pensar, y menos a debatir con él.

Aquí hemos actuado con honestidad y transparencia, exponiendo lo que de acuerdo al propio pensar de MH puede ser sostenido, y/o aplaudido, como también aquello que de acuerdo a su propio pensar resulta inconsistente o contradictorio.

Estimamos que el pensamiento de la Ereignis es el mayor hallazgo de MH. No sólo por lo que contiene de revocación de la tradición metafísica, sino por su efecto liberador del Principio de Razón que conlleva dicha tradición, y que hoy hace su momento de gloria. Pero, y aquí viene lo curioso. Muchos han sostenido que el pensar de MH no contiene ninguna ética, menos todavía el pensar la Ereignis. Sin embargo, y como lo señalamos en las consideraciones finales, creemos que la Ereignis constituye un alto ideal ético de la autenticidad, por lo que su valor no sólo es válido en el terreno de lo teórico, sino también en el terreno de la ética práctica.

Capítulo Primero. LA PREGUNTA POR EL SER

El prologo de *Ser y tiempo* contiene una cita de El sofista de Platón: ‘Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía’.²

Esta aporía, dice Heidegger (en adelante MH), sigue dándose todavía: no sabemos lo que opinamos cuando decimos que algo es *ente*, pero ahora la pregunta por lo que sea ente ha caído en el olvido; hemos olvidado la pregunta por el ser, y por añadidura hemos olvidado el olvido de esta pregunta; por ello, dice MH, no sólo hay que volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, sino que antes hay que volver a ‘*despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta*’.³

El propósito de *Ser y tiempo* queda diseñado ya en el prólogo: ‘La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser... (y) La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general’.⁴

² Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 23. En adelante SyT.

³ SyT, p. 23.

⁴ SyT, p. 23.

Ser y tiempo es el despliegue de la cuestión sobre el modo de pertenencia del tiempo al sentido del ser. El sentido del ser es el tiempo. Pero para hacerlo comprensible, MH no sólo va a necesitar todo SyT, sino también el resto de su vida.

Al plantear MH la pregunta por el sentido del ser, plantea en realidad dos preguntas. La primera dice así: ¿Qué entendemos cuando utilizamos la palabra ser? Es la pregunta por el sentido de la expresión ser. Pero sobre esta pregunta, apoya MH otra totalmente distinta: la del sentido del ser mismo (no de la expresión).

Por lo que se refiere al sentido del ser, es la pregunta que se formula la reflexión humana desde los comienzos de la historia hasta hoy; la interrogación permanente que el hombre hace en busca del sentido, el fin y la significación de la existencia humana, triplemente yecta, en cuanto el hombre no es por decisión propia, su existencia se da bajo circunstancias que el hombre no elige, y su fin –salvo en el caso del suicidio- no está en sus manos, como por el porqué y el porque del mundo, el cosmos, la vida, etc.

En lo que respecta a la pregunta semántica, por lo que entendemos cuando usamos la expresión *ser*, es el ámbito en que se mueven las ciencias modernas.

Cada ciencia investiga lo ente en cuanto tal o cual ente, y estudia un determinado ámbito de lo que es, para acercarse al cual –su objeto- utiliza un método adecuado a él, lo que implica una ontología regional, moviéndose ya en cada caso en cierta comprensión del ser que, como concepto superior, es la condición de posibilidad de la ontología misma, es anterior a las ciencias ónticas, y las funda.

La afirmación de MH respecto del olvido de la pregunta por el ser tiene validez tanto para la pregunta semántica como para la pregunta por el sentido del ser mismo: en ambos casos –señala MH- no hay ninguna comprensión del sentido de las preguntas.

Sin embargo, tratándose de la pregunta por el sentido del ser, hay un ente bien determinado que dentro de lo óntico, o sea, de lo ente, tiene primacía. Este ente es el hombre, en la medida en que él es Dasein.

El Dasein se distingue de los otros entes porque no viene a darse simplemente entre los otros entes, sino que a él le va en su ser este ser. El Dasein –y sólo él- tiene relación al ser y, por tanto, comprensión del ser.

‘El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser...La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico’.⁵

A la relación que el hombre tiene con su propio ser MH le da el nombre de *existencia*. Así pues, existencia significa que el Dasein no sólo es, sino que además tiene comprensión de que es. Pero además, el Dasein nunca está terminado como un objeto o una ‘cosa ya dada’ (*Vorhanden*), no puede permanecer en la inmovilidad de un presente continuo, sino que en cada punto está abierto para un futuro; ha de dirigir su vida,

⁵ SyT, p. 35.

‘empuñarse’ a sí mismo, es lo que hace.

Por ello, en la interrogación acerca de ¿cómo puede hablarse adecuadamente del Dasein? –cuestión que surge en la búsqueda por despertar una nueva comprensión para la pregunta por el ser-, MH sitúa el tiempo en su punto mira, en las modalidades de ‘presente’ y de ‘futuro’.

La temporalidad inquietante del Dasein –algo a lo que volveremos más adelante- constituye un horizonte abierto, en el que ante nosotros hay cosas inciertas, y con toda seguridad una: el gran *pasar*, la muerte, que podemos experimentar en todo momento: constantemente pequeñas despedidas, incesantemente pequeñas muertes. El tiempo, de este modo, nos abre un ‘horizonte abierto’, que a la vez es *finito*.

MH enlaza las dos preguntas, la semántica por el sentido de la expresión ‘ser’, y la enfática por el sentido del ser, y las une mediante la tesis: la tendencia a arrojar al Dasein entre las cosas, que las ciencias ópticas continúan en cuanto entender el Dasein cotidiano a sí mismo ‘desde el mundo’, es decir, a entenderlo como una cosa entre cosas, se mantiene también en la pregunta enfática por el sentido del ser, lo que deviene en la forma cultivada y metódicamente trabajada de la propia cosificación del Dasein.

El ‘sentido’ resulta, de este modo, buscado como un algo que se da en el mundo o un más allá imaginario, como algo que está ante-los-ojos, o a lo que podemos aferrarnos y podemos orientarnos: Dios, la ley universal, el decálogo moral, etc.

La pregunta por el sentido del ser resulta, de esta manera, ubicada en la dimensión de una metafísica de lo ya dado, de lo asentado en plaza, sin que se alcance una comprensión para el sentido de la pregunta.

Por esta razón, MH señala que para despertar una comprensión del sentido de la pregunta por el sentido del ser, lo que significa salir del olvido del ser que caracteriza a la metafísica, será necesario superar la metafísica interpretando el ser de manera diferente a como ella lo ha interpretado hasta ahora.

Para efectuar esta superación o destrucción de la metafísica MH señala que debe fundarse una ‘ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, (que) debe ser buscada en la analítica existencial del Dasein’.⁶

Así, el intento de MH por despertar una nueva comprensión de la pregunta por el sentido del ser, implica una superación o destrucción de la metafísica tradicional y la fundación de una ontología fundamental, en la que la pregunta por el sentido del ser adquiera una nueva comprensión, y esta fundación deberá ser buscada en la ‘analítica existencial’ del Dasein.

Sin embargo, ‘La posibilidad de llevar a cabo la analítica del Dasein depende también de la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general’.⁷

Por ello, las dos investigaciones se co-pertenece: la ontología fundamental –destinada a despertar la comprensión de la pregunta por el sentido del ser- debe ser

⁶ SyT, p. 36.

⁷ SyT, p. 36.

buscada en la analítica existencial del Dasein, pero a su vez, la analítica del Dasein depende también de la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser.

De este modo, la fenomenología hermenéutica de MH pregunta por el sentido del ser del Dasein, no para hacer antropología, sino para problematizar de nuevo el sentido del ser en general. Esta es la razón por la que MH desarrolla su hermenéutica en contacto con la tradicional doctrina del ser de la metafísica, y se vuelve entonces a remitir a la cuestión conductora del pensar occidental: la cuestión del ser.

Durante el desarrollo de esta investigación, MH analizará la estructura fundamental del Dasein, en su cotidianidad y carácter medio, el de la ‘vida’ en su ‘facticidad’, mostrará el ser-en-el-mundo en un estar-en-conexión-de-significatividad, pero para ello deberá previamente encontrar el nombre que iluminará todo, y este concepto será la *vida fáctica*, como veremos en el capítulo siguiente.

Antes de seguir adelante, conviene detenernos en algunos aspectos del planteamiento heideggeriano esbozados hasta aquí.

El error de la metafísica tradicional –no así de los primeros pensadores griegos- fue pensar el ser como un algo ente, como ‘constante asistencia’, o algo-a-la-vista que, de este modo, resulta interpretado desde un específico éxtasis del tiempo, el presente, lo que a juicio de MH conduce a una cosificación del ser, y en último término, al actual imperar de la época técnica del mundo.

Para MH toda la tradición metafísica está errada, con Platón que se representa al ser como idea, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, porque en realidad demuestra que no tiene ninguna comprensión del ser, lo que explica su llamado a la destrucción de la metafísica y a la fundación de una ontología fundamental.

Para MH el ser –aspecto sobre el que volveremos- no es ninguna cosa real y concreta, a la cual el pensar pueda aferrarse y por la cual podamos orientarnos. Esto es clave en el pensar fundacional de MH. El ser se da como una eclosión de verdad en la estación-del-instante de la coapropiación de Dasein y ser. Esta recíproca copertenencia de ser y Dasein MH la llama *Das Ereignis* (aunque en *Tiempo y ser* dirá que la *Ereignis* es la copertenencia de ser y tiempo).

Según la interpretación de MH el ser es revelación, acaecer y sino, y su sentido es la temporalidad. Por este motivo, el pensar de MH se aleja tanto de la *enérgeia* de Aristóteles, como de la Idea de Platón, pues proclama la necesidad de dar el salto fuera del principio de razón suficiente, fuera del animal rationale y fuera del lenguaje, para poder experimentar el ser.

Ello se explica porque nunca cabe demandar un informe sobre el ser del acaecimiento, sino sólo hacer la experiencia de su destinar, que es la del ocultamiento/desocultamiento, que se deja ver en la retención/donación en cada caso abismático e indisponible. El ser se da reteniéndose, y se desoculta ocultándose, por ello no se puede conceptualizar, y es pura eclosión. MH insistirá en su interpretación de ser como acaecimiento. Por ello MH en el Tercer Seminario de Le Thor dice: ‘*Sigo diciendo Sein, pero pienso Ereignis*’.

Capítulo Segundo. LA EXPERIENCIA DE LA VIDA FÁCTICA

Un movimiento procedente del tardío siglo XIX comenzó a ocuparse de lo que fue dado en llamar la 'realidad real'. Allí se descubrió la economía por debajo del espíritu (Marx), la existencia mortal por debajo de la especulación (Kierkegaard), la voluntad en el fondo de la razón (Schopenhauer), el instinto bajo la cultura (Nietzsche, Freud), y la biología en el subsuelo de la historia (Darwin). MH fue llevado también por esta tendencia a descubrir la 'realidad real'.

Pero para ello, MH debió alejarse previamente del sistema católico. Sobre esto conviene detenerse.

El llamado drama del creyente consiste en tratar de encontrar entre la inconmensurabilidad de fenómenos negativos que tienen lugar cada día ante sus ojos, tales como el dolor, la soledad, la injusticia, las crisis, el fracaso, la transitoriedad, la finitud, etc., y la providencia divina, que todo lo dirige, una explicación que permita hallar un sentido religioso a dicho acontecer, para lo cual incluso no cuenta con la ayuda de Dios. '*Dios es aquel que siempre calla desde el principio del mundo: he aquí el fondo de la tragedia*', dice Unamuno.

Frente a este drama, la religión le dice al creyente que en vez de buscar respuestas frente el acaecer, debe *abandonarse*, y decir *no* a lo que él quería o hubiese querido, y *sí* a lo que, de hecho, tuvo lugar. En esta actitud hay una declaración de principios: si los hechos se consumaron así fue porque Dios lo permitió.

‘¿Pero por qué lo permitió?’, se atreve a esbozar aun el creyente. Entonces el profesional religioso le replica: ‘¿Para qué hacer preguntas que no van a recibir respuestas? Sólo sé una cosa: que El lo sabe todo y nosotros no sabemos nada’.⁸

Vale decir, la fe no da respuestas. Por ello el creyente es instruido que en el terreno religioso no cabe –o es inútil- formular preguntas. Dicho de otro modo, la religión enseña a interrogar la realidad en busca de una confirmación de las ideas de la fe, no a llevar a cabo una investigación no condicionada por un saber previo o pre-juicio.

MH abandona lo que llamaba el sistema católico. Lo que él buscaba, que era superar tan radicalmente como fuera posible los descubrimientos de la filosofía y la ciencia de la realidad real, no podría lograrlo bajo ese cuerpo doctrinal.

El maestro alemán, pese a que apreciaba las concepciones que hablaban del concepto de la realidad real, estimaba sin embargo que se quedaban en la superficie, pues no penetraban hasta la ‘potencialidad de la vida’, que –según su parecer- es el verdadero lugar de producción de todas las interpretaciones de sí mismo y de las imágenes del mundo. Finalmente, en su curso de invierno de 1921-1922 encontró un nombre para esta realidad que estaba más allá que la realidad real: ‘la vida fáctica’.

En la introducción redactada en 1922 para el escrito Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, MH localiza la vida fáctica en relación con la religión, y escribe: ‘Toda filosofía que se entiende a sí misma en lo que es, precisamente cuando conserva todavía una ‘noción’ de Dios, en cuanto ‘cómo’ fáctico de la interpretación de la vida, tiene que saber que el regreso de la vida hacia sí misma realizado por ella es, en términos religiosos, un levantar la mano contra Dios. Pero sólo así actúa honestamente, es decir, de acuerdo con la posibilidad ante Dios de la que ella como tal puede disponer; y, en términos ateos, esto significa: mantenerse libre de la preocupación seductora, cuyo único tema de discurso es la religiosidad’.⁹

Ahora bien, ¿en qué consiste la *vida fáctica*?

Toda vida -aun la unicelular- es movimiento y, por ende, genera un gasto de energía (de ATP: adenosina trifosfato), incluso en estado de reposo. En el caso de los animales superiores -como el hombre- el gasto de energía en estado de reposo es llamado metabolismo basal.

La vida fáctica no se ocupa de este tipo de movimiento, sino del movimiento intencional, vale decir, del actuar. El actuar es doble. Mirado desde el punto de vista externo es movimiento del cuerpo. Mirado desde el punto de vista interno es intencionalidad, y está constituido por las decisiones del individuo de obrar en tal o cual sentido, o de abstenerse de obrar. Incluso en las acciones más habituales que realiza el Dasein, por ejemplo con las cosas a-la-mano, hay también un obrar interno, conformado por la decisión de ejecutarlas sin un control directo del consciente, decisión que cualquier momento puede ser sustituida mediante la intervención del consciente, como ocurre, por ejemplo, cuando nos sucede algo inhabitual con lo a-la-mano y lo convertimos en algo

⁸ Ignacio Larrañaga, *Muéstrame tu rostro*, p. 115.

⁹ Citado por Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger y su tiempo*, p. 142.

a-la-vista. (Caminamos por nuestra habitación sin mirar el piso; de pronto una tabla se quiebra; el piso, que permanecía en el trasfondo junto a los demás utensilios de la pieza que estaban a-la-mano, sale del trasfondo y queda a-la-vista ante nosotros.)

El obrar interno es la intencionalidad. MH llama Sorge a la estructura de la intencionalidad o decisionalidad del Dasein.

La Sorge es la respuesta del Dasein a dos tipos de necesidades a las que no puede sustraerse y que lo obligan a actuar en determinado sentido. La primera es la que le impone su condición de ser vivo. Aquí la cura persigue conservarlo vivo. La segunda es la que le impone su condición de yecto. Aquí el cuidado persigue el poder-ser más propio. De este modo, el actuar del Dasein se alinea tras los fines que persigue: por ello, la Sorge es intencionalidad, y está sujeta a la urgencia que le impone al Dasein el saber que está vuelto hacia la muerte y, por ende, que cuenta con un tiempo finito para actuar.

Digamos que la vida fáctica, contemplada desde su propio ejercicio, no es respuesta a ninguna instancia metafísica, se abre en el Dasein, y es pura cumplimentación o ejecución, y esta cumplimentación es 'histórica', acontece históricamente.

Por este motivo, en la vida fáctica no encontraremos nada que legitime para conceder algún valor de verdad a una afirmación religiosa o una construcción metafísica. Y con ello también es ilusorio el Dios que, como un tesoro de verdad, es administrado por una Iglesia rica en rituales eclesiásticos y en tradición, y articulada por una teología dogmática, como erradas son las interpretaciones del ser de la filosofía tradicional.

A partir del escrito sobre Aristóteles de 1922, el filosofar de MH se dirigirá a la oscuridad del instante vivido. No se trata allí de ninguna profundidad misteriosa, de ningún mundo inferior del inconsciente, o ningún mundo superior de lo espiritual, sino de la propia transparencia de las relaciones de la vida, también de las cotidianas. La filosofía pasa a ser para MH el arte de mantener 'despierto al Dasein para sí mismo'.

Reiteremos: la dirección hacia lo cotidiano implica un acento polémico contra una religión que –como hemos visto- sigue creyendo conocer la destinación del hombre, y que ve la mano de una providencia en el acaecer personal, social y mundial.

Y la dirección hacia lo cotidiano es, también, un acento polémico contra la filosofía que olvidó el ser, que lo piensa como una verdad que permite orientar la vida, y a la cual puede uno aferrarse.

Como un dadaísta, MH se complacerá en la destrucción de las filosofías teoréticas, y en desenmascarar como simple fantasmagoría los sentidos creados en el pasado.

De acuerdo a MH, pensar el ser como constante asistencia, implica el olvido del ser, e incurrir en el error de interpretar la realidad real buscando tras cada fenómeno una teoría subyacente que los unifique y explique, en circunstancias que la propia teoría es producto de la realidad real más profunda, de la vida fáctica.

De lo hasta ahora no estudiado del Dasein por la filosofía irá sacando MH, poco a poco, las estructuras existenciales: ser-en, estados de ánimo, comprender, caída, cura. Acuña la fórmula según la cual el Dasein '*es un ente al que en su ser le va su más propio poder-ser*'¹⁰; '*a este ente le va en su ser este mismo ser*'¹¹: la demostración filosófica de que la existencia humana no tiene otro soporte que ese *ahí*, ese ahí que ella tiene que

ser. MH explica que lo característico de la vida es el ‘más acá’ (*Diesseitigkeit*), en abierta contraposición a las doctrinas que postulan un ‘más allá’.

Agrega que la vida fáctica propiamente se halla siempre a la fuga ante el principio. Intenta aperebirse del fundamento de donde procede, pero este regreso hacia sus orígenes resulta difícil. La palabra mágica por la que MH hace que lo cotidiano y acostumbrado de pronto aparezca como transformado es la que hemos analizado más arriba: *Sorge*, que ha sido vertida al castellano como cura o cuidado.

La *Sorge*, lo mismo que el actuar del Dasein, tiene un aspecto interno y otro externo. Desde el punto de vista interno es la intencionalidad pura, la estructura de la decisionalidad del Dasein. Desde el punto de vista externo es la designación general de actitudes del Dasein, como: ‘anda a la búsqueda de algo’, ‘se preocupa por’, ‘se propone algo’, ‘vela por su derecho’, ‘está a vueltas con algo’, ‘quiere averiguar algo’. En este sentido la *Sorge* es casi idéntica a ‘actuar’.

Para esclarecer la estructura fundamental de este comportarse con el mundo, MH cita la fábula de Higinio sobre la ‘Cura’ (cuidado), procedente de la antigüedad tardía:

‘Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro, y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar. Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta. Pídele Cura que le dé espíritu y fácilmente lo consigue. Como Cura quisiese darle su propio nombre, niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo. Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera. Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga: ‘Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque ella fue la primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del humus ha sido hecho’.¹²

En todos estos conceptos de la vida fáctica hay una referencia al tiempo que se da en esas acciones de la vida. En cuanto yo actúo cuidándome de algo, ‘me anticipo’ a mí mismo. Tengo algo ‘ante mí’, en el sentido espacial y temporal, algo por lo que me inquieto, que yo quiero realizar; o bien yo lo he dejado ‘atrás’ y por eso quiero conservarlo o deshacerme de ello. El cuidar tiene en su entorno un horizonte espacial y, sobre todo, temporal. Miramos al pasado y, a la vez, al futuro. Se cuida el futuro para no desperdiciar nada en el pasado.

Como vemos, aquí la dimensión temporal es decisiva. Sólo puede ‘cuidar’ un ser que, por una parte, ve ante él un horizonte de tiempo abierto e indisponible, un horizonte temporal que se abre hacia delante, un aparente oasis de eternidad; y, por otra parte, el Dasein debe actuar con el mundo, desde la perspectiva de lo-a-la-vista o a-la-mano, con prisa, pues experimenta el tiempo con que cuenta como finito.

Esta experiencia del tiempo como finito surge en el Dasein al mirar al interior del

¹⁰ SyT, p. 248.

¹¹ SyT, p. 35.

¹² SyT, p. 219.

tiempo como un horizonte abierto, en el que advertimos que hay ante nosotros cosas inciertas, y con toda seguridad una: el gran *final*, la muerte. La conocemos no sólo porque los otros mueren, sino porque podemos experimentar en todo momento la temporalidad como el transcurrir del tiempo, con sus tres éxtasis de pasado, presente y futuro.

Ambos aspectos de la temporalidad, el de cerrar, el ser-para-la-muerte, y el abrir, el ser-posible, constituyen el horizonte dentro del cual existe el Dasein, marcado, por un lado, por una irrevocable fugacidad, y por el otro, por una ineludible perentoriedad, que delimita todo su ser.

El hallazgo del concepto de la vida fáctica tuvo una importancia fundamental en la investigación de MH, pues le permitió hablar adecuadamente del Dasein.

El error de la filosofía -que se explica por la tendencia metafísica a pensar en contenidos intrínsecos representables-, fue interpretar al Dasein como un contenido representable, forma de interpretación que hace su momento de gloria en la actual época técnica del mundo, que ha terminado reduciéndolo a mero instrumento de producción o fuerza de trabajo.

Sin embargo en la vida fáctica del Dasein no encontramos ningún contenido representable, sino pura cumplimentación, y dichas doctrinas no logran penetrar hasta la 'potencialidad de la vida', que -como hemos visto- es el verdadero lugar de producción de todas las interpretaciones de sí mismo y de las imágenes del mundo.

El maestro alemán buscaba despertar una nueva comprensión de la pregunta por el ser, para lo cual le era necesario fundar la ontología fundamental, que vendría a superar la metafísica tradicional, ontología fundamental que debía ser buscada en la analítica existencial del Dasein, en virtud que la teoría es producto de la vida fáctica, y no al revés, como pensaban algunos filósofos.

MH había partido en su análisis del Dasein, porque él es el único ente que tiene relación con su ser y, por tanto, comprensión del ser. Pero la investigación debió ir más allá. Ya no bastaba con subrayar el carácter ontológico del Dasein. Se debía hallar un modo de hablar adecuadamente de él. MH pudo finalmente comprender adecuadamente al Dasein -el gran olvidado de la metafísica- a través del concepto de la vida fáctica, y con ello logró sentar las bases para la fundación de la Ontología Fundamental.

Capítulo Tercero. LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO DEL SER

En el capítulo precedente hemos observado que en todas las actitudes del Dasein que constituyen la Sorge hay una referencia al tiempo que se da en esas acciones de la vida, que la cura tiene en su entorno un horizonte espacial y, sobre todo, temporal.

El problema del tiempo es visto por MH no como un criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente, sino que, en contraste con lo anterior, una vez elaborada la pregunta por el sentido del ser, espera mostrar, en base a ella, '*que y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*'.¹³

En las dos primeras secciones de *Ser y tiempo* MH realiza la exégesis ontológico-existencial del todo original del Dasein fáctico, desde su fundamento. Este fundamento, y por ende el sentido del ser de la cura, se reveló ser la *temporalidad*. Sin embargo, la exposición de la constitución del ser del Dasein sigue siendo sólo un camino para MH. La meta es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general.

Como se puede observar, después de haber comprendido la temporalidad como sentido del ser del Dasein, MH intenta poner ante el pensar, a partir de esta temporalidad, la temporalidad de toda comprensión del ser, la temporalidad del sentido del ser.

¹³ SyT, p. 42.

En las últimas frases de la sección segunda de *Ser y tiempo*, MH señala: ‘*La constitución ontológico-existencial de la totalidad del Dasein se funda en la temporeidad. Por consiguiente, el proyecto extático del ser en general deberá ser posibilitado por un modo originario de temporización de la temporeidad extática misma. ¿Cómo se debe interpretar este modo de temporización de la temporeidad? ¿Hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?*’¹⁴

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*¹⁵, de 1927, MH trata de dar respuesta a estas interrogantes.

Conforme a MH, lo que Aristóteles pone de manifiesto como tiempo corresponde a la comprensión precientífica y vulgar del tiempo. El tiempo entendido vulgarmente remite, de acuerdo con su propio contenido fenomenológico, a un tiempo originario, que es la temporalidad. Queda implícito, de este modo, que la definición aristotélica del tiempo es sólo el punto de partida de la interpretación del tiempo, pues las determinaciones características del tiempo entendido vulgarmente han de hacerse comprensibles a partir del tiempo originario.

Esto significa comprender de qué manera el ahora, en tanto que ahora tiene el carácter de tránsito; de qué manera el tiempo, en tanto que ahora, después y hace un rato, contiene el ente y que, como tal continente de lo que subsiste es aun más objetivo y más subsistente que todo lo demás (intratemporalidad), de qué manera el tiempo está esencialmente numerado y de qué manera le pertenece el estar siempre revelado.

Estas tres determinaciones –que Aristóteles conoció–, el ahora y las modificaciones del hace un rato, en tanto que ahora-ya-no; y del luego, como el ahora-todavía-no, son la autointerpretación de los comportamientos de la estructura de la *Sorge* que Heidegger caracteriza como anticipar, retener y presentificar.

En la medida que todo luego es un ahora-todavía-no y todo hace un rato es un ahora-ya-no, está implicado en todo anticipar y en todo retener un presentificar. Aquello de lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente. Asimismo, lo que

¹⁴ SyT, p. 450-451.

¹⁵ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En adelante PFF. Págs. 13-14: ‘En el manuscrito de las lecciones que han servido de base para confeccionar el presente texto, junto a su título, se puede leer escrito de mano de Heidegger: ‘Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y tiempo*. Asimismo en el ejemplar de *Ser y tiempo* que Heidegger guardaba en su cabaña de Todtnauberg, el que solía designar como *Hüttenexemplar*, al margen del título de la primera parte de esa obra que dice así: ‘Interpretación del Dasein en la dirección de la temporalidad y exposición del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser’, se encuentra una anotación realizada a mano que indica ‘solo en este trozo publicado’, refiriéndose a la primera mitad del título; respecto de la segunda parte del título señala la anotación de Heidegger: ‘Véase a este respecto las lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 (o sea, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*). Igualmente, en el ejemplar que Heidegger guardaba de la primera edición de *Vom Wesen des Grundes*, de 1929, al final de una larga anotación marginal que se refiere al curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, puede leerse: ‘la totalidad del curso pertenece a *Ser y tiempo*, primera parte, tercera sección, ‘tiempo y ser’. Por último, se dispone de un listado manuscrito de Heidegger de sus cursos y seminarios desde la aparición de *Ser y tiempo*. En relación con las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, señala: ‘de la segunda parte de ser y tiempo’.

retengo, lo retengo para un presente y por ello todo anticipar y todo retener son presentificantes.

Con esto se pone de relieve la conexión intrínseca no sólo del tiempo expresado, sino de estos *comportamientos* en los que se expresa el tiempo. Si el tiempo se expresa con estas determinaciones –ahora, hace un momento, y luego- y estas determinaciones expresan un anticipar, un retener y un presentificar, entonces resulta evidente que lo que se está poniendo de relieve aquí es el *tiempo en un sentido más originario*.

Tenemos que preguntarnos cómo lo que se encuentra en la unidad del anticipar, del retener y del presentificar puede ser considerado como el tiempo originario. Esto será así ante todo si cada uno de los momentos esenciales que corresponden al ahora -el carácter de contener, el momento de hacer posible la intratemporalidad, el carácter de tránsito y el del ser numerado, o sea, el de ser-develado del tiempo- pueden hacerse comprensibles en su posibilidad y necesidad a partir de los fenómenos más originarios cuya unidad Heidegger denominará como *temporalidad*, la que proporciona el *horizonte* para la comprensión del ser en general.

¿En qué consisten los tres *ék-stasis* de la temporalidad? Lo esencial del futuro se encuentra en el llegar hasta sí mismo, lo esencial del haber sido en el volver a, lo esencial del presente, en el confrontarse con, es decir, el estar-con.

En tanto en cuanto la temporalidad está determinada mediante los tres éxtasis está *fuera de sí*. En sí mismo, el tiempo, en tanto que futuro, haber sido y presente, es *arreatado fuera de sí*.

La temporalidad, como unidad del futuro, del haber sido y del presente, lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto que *temporalidad* es el *originario fuera de sí*, o lo *ékstatikon*.

La filosofía designa terminológicamente este carácter del arrebatarse fuera de sí como el *carácter extático* del tiempo. El tiempo no es arrebatado fuera de sí después y de manera fortuita, sino que el futuro está en sí mismo fuera de sí, en tanto que ad-, es decir, es extático. Lo mismo vale para el haber sido y el presente. Por esta razón al futuro, al haber sido y al presente se les denomina los tres *ék-stasis* de la temporalidad, que se pertenecen mutuamente de forma cooriginaria.

Tenemos que ver ahora con mayor detención este carácter extático del tiempo.

Se puede hacer patente esta conexión trayendo a la conciencia cualquier fenómeno pero sólo si se tiene el hilo conductor para ello. La designación de extática que hace Heidegger nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares. La expresión griega *ékstatikon* significa ‘lo llevado fuera de sí’. Está próximo al término existencia. Mediante el carácter extático, interpretamos la existencia que, vista ontológicamente, es la unidad originaria del estar fuera de sí presentificante, del estar fuera de sí que llega hasta sí y del estar fuera de sí que vuelve a sí. La temporalidad determinada extáticamente es la condición de la constitución del ser del Dasein.

El tiempo originario está, en sí mismo fuera de sí, es decir, no es algo que primero fuera subsistente, como una cosa, y después saliese fuera de sí dejándose a sí mismo detrás de sí, sino que en sí mismo no es otra cosa más que fuera de sí puro y simple.

En la medida en que este carácter extático caracteriza la temporalidad, en la esencia de todo éxtasis, que sólo se temporaliza en la unidad temporalizante con otros éxtasis, se halla implícito un *ser arrebatado a, en dirección a*, en un sentido formal.

Todo arrebatamiento está a su vez, en sí mismo, *abierto*. Al éxtasis le pertenece una apertura peculiar que se da con el fuera de sí. Heidegger llama *horizonte del éxtasis* aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está fuera en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la *amplitud abierta* hacia la cual el arrebatamiento como tal está fuera de sí.

El arrebatamiento abre y mantiene abierto ese horizonte. Como unidad extática de futuro, de haber sido y presente, la temporalidad tiene un horizonte determinado mediante el éxtasis. En cuanto unidad originaria de futuro, haber sido y presente, la temporalidad es en sí misma *extático-horizontal*.

Horizontal quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo. La temporalidad extático-horizontal no sólo hace ontológicamente posible la constitución del Dasein, sino que posibilita también la temporalización del único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo y que, en general, es designada como la serie irreversible de los ahora.

¿Cuál es la conexión entre el fenómeno de la *intencionalidad* de la Sorge y la temporalidad extático-horizontal?

La intencionalidad –el estar dirigido a algo y la co-pertenencia de la *intentio* y del *intentum* que se encuentra en ella implicada–, que la fenomenología ha considerado el fenómeno originario último, halla, sin embargo, la condición de su posibilidad en la temporalidad y en su carácter extático-horizontal. El Dasein es intencional sólo porque está determinado en su índole esencial por la temporalidad. Asimismo depende del carácter extático-horizontal la determinación esencial del Dasein: que, en sí mismo, *transciende*.

Por esta razón la temporalidad se revela como el sentido más propio de los existenciales, o determinaciones fundamentales del Dasein, tales como el *comprender*, el *proyectarse*, el *ser yecto*, el *ser-en-el-mundo*, etc. Por ello, según MH, la temporalidad es el tiempo auténtico, en cuanto hace posible la Sorge en cuanto tal.

La totalidad del ser del Dasein como Sorge quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en un mundo y en-medio-de los entes que comparecen dentro del mundo. La primera determinación de esta trama estructural, lo que pone al descubierto la unidad integradora de esta multiplicidad estructural, es la temporalidad.

Los tres éxtasis de la temporalidad se muestran en el Dasein como el anticiparse-a-sí, que se funda en el *futuro*; el estar-ya en, que acusa en sí el *haber sido*; y el estar-en-medio-de, que es posible por la *presentación*.

Por ello, resulta erróneo entender desde la comprensión vulgar del tiempo el antes del anticiparse y el ya del haber sido, pues el antes no significa anteriormente, en el sentido de un ahora-todavía-no, pero sí después; y asimismo tampoco el ya significa ahora-ya-no, pero sí antes.

Si las expresiones antes y ya tuvieran la significación temporal que les atribuye la

comprensión común del tiempo, al hablar de la temporalidad de la Sorge se estaría diciendo que el cuidado es, a la vez, algo que es antes y después, todavía no y ya no más. La Sorge sería entonces concebida como un ente que está y transcurre en el tiempo, y el ser de un ente que tiene el carácter del Dasein se convertiría en algo que *está-ahí*. Como no es posible que el Dasein -de acuerdo a las determinaciones del Dasein que ha explicado MH- se convierta en un ente que está-ahí, la significación temporal de dichas expresiones debe ser otra.

El antes y el anticiparse indican ese futuro que, en definitiva, hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser, el proyectarse en 'por mor de sí mismo', proyectarse que, como sabemos, se funda en el futuro, y que es un carácter esencial de la existencia del Dasein: '*El sentido primario de ésta es el futuro*'.¹⁶

El Dasein, en cuanto es, ya está siempre arrojado. Sólo porque la Sorge se funda en el haber-sido, puede el Dasein existir como el ente arrojado que él es.

Esto se debe a que mientras el Dasein exista fácticamente, jamás será algo pasado, pero será siempre algo ya *sido*, en el sentido del yo *he sido*. Y sólo *puede haber sido*, mientras está siendo. En cambio, llamamos pasado a un ente que no está-ahí. El Dasein nunca puede ya no estar-ahí, pues, mientras exista, no podrá jamás constatarse a sí mismo como un hecho que está-ahí y que, con el tiempo, llegará a ser o dejará de ser, y que ya en parte ha dejado de ser.

MH aclara que la temporalidad no es, sin embargo, en absoluto un *ente*, pues la temporalidad no es, sino que se *temporiza*. Por ello no se puede decir que la temporalidad es, lo cual sería convertirla en un ente, sólo podemos decir de ella: *se da* la temporalidad (al igual que no podemos decir el ser es, sino *se da* el ser).

Como vimos más arriba, en los éxtasis de la temporalidad el futuro siempre tiene una primacía, si bien es cierto que la temporalidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporaliza siempre en la cooriginareidad de los mismos.

Esto se explica porque la Sorge es un estar vuelto hacia la muerte, y porque la resolución anticipadora, que es el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta nihilidad del Dasein, se dan bajo la constante coacción que ejerce en el Dasein el conocimiento que tiene de su propia finitud. El carácter extático del futuro originario consiste precisamente en que él clausura el poder-ser, es decir, que él mismo está clausurado y, en cuanto tal, hace posible el comprender existencial resuelto de la nihilidad más propia.

La tentación de pasar por alto la finitud del futuro originario y propio y, por consiguiente, la finitud de la temporalidad, proviene de la comprensión común del tiempo, que habla de la existencia un tiempo ilimitado que, según MH, sólo puede temporizarse como *in-finito* porque el tiempo originario es *finito*.

Con la tesis de la finitud originaria de la temporalidad MH no niega que 'el tiempo siga su marcha', sino que esa tesis sólo pretende mantener con firmeza el carácter fenoménico de la temporalidad originaria que se muestra en el proyecto existencial originario del Dasein mismo.

¹⁶ SyT, p. 345

MH resume las significaciones de la temporalidad, en las siguientes tesis:

- El tiempo es originariamente temporización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura de la Sorge;
- La temporalidad es esencialmente extática;
- La temporalidad se temporiza originariamente desde el futuro;
- El tiempo originario es finito.¹⁷

El que la temporalidad constituya el tiempo auténtico hace excluir las significaciones del futuro, el pasado y el presente que nos asaltan a partir del concepto vulgar de tiempo y, a la vez, las concepciones tradicionales del tiempo, que mientan un tiempo subjetivo y objetivo, o, correlativamente, inmanente y trascendente, que no son sino nombres distintos para la misma comprensión común del tiempo.

Para MH el tiempo es ‘*lo anterior a todo anterior posible*’¹⁸, de aquí se sigue que es la posibilidad de todo orden a priori de fundamentación¹⁹, y constituye el *horizonte primario* de la Ontología Fundamental²⁰, pero de ello no se sigue que para MH el tiempo sea ónticamente el primer ente, ni que sea siempre y sea eterno.

Es necesario mencionar aquí que el título ‘Ontología Fundamental’, usado para caracterizar el propósito y marcha de *Ser y tiempo*, que surgiría de la comprensión del tiempo como sentido del ser, fue posteriormente abandonado por MH.

Según *Ser y tiempo*, la ontología fundamental, que es la analítica ontológica del Dasein, y por consiguiente, de la cual pueden únicamente dimanar todas las demás, ha de ser buscada en la ‘analítica existencial’ del Dasein. De acuerdo con esto, pareciera como si la ontología fundamental fuese el fundamento de la ontología misma, que aun falta, pero que ha de ser edificada sobre ella. Más esto no es así para MH.

Dado que el fundamento de la ontología fundamental no es ningún fundamento sobre el que pudiera construirse, no es un *fundamentum inconcussum*, sino más bien un *fundamentum concussum*, y la palabra ‘fundamento’ contradice el carácter precursor de dicha analítica; de ahí que MH haya posteriormente abandonado el título ‘ontología fundamental’.²¹

Mencionemos todavía algunos aspectos más en relación a la temporalidad.

MH describe el tiempo originario como lo ‘extático por excelencia’. El término extático indica del término tiempo que es una estructura sin dimensión o con una sola dimensión: ‘estar fuera de sí’. Esto equivale a decir que del tiempo no se puede predicar nada, que carece de notas, cualidades o predicados. Del tiempo, por ende, sólo se puede decir que

¹⁷ SyT, p. 348

¹⁸ PFF, p. 386

¹⁹ PFF, p. 387

²⁰ PFF, p. 384

²¹ STyS.

'se da'. Sin embargo, al ser descrito el tiempo de esta forma se deja intocado el problema de la esencia del tiempo.

MH agrega que en el tiempo se halla implícito un '*ser arrebatado en dirección a*' lo que llama '*horizonte del éxtasis*'.

Cualquier cosa que sea arrebatada en alguna dirección *a* se encuentra afecta a un devenir o cambio, del tipo de algo-a-algo. En la descripción que da MH, el '*a*' esta fórmula, *hacia* lo que es arrebatado el tiempo, es el '*horizonte de éxtasis*'.

Sin embargo, el hecho de devenir el tiempo de algo-a-algo implica no sólo el movimiento *hacia* algo, sino también el movimiento *desde* algo, pues no podría ser arrebatado de un no-algo-a-algo. Sin embargo, la pregunta respecto del origen del arrebatamiento del tiempo no es planteada por MH.

Recapitulemos.

Según *Ser y tiempo*, la ontología fundamental, que es la analítica ontológica del Dasein, destinada a despertar una nueva comprensión de la pregunta por el ser, ha de ser buscada en la analítica existencial del Dasein. La analítica existencial del Dasein reveló a la Sorge como la estructura fundamental de su comportarse-en-el-mundo, y la temporalidad como el sentido de la Sorge.

Pero la temporalidad se reveló ser no sólo el sentido de la Sorge, sino que es la condición de posibilidad de la comprensión general del ser, pues el ser es comprendido a partir del tiempo, en virtud de que la comprensión del ser es constitutiva de la constitución del ser del Dasein, y si la temporalidad hace posible al Dasein en su constitución ontológica, entonces la *temporalidad* debe ser también la condición de la posibilidad de la comprensión del ser y, con ella, la posibilidad del proyecto del ser en el tiempo. El tiempo es de hecho aquello hacia lo que se proyecta el ser mismo, a partir de lo cual entendemos el ser.

Capítulo Cuarto. LA HISTORIA DEL SER

Durante una cierta época fue común decir que MH no alcanzó a salir del estadio de la filosofía existencial, sin poder poner pie en el estadio de una filosofía existenciaría. Según ello, la filosofía de MH sería una ‘filosofía de la existencia’ (*Existenzphilosophie*), similar a las desarrolladas por Kierkegaard o Jaspers.

Prueba de ello, se indicó, fue que MH no llegó a completar siquiera la primera parte de *Ser y tiempo*. Por tanto, su filosofía sería, en el fondo, una de las formas del existencialismo contemporáneo. Estas interpretaciones, sin embargo, no son válidas, pues, como hemos dicho más arriba, el interés principal de MH desde el comienzo fue la pregunta por ser, y en virtud de ella llevó a cabo la analítica existencial del Dasein.

Se han propuesto varias teorías sobre posibles ‘fases’ en la evolución del pensamiento de MH. Algunos autores han hablado de dos fases fundamentales: la ‘existencialista’ y la de la ‘filosofía del ser’. Otros han hablado simplemente del ‘primer Heidegger’ y del ‘último Heidegger’. Richard Kroner, por su parte, opina que hay cuatro fases en el camino del pensar heideggeriano: ‘filosofía de la muerte’ (hasta 1927, al publicar *Ser y tiempo*); ‘filosofía de la nada’ (hasta 1929, al publicar *¿Qué es metafísica?*); ‘filosofía del ser’ (hasta 1936, al publicar *Introducción a la metafísica*); y ‘filosofía del sacrificio y de la gracia’ (desde 1936).

En nuestra exposición nos atenderemos básicamente a una especie de división muy semejante a la establecida entre el ‘primer Heidegger’, principalmente el representado por *Ser y tiempo*, que culmina con la conferencia sobre qué es metafísica, de 1929, y el ‘último Heidegger’, cuyo pensamiento se revela ya poco después de la publicación de *Ser*

y *tiempo*, y que culmina en sus escritos sobre lo que significa el pensar, sobre el lenguaje, la identidad y otros, especialmente aquellos en los que desarrolla la idea del ‘pensar conmemorativo’.

Se trata, en suma, del MH anterior a la Kehre: el MH que, aun planteándose ante todo la pregunta por el ser, insiste en el Dasein; y el MH de la torna, el último MH, principalmente conocido por fórmulas como el ser se destina epocalmente al hombre; el acaecimiento propicio; el ser retrotraído al acontecer histórico del lenguaje, etc.

Digamos que el propio MH declaró de que la así llamada su ‘última filosofía’ no constituye una ruptura con respecto a la expuesta en *Ser y tiempo*, pues todos sus pensamientos filosóficos son paradas de una exploración continua, de acuerdo con el principio ‘*lo permanente en el pensar es el camino*’.

De este ‘último Heidegger’ estudiaremos, ahora, la ‘historia del ser’, y en los capítulos siguientes la Ereignis.

El concepto de ‘historia del ser’ va a ser desarrollado por MH en forma paulatina. En la *Introducción a la metafísica*, de 1935, habla de ‘historia latente’, en tanto que el término ‘destino’ aplicado a la historia del ser se hará habitual a partir del escrito sobre el humanismo; pero las bases de este desarrollo ya están presentes en la *Introducción a la metafísica*.

Recordemos que el olvido del ser, de conformidad con el resultado a que se llegó en los textos analizados más arriba, no es algo que se deba a nosotros o a las generaciones que nos precedieron. Así como la no verdad pertenece a la esencia misma de la verdad, así también el olvido del ser, que constituye la metafísica, es un hecho que incumbe al ser como tal, por lo cual se podrá decir, como dice MH explícitamente en sus estudios sobre Nietzsche, los cuales maduran en los años inmediatamente posteriores a la *Introducción a la metafísica*, que la metafísica es ‘historia del ser’.

Adelantemos que sostener ‘la metafísica como olvido del ser determina el modo en que estamos existencialmente constituidos’, quiere decir que en la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y en ese sentido se puede decir que es nuestro destino.

Curiosamente, esta parte del pensar de MH es prácticamente pasada por alto por los distintos estudiosos de su obra, tales como Pöggeler, Vattimo, Gadamer, Safranski, Steiner, y otros, o en las enciclopedias o diccionarios de filosofía, como los de Franco Volpi o Ferrater Mora, con la notable excepción de Jürgen Habermas, según veremos más adelante.

Conforme al planteamiento de MH, el ser llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores esenciales, y llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da.

Por esta razón, los textos de los presocráticos, así como los de Platón a Hegel y, finalmente, los de Hölderlin, Nietzsche, Rilke y Trakl, sirven a MH de fundamento para un pensar reverencial, que persigue el destino del ser y del olvido del ser empíricamente.

De esta historia de la filosofía surge una filosofía de la historia porque el nivel del ser,

caracterizado por los testimonios de los pensadores más relevantes, determina el nivel de la época entera: según el ser se ponga por obra, así viven también los hombres, así hacen política, así conducen las guerras, así impulsan la ciencia y la técnica, y así se comporta cada uno de los actores en las distintas épocas de la historia del ser.

Producto de lo antes dicho, la historia del ser precede a la historia óptica y la determina soterradamente, y se funda, por una parte, en la explicación trascendental de las condiciones existenciales de posibilidad de la historia en general, lo que MH llama la historicidad del hombre, y por otra, se desarrolla basándose en la interpretación de aquellos textos en los que el ser *se pone por obra*.

El 'sentido de la historia', de este modo:

- Se fundamenta trascendentalmente, mediante la apelación a la obra de determinados filósofos y poetas; y
- Se alcanza, al mismo tiempo, como experiencia, en cuanto la significación del ser que dejan ver dichas obras se cumplimenta en vida fáctica de los hombres que habitan en el respectivo acontecer histórico epocal.

Sin embargo, señala Habermas, ni esta experiencia lo es el sentido científico del término (no refiriéndose siquiera a una experiencia de este tipo), ni la fundamentación trascendental del sentido de la existencia -así 'experimentado' en una ontología- permite la determinación de este sentido como contingente, pues la 'historia del ser' no explica el *modus* mediante el que se produciría la determinación del plano contingente por el plano trascendental.

Este paralelismo entre ambos planos, el contingente y el trascendental, habría llevado -según Habermas- a la Kehre de MH, en el sentido de la relativización de la ontología de la existencia en términos de la historia del ser, es decir, a que MH concibiera en lo sucesivo la estructura ontológica (la constitución existencial del 'mundo'), desde el ser mismo, y ya no desde el Dasein, estructura ontológica que se configura históricamente en el nivel de la historia del ser que se destina epocalmente al hombre.

Pero -es la crítica de Habermas- este planteamiento hizo que el pensamiento filosófico de MH quedara privado de control, del momento que facticidad e historicidad, las bases sobre las cuales construyó su crítica a la religión y a la metafísica, por no dar debida cuenta de la 'vida fáctica' y de la 'potencialidad de la vida', cedieron paso a una 'rememoración'.

En efecto, ¿qué puede significar aun la historia, fundamentada anteriormente en la historicidad del hombre, cuando ésta a su vez se resuelve en el *destino*, vale decir, en una historia de 'orden superior'? ¿Y dónde encuentra la comprensión de esta metahistoria una pauta vinculante una vez que la experiencia científica en primer lugar y, más tarde, también el análisis filosófico-trascendental, han sido anulados a favor de una 'rememoración' que no puede acreditarse por sí misma, sino que ha de apelar a la cualificación de algunas grandes individualidades filosóficas o literarias? -se pregunta Jürgen Habermas.

El problema surge en que la propia historicidad es un producto de la historia, de la

historia real que Kant relega al campo de lo fenoménico, de lo que *aparece*, en cuanto término o punto de referencia de la representación interna, Hegel al de lo particular, y MH al del ente, con la convicción de que requiere fundamentación filosófica. En el mejor de los casos sigue siendo una historia de las categorías o existencialistas, una historia de segundo orden.

Para MH, en cambio, representa historia, o al menos acontecer contingente, pero inaccesible a la ciencia y a la filosofía y -en último término- incapaz de ser distinguida concluyentemente de una quimera, al ser un conocimiento propio del recuerdo (*Andenken*), al que debe manifestarse el ser y la historia del ser, y que se sustrae a los patrones de la crítica trascendental y empírica –concluye Habermas²².

En este punto, para cualquier observador se hacen patentes las similitudes que se presentan entre la historia del ser y la concepción cristiana de la historia.

Para el cristianismo, el Dios cristiano, a la vez *en y por encima* de la historia, es capaz de revelación porque él mismo hace lo que predice, vale decir, es *intellectus archetypus*.

Este tipo de interpretación de la historia no necesita, en absoluto, de una *demostración empírica*, por lo que hace a la garantía kerygmática²³: allí donde la historia universal se concreta en datos particulares, lo hace con fines de ‘ilustración’ o ‘confirmación’, no de ‘demostración’, pues el cristiano ha de saber que tras cada acontecimiento, aun el más equívoco, está mano de la providencia divina determinándolo, y la sabiduría de Dios no requiere ser probada.

Por ello –y aquí volvemos a Habermas–, si no queremos conducir a la filosofía a fundar una historia kerygmática, es necesario tomar en serio no sólo la contingencia histórica del ‘sentido’, sino también el control empírico de su determinación, pues de lo contrario la aporía en la que desemboca la filosofía a través de una ontología de la historicidad del hombre sólo puede evitarse mediante un giro distinto, a saber, mediante el reconocimiento, propio del materialismo, de que esas mismas estructuras existenciales analizadas a nivel trascendental se hallan también determinadas por el proceso histórico real, en lugar de preceder al mismo.

El ser que se destina epocalmente en la historia del ser, expuesta primero en la *Introducción a la metafísica*, y que se hará habitual a partir del escrito sobre el humanismo, posee las siguientes significaciones:

- Posee un corpus filosófico-poético que destina a determinados pensadores al ponerse por obra en cada época;

²² Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*.

²³ El término griego *kerygma* significa ‘proclamación en alta voz (por un heraldo)’; de ahí, ‘mensaje’. En la obra *Kérygmes de Socrate* (1966), H. Kester indica que *kerygma* fue empleado por Temistio en su ‘Discurso XXVI’ para designar una amonestación útil para la humanidad. Puesto que la proclamación antes referida incluía a menudo la promesa de alguna recompensa, se ha propuesto también, como traducción de *kerygma*, ‘promesa de una recompensa’. Existe numerosa bibliografía respecto de las relaciones y contrastes entre *kerygma* y *mytos*. Véase *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora.

- Posee voluntad, en tanto el destinarse como el retenerse son decreto del ser mismo;
- Es -o se hace- histórico, en cuanto al destinarse determina la historia del Dasein;
- Es dynamis, en cuanto actúa, es móvil;
- Sus destinaciones tienen lugar en un espacio físico y temporal delimitado: el del Dasein;
- No es una entidad simple, por cuanto posee ser y además elementos que no son el puro ser;

A partir del escrito del humanismo, y después en obras como *Identidad y diferencia* o *Tiempo y ser*, MH hablará en forma conjunta del ser de la historia del ser y del ser evento de la Ereignis.

Como hemos señalado, el ser que se destina en la historia del ser posee algunas características que lo hacen parecer más a alguna de las figuras tradicionales del ser, aquellas que MH llama 'las interpretaciones declinadas del ser', que al ser evento de la Ereignis, que no sólo no es un algo subsistente que pueda ser explicado, sino que es pura iluminación, acaecer abismático e indisponible, y su sentido es la temporalidad.

Sin embargo, en ningún momento MH se hace cargo de las diferencias insalvables que se presentan entre ambas interpretaciones del ser, incluso en una misma obra.

Tal vez esto explique que Löwith diga: 'De hecho nadie podrá afirmar que ha entendido razonadamente qué es el ser, este misterio del que habla Heidegger.'²⁴, o que Winfried Franzen haya dicho: 'lograr una clara determinación de lo que realmente quiere decir Heidegger con Sein es, por ahora, virtualmente imposible'²⁵

²⁴ Safranski, ob. cit, p. 446.

²⁵ Steiner George, *Heidegger*, p. 256.

Capítulo Quinto. DAS EREIGNIS

Hemos venido haciendo el seguimiento de las distintas estaciones o paradas en el camino del pensar de MH. Hablamos de su alejamiento del sistema católico y su crítica a la metafísica tradicional. De su intento por fundar la ontología fundamental a través de la analítica existencial del Dasein. De su hallazgo del concepto de la vida fáctica como fuente originaria de toda teoría. De la Sorge como el sentido del ser del Dasein. De la temporalidad como el sentido de la Sorge y como el sentido del ser. Y ahora, en el capítulo anterior, de la historia del ser.

A partir de la *Carta sobre el humanismo*, de 1949, MH hablará de la *Ereignis*, aunque había venido elaborando este pensamiento desde sus estudios sobre Nietzsche.

Este concepto es fundamental en la carrera del último MH, y ha sido traducido al castellano como acaecimiento propicio, acaecimiento apropiador, co-apropiación, apropiación recíproca, de expropiación-apropiación, entre el Dasein y el ser, o evento.

En el escrito sobre el humanismo, MH para hablar del ser introduce un término, el verbo *ereignen*, que significa acontecer, ocurrir, o también, transitivamente, hacer ocurrir, instituir, que en los escritos posteriores se hará esencial para describir la relación entre el ser y el hombre y, en cierta medida, habrá de designar el ser mismo.

La estructura de la Ereignis surge porque el ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para acontecer, en razón que el Dasein es el claro del ser, el único ente que es ontológico, que tiene comprensión del ser.

El ser se manifiesta al Dasein, y la Ereignis viene a ser la estación-del-instante de la

coapropiación de ser y Dasein. De momento que el sentido del ser o verdad del ser es experimentado como la Ereignis, el hombre se convierte en ‘estación del instante’ de la verdad del ser.

La Ereignis viene a culminar el intento filosófico de MH por superar la filosofía tradicional, que interpreta el ser como presencia, que deviene en un algo ente, y por ende, da lugar al olvido del ser.

El ser en la Ereignis ya no es pensado como presencia, sino que debe entenderse como iluminación, iluminación que acontece sólo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él. Sin embargo, el ser en la Ereignis no es un evento, sino su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye.

Es importante manifestar que la Ereignis acontece sólo en el hombre y por el hombre, pero el hombre no dispone de ella, porque más bien es la Ereignis la que dispone de él, dado que el desocultamiento-ocultamiento de la verdad del ser es decreto del ser mismo, no del Dasein. La Ereignis en cuanto ocultación-desocultación es el lado la verdad del ser vuelto hacia nosotros, pues sólo a nosotros se nos oculta u desoculta la verdad del ser.

Algún observador poco advertido podría concluir que al pensar MH la Ereignis vuelve a fundar la metafísica sobre una nueva base, si entendemos a la Ereignis como una verdad a la que, de por sí, le hace falta el hombre y que, de esta manera, deja ver en cada caso del acontecer histórico al ente en su ser, con lo que puede ser abierta la diferencia entre ser y ente, que es el fundamento mediante el cual la metafísica piensa el ser, permitiendo que la metafísica pueda volver a pensar el ser como un algo no ente.

Sin embargo, esto no es así, pues el pensamiento de la Ereignis no constituye una refundación de la metafísica, sino su superación definitiva, en cuanto que la Ereignis dispensa pensar la diferencia ontológica, puesto que, por un lado, piensa el ser sin respecto al ente y, por otro, constituye una destrucción del pensar metafísico que atiende a y brota de la diferencia ontológica.

La frase ‘de por sí’ de la Ereignis –mencionada en cuanto es una verdad a la que le hace falta el hombre- envuelve la idea de que para ser el ser ‘para sí’ –para reconocerse- le hace falta el pensar humano para manifestarse. Este planteamiento tiene gran importancia en el camino de MH, pues demuestra que al pensar la Ereignis piensa en un ser abierto, distante del ser cerrado de la metafísica tradicional.

En *Tiempo y ser* MH precisará aun más que el pensar la Ereignis no constituye una refundación de la metafísica, al señalar que al decir ‘ser como el acaecimiento’, no se puede –como lo hizo la filosofía- mentar el ‘acaecimiento’ como una interpretación declinada del ser, que representaría una continuación de la metafísica, tal como antaño se pensó al ser desde el ente, como idea, enérgeia, actualitas, como voluntad, y ahora –cabría concluir- como acaecimiento.

Por el contrario, la Ereignis no tiene que ver con las interpretaciones tradicionales del ser, pues no puede haber algo más alejado de la asistencia constante que el puro

acaecer del ser como el acaecimiento.

Por esta razón, MH refuta lo que llama 'las interpretaciones declinadas del ser', como las de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nietzsche, señalando, sin embargo, que no son doctrinas producidas al azar, sino 'palabras del ser', que habla en el *destinar* que se oculta a sí mismo, con lo que se infiere que la Ereignis es también palabra del ser.

Como hemos ido analizando más arriba, la crítica de MH se dirigía en contra de metafísica tradicional, que interpretaba el ser como asistencia constante, un constante estar-ante-los-ojos, que, de este modo, resultaba interpretado desde uno de los éxtasis de la temporalidad, el presente, pero sin que los intérpretes tuvieran conciencia del carácter temporal de la propia interpretación.

El error de este planteamiento radicaba -según MH- en considerar al ser como un algo real y concreto, al cual el hombre pudiera aferrarse y por el que pudiera orientar su vida, en circunstancias que el ser se da como una pura eclosión de verdad en el instante de la coapropiación de Dasein y ser y, en último término, como acontecer histórico del lenguaje, en cuanto la coapropiación tiene lugar en y por el lenguaje, del momento que lenguaje equivale a pensar en el Dasein.

MH al explicar la Ereignis dirá que, a diferencia del ser constante asistencia, que puede ser objeto de definiciones y descripciones, el ser de la Ereignis sólo puede ser experimentado, y que de él no es posible demandar un informe, definir ni explicar, pues es puro acaecer que se da en la sede del instante del evento, y por ende, no se asemeja en nada -como concepto- a la interpretación del ser de la metafísica tradicional

Reiteremos: la verdad del ser se esencia como acaecimiento propicio en el que el ser de lo ente y el pensar como apertura a este ser se *transfieren mutuamente*, y en cada caso de un modo históricamente acontecido, sus caracteres propios.

Al ser pensado por la metafísica tradicional el ser como asistencia constante, y la identidad como el ser idéntico constantemente igual consigo, el ser deviene fundamento de lo ente, convirtiéndose finalmente en la representacionalidad de objetos, e incluso como lo asentado como mera existencia en plaza, en el sentido de la técnica universal, en el período de la voluntad de dominio mundial.

El hombre, por su parte, dentro de esta forma de pensamiento, es objeto de consumo para el representar y el asentar disponible, y para el trabajo, lo que pasa a determinar su figura. Detrás de este pensar impera en todo momento el Principio de Razón.

Por ello mismo, MH señala que para experimentar la experiencia del acaecimiento propicio se debe dar el 'salto' en un abismo, en lo abismal de la historia acontecida de la verdad del ser mismo. Este salto salta fuera del hombre pensado como *animal rationale*, salta fuera del ser tomado como constante asistir y, por ende, en el de razón-o-fundamento disponible, y fuera de la gramática y de la lógica.

Este es el motivo por el que MH dice que sólo se puede acceder al conocimiento de la Ereignis mediante la '*experiencia de la cosa misma*'.

Es conveniente no olvidar que la verdad en la Ereignis es siempre un litigio, en cuanto el desocultamiento de la verdad del ser se da siempre y solamente en base al ocultamiento, en un litigio, entre salir y persistir en lo oculto. El ser desoculta lo ente

únicamente sobre la base de un ocultamiento persistente.

Este litigio mienta la ausencia, retención u ocultamiento, que es un tipo de negatividad que surge de la íntima ligazón de ser y nada, ligazón que no se da en el ser que es pura presencia. La ligazón entre ser y nada que se da la Ereignis, es la explicación por la que el ser experimentado a partir del acaecimiento propicio no puede ser ya tomado en el sentido de constante asistir y, con ello, de fundamento disponible, dado que es asistencia solamente en conjunción con la ausencia, dentro de la historia acontecida de su verdad.

Debemos subrayar, sin embargo, que aun cuando la igualdad: ser = constante asistir, quede revocada, MH no niega que en determinados ámbitos de lo ente, el ser pueda ser constante asistir, como por ejemplo, en la condición de simetría de una ecuación matemática, pues ella es la que hace posible que podamos volver siempre sobre la simetría de la ecuación. Esta aclaración sirve para refutar la tesis de algunos críticos de MH, según los cuales para el maestro alemán el ser del ente al no ser constante asistencia sería omnímoda temporalidad. Lo que MH trata de evitar es la hipostasiación que hace de lo constante asistente el único ser.

El pensamiento de la Ereignis destruye las pretensiones metafísicas de interpretar el ser como un algo a lo que podemos aferrarnos y por el cual podemos orientarnos, pues el ser no es mero atributo de algo, ni se deja explicar a partir de un ente que asienta firmemente, ni tampoco es él mismo sustantivable como ‘el’ acaecimiento propicio: es una *eclosión* de la verdad en cada momento y, sin embargo, no es un devenir, en la medida que devenir sea pensado como oposición al ser constante.

Al pensar la Ereignis el ‘olvido del ser’ parece entonces definitivamente eliminado, pero –lo hemos visto- la superación del olvido de la verdad del ser no debe conducirnos a pensar que es algo que pudiera quedar definitivamente rescindido: la Ereignis guarda el misterio de esa verdad, misterio permanente, nunca develado, que concede una y otra vez apertura, constituyendo la verdad del ser como misterio permanente.

En los capítulos previos vimos que el tiempo mentado en la concepción del ser como constante asistencia es el presente. MH explica que el tiempo nombrado en la Ereignis es la temporalidad, que es la manera en que acontece el desocultamiento. La tradición metafísica no dio palabra a ese tiempo, que se alza tras la asistencia y el presente. El tiempo fue pensado como puntos-ahora asistentes y presentes, o bien no asistentes ni presentes, pasados o venideros.

La equi-temporeidad –lo que MH llama el tiempo auténtico- es el jugar en incidencia recíproca las tres dimensiones temporales, juego que es como una cuarta dimensión que sería la primera e inicial según la cosa: aquella de la que procederían las otras. Pero la equi-temporeidad no puede ser representada como el en sí del tiempo, pues se da cada vez de una vez en el instante. Esta es la razón porque la lógica fracasa al tratar de captar el fenómeno de la temporalidad, pues sólo admite aquello que en los objetos pueda ser llevado ante el pensar como lo constante presente en ellos, sin hacer entrar al tiempo y a la historia acontecida.

La estación-del-instante –que es una suerte de transformación del *kairós* paulino- constituye *lo propio* de la Ereignis:

- Que ésta se *atenga* sólo a sí (dando lugar al presente);
- Que *rehúse* darse (dando lugar al pasado); y
- *Retenga* y deje pendiente su entrega (dando lugar al porvenir),

Estos son los tres modos de la ‘retirada’ del acaecimiento propicio. Gracias a estas modulaciones hay tiempo.

Al pensar MH la Ereignis como desocultación demuestra su veneración por el misterio de las cosas, que tiene su rasgo esencial en aquel callar que deja que la ocultación sea propiamente ocultación. A diferencia de la estructura de emplazamiento, que todo lo hace salir de lo oculto, el pensar la Ereignis es un guardar silencio de la ocultación como misterio que alberga a todas las cosas y las pone en seguro.

Esta veneración por el silencio y lo vacío se hará manifiesta cuando tras la Segunda Guerra Mundial MH volvió a aparecer en público a finales de 1949, con las conferencias de Bremen. Sólo en las cosas más simples creía ser capaz ahora de señalar la manera en que el mundo se reúne en una cosa de tal modo que ésta sea susceptible de convertirse en el lugar de lo sagrado. Si la jarra puede responder de una cosa tal, ello se debe precisamente a que –como han puesto de manifiesto Lao-Tsé y la mística- está ‘vacía’: a que comprende el mundo con su vaciedad y lo transforma, cuando se vacía en el vertido sacrificial.²⁶

¿Cuál es la semejanza entre la Ereignis y la *Physis*?

Parménides había pensado el ser como lo Uno, mientras que Platón insertaría con *El sofista* la nada en el ser. Esta recepción de lo negativo había significado la necesidad del despliegue de lo Uno en lo múltiple. Aristóteles pensó la unidad como analogía y articuló las diferentes maneras de decir el ser.

M.H. abandonó la orientación a la ‘analogía’, que busca la unidad dentro de la multiplicidad del ser en el curso sobre Aristóteles de 1931, pues no encuentra ya el significado rector en la *ousía* sino en la *enérgeia*, que si deja de ser captada como entelequia puede apuntar entonces, en cuanto ser-en-obra que tiene una aptitud propia (*dynamis*), a la Ereignis, y ser interpretada como resonancia de una temprana experiencia de la *physis*.

Al preguntarse M.H. por el modo en que *enérgeia* y *dynamis* sean significados del ser, a las que son pertinentes tiempo e historia, y no admiten la orientación a un ente supremo, estamos en presencia del juego de movimientos consistentes en asistir y desistir, en el que el tiempo es ese juego mismo.

No resulta extraño, en consecuencia, que en el pensar de MH se encuentren semejanzas entre la Ereignis, con su juego de revelaciones y retenciones, y la *Physis*, dado que el propio MH encuentra en la *Physis* originaria un significado en cuanto presencia que aparece y que, por consiguiente, esta ‘oculta’, hasta en su mismo aparecer, en el sentido heracliteano de que la ‘Naturaleza ama esconderse’.²⁷

Al llegar a esta parte del examen del acaecimiento propicio, se hace necesario traer

²⁶ Pöggeler Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, 397-8.

a la memoria que el pensar de MH lo condujo desde el ser que viene pensado primero desde la *ousía*, luego desde la *enérgeia*, y finalmente –como veremos en el capítulo siguiente- es retrotraído a la contingencia propia del acontecer histórico del lenguaje.

Algunos autores -como Félix Duque- opinan que el camino del pensar de MH llega a su final –si que es que puede decirse esto de un pensamiento que está siempre abierto- cuando dice que la *Ereignis* es percibida y sólo se puede hacer su experiencia en el *Mostrar del Decir*.

Sin embargo, esto no es así. Como veremos más adelante, en *Tiempo y ser*, de 1962, MH ya no concebirá la estructura de la *Ereignis* como un evento lingüístico, según el modelo de la relación del hombre con el lenguaje, sino más bien como el lugar en que ser y tiempo se determinan recíprocamente.

Como señaláramos al principio de este capítulo, el pensamiento de la *Ereignis* es crucial en el camino de MH. Ello explica que al final del Tercer Seminario de Le Thor, MH haga una fundamental precisión, no recogida en el protocolo, y accesible gracias a Jean Beaufret en *Chemin avec Heidegger. Cahiers d'Herne*:

‘Desde la Carta sobre el humanismo sigo diciendo *Sein*, pero pienso *Ereignis*’.²⁸

Esto tal vez explique que en el mismo seminario M.H. efectúe una distinción de tres fases de su camino: la pregunta por el sentido del ser, en el ámbito de *Ser y tiempo*; la pregunta por la verdad del ser mismo en cuanto historia del ser; y la ‘topología del ser’ como pregunta por el despejamiento o localización del ser.^{29 30 31}

²⁷ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*.

²⁸ Citado por Pöggeler, *ob. cit.*, p. 537.

²⁹ Heidegger Martín, *Identidad y diferencia*.

³⁰ Heidegger Martín, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*.

³¹ Heidegger Martín, *La proposición del fundamento*.

Capítulo Sexto. LA EREIGNIS COMO FUNDAMENTO ABISMÁTICO

En el capítulo anterior estudiamos que para experimentar el acaecimiento propicio se debe dar el 'salto' en un *abismo*, y que este salto salta fuera del hombre pensado como *animal rationale*, del ser tomado como constante asistir, y del Principio de Razón. Creemos que estas ideas deben ser explicadas un poco más, lo que haremos a continuación, a partir de la *Proposición del fundamento, e Identidad y diferencia*, ambos de 1957.

En relación con los versos de Angelus Silesius, y también con los de Goethe, MH efectúa una distinción entre fundamento como 'porqué' –el del principio de razón- y fundamento como 'porque' –el abismal.

El fundamento que responde a la pregunta, propia de la investigación: '¿por qué?', es el fundamento que en la metafísica pertenece al ser constante asistir como fundamento asentable y disponible, vinculado al principio de razón que enuncia: '*nada es sin fundamento*' o '*todo ente tiene un fundamento*'.

Frente a ese fundamento, MH alza el fundamento entendido como porque-morosidad, que es el fundamento abismático contra el que choca la pregunta por el porqué, el fundar y el querer profundizar y saberlo todo.

El ser experimentado a partir de la Ereignis funda todo lo demás, pero no tiene fundamento (*Grund*), sino que es abismo (*Abgrund*), en cuanto:

- Es fundamento al que le falta fundamento -vale decir no tiene fondo- ya que al ser justamente fundamento, no puede por su parte seguir teniendo fundamento;
- Y es abismo, en cuanto a él le pertenece la nada, y en virtud de pertenecerle la nada sobrepasa el ser asistido constante y carente de negación que funda todo asistido, que es a su vez fundamentado en lo más constante de lo asistido: el ente supremo.

El ser que es interpretado como constante asistido es un fundamento asentable y disponible. Por el contrario, el ser experimentado en la Ereignis es un fundamento abismático que es al mismo tiempo acaecimiento propicio, en cada caso abismático e indisponible del desocultar o fundar, y del ocultar o retirada de un fundamento asentable y disponible.

El ser como presencia es fundamento asentable porque permanece emplazado de forma segura como constante asistido, y fundamento disponible para el querer fundamentarlo todo.

El ser de la verdad del ser no puede permanecer como fundamento asentable porque es en cada caso un fundamento *abismático* que acaece propiciamente, y es fundamento *indisponible* del desocultar y del ocultar porque no depende del hombre, sino que es decreto del ser mismo.

Esto explica que MH diga que la era técnica, basada en el fundamento, queda rota en su centro. Bien puede la técnica producir y emplazar con seguridad variedad de entes. Lo que no puede empero disponer es el hecho de que ella misma sea un *sino* de la verdad del ser.

MH cita el verso de Angelus Silesius: *La rosa es porque y mientras es*. En otras palabras, ella es sin porqué, ella es con porque. Este porque-morosidad devalúa toda fundamentación y todo porqué, y da nombre al simple y llano proyacer sin porqué, como el de la rosa: aquello en donde todo yace y sobre lo que todo descansa. En el porque-morosidad MH oye el antiguo demorarse, el morar y perdurar, que en la era técnica viene a ser sinónimo de ‘pérdida de tiempo’.

El fundamento como sin porqué, porque-morosidad o demorarse, del que habla MH, abre una primera puerta a la pregunta por el sentido del ser, ya que el sentido o la verdad del ser puede ser experimentado en el juego abismático sin porqué, juego que se juega y se demora jugándolo y es, por ello, lo más elevado y profundo. Cuando el ser es pensado en la Ereignis como ese juego, es pensado como indeducible, como lo ya no fundamentable.

El ser pensado en su verdad es el ser en el que ‘nada’ acontece, y esto porque el acaecimiento no es mero atributo de algo, ni se deja explicar a partir de un ente que asiente firmemente y ponga algo a disposición, ni tampoco es él mismo propiamente sustantivable como el acaecimiento propicio. El sin porqué de la verdad del ser es eso: porque es.

Este porque-morosidad es un demorar, un tardar, una eclosión cuyo sentido es *temporalidad*, y cuyo carácter es *sino*. La intelección decisiva de MH –la Ereignis- lo conduce fuera del querer fundar. No se da ‘el’ ser del ente en total y, por ello, tampoco ‘la’ Diferencia, ni ‘la’ identidad.

En el pensamiento de la Ereignis ya la pregunta por la 'esencia' del ser es errónea, pues se debe a que parte del hecho de que nosotros tengamos un 'concepto' de ser, en el sentido de que podríamos concebir y abarcar 'al' ser, mientras que el ente se muestra en cada caso históricamente a la luz de su ser.

Por este motivo, el pensar que habla 'del' ser, de 'la' Diferencia' o 'del' fundamento, lo hace como si ser, Diferencia o fundamento no fueran siquiera rozados por la temporalidad. De la misma manera se equivoca el pensar que emplaza aún en el ser la pregunta por la *esencia*, en la medida en que no se ve libre aún de la presuposición de que la esencia sea omnímodo asistir *constante*.³²

A partir del porque-morosidad, pensado desde la Ereignis, no podemos ya comprender el ser como una cosa explicable o que pudiera ser explicado como un algo subsistente. El ser de la verdad del ser no es nada subsistente, sino que se da, en cada caso, de forma abismática e indisponible, como acaecimiento propicio, en el juego de ocultar del desocultar conforme a destino, y por ello, no es sustantivable.

³² Heidegger, *La proposición del fundamento*.

Capítulo Séptimo. EREIGNIS Y LENGUAJE

En *¿Qué significa pensar?*, de 1951-52, y en *De camino al habla*, de 1959, MH deja constancia de las relaciones que se dan entre lenguaje y Ereignis. Como vimos en el capítulo anterior, algunos estudiosos de su obra estiman que el pensar de MH llega a su final cuando es retrotraído a la contingencia propia del acontecer histórico del lenguaje. Sea esto efectivo o no, lo concreto es que el lenguaje asume una importancia capital en el pensamiento del último MH, según examinaremos a continuación.

Acorde a lo analizado más arriba, el hombre y el ser se necesitan dialécticamente, pero no es el hombre en su totalidad la estación del instante de la coapropiación, sino la esencia del hombre, que según MH es el 'pensar'; sin embargo, a partir de los textos citados, MH ya no dirá que la sede del desocultamiento es el pensar, sino el lenguaje.

Este enfoque no es otra *Kehre* de MH, sino que un retorno al momento esencial más antiguo del lenguaje, pero pronto sumido en el olvido: el lenguaje como logos, que ha permanecido impensado en el pensar occidental, momento en que eran equiparados de algún modo 'lenguaje' y 'razón': ser un animal racional significaba en gran parte ser 'un ente capaz de hablar' y, al hablar, reflejar el universo, con lo cual el universo podía hablar, por así decirlo, de sí mismo a través del hombre. El lenguaje era o un momento del logos o era el logos mismo.

Ya al inicio de su camino MH se formula la pregunta acerca del modo en que ser y lenguaje se copertenenen, y de cómo la lógica y el lenguaje sean necesarios para que el

ens pueda ser un *verum*.

En trabajos tan tempranos como la recensión de 1912, *Nuevas investigaciones sobre lógica*, pero más específicamente en *Ser y tiempo*, MH dirá que la lógica tradicional tiene su fundamento en una ontología de lo presente, la del ser como presencia, en cuanto no admite como lógicamente pensable sino aquello que en los objetos puede seguir siendo llevado ante el pensar, es decir, lo constante, y por ello mismo, no logra pensar al tiempo y a la historia acontecida del ser mismo, que pertenecen a la verdad del ser como desocultamiento.

Del mismo modo, la fenomenología hermenéutica de MH hace la exégesis de un ente –el Dasein- cuyo ser cambia en la exégesis misma y que, de este modo, capta su ser o esencia como un poder-ser, temporal o históricamente acontecido. De ahí la necesidad de hallar un lenguaje que permita hacer la exégesis del Dasein, vale decir, en la que entren temporalidad e historicidad.

Por ello MH propulsa en *Ser y tiempo* un nuevo planteamiento para la problemática de la lógica y el lenguaje, al entender ambos a partir del habla como articulación del ser-en-el-mundo del Dasein, que se encuentra siempre en-una-situación-dada y que, por ende, es un habla que acontece históricamente y es del orden del tiempo; así se convierte el lenguaje en articulación del mundo que habita el Dasein.

Digamos, a su vez, que la hermenéutica de la facticidad de MH no trabaja con ‘categorías’, que son determinaciones quiditativas de lo presente, sino con existenciales, que son determinaciones del Dasein, al que no hay que captar nunca como un *quid*, sino que hay que pensar como un ‘quién’, y para ello se requiere de un nuevo lenguaje que pueda dar cuenta de este ‘quién’.

MH exige también que la gramática, que busca su fundamento en la lógica del enunciado y, por ello, en la ontología de lo presente, sea puesta sobre nuevos fundamentos. En suma, lo que busca es un lenguaje que posibilite corresponder al desocultamiento como acontecer conforme a destino, un lenguaje en el que el pensar sea capaz de corresponder a este desocultamiento.

La tarea de la búsqueda de un nuevo lenguaje se tiene que atener tanto a la asistencia como a la ausencia del ser, tarea en que hay un proceder de la acción de salir de lo oculto, ya acontecida, y un hospedarse en lo oculto, pero no para dar por definitivamente de lado a la ocultación, sino para cobijarla como aquello que una y otra vez alberga la acción de salir de lo oculto en su inagotabilidad.

Es por esto por lo que el pensar de la verdad del ser alcanza su rasgo fundamental en aquel callar, que deja que la ocultación sea propiamente ocultación. El Decir –que es para MH tanto un ‘hablar’ como un ‘callar’- es un habla que restituye a la ocultación la salida de lo oculto. Es un guardar silencio de la ocultación como misterio que alberga a todas las cosas y las pone sobre seguro. Así, el lenguaje del pensar de la verdad del ser viene a ser la guarda o custodia del silencio.

Como vimos, MH piensa el hablar, junto con el callar, como Decir y a éste, según el sentido originario de la palabra, como ‘mostrar, dejar que aparezca, se vea y oiga algo’. Pero MH no pretende suministrar un fundamento óptico del lenguaje, sino que pregunta

por lo que se 'agite' en el mostrar. Lo hallado por MH como agitador del Decir y mostrar es el hecho de que algo 'sea propio'. Este 'ser propio' de algo es llevar y portar a sí mismo a todo lo que es, 'es' en su aportación acaecer de forma propicia, vale decir, con su presencia y con su ausencia, y pertenecer así al acaecimiento propicio.

Por este motivo, el Decir del hombre, pensado desde la Ereignis, es un dejarse decir: no es el hombre el que habla, sino el lenguaje, más éste lo hace sólo en cuanto que a él le hace falta el hombre. El hombre no es, con propiedad, quien ejecuta el camino hacia el lenguaje, este camino descansa, más bien, en ese movimiento en el que el lenguaje viene a la palabra que suena en el hablar del hombre.

En MH el lenguaje aparece primero bajo la forma del habla (*Rede*) como uno de los modos en que se manifiesta la degradación o inautenticidad del Dasein.

Frente a este modo inauténtico, la autenticidad parece consistir no en el habla, ni siquiera en ningún lenguaje, sino en el silencio, en el llamado de la conciencia. Pero este modo existencial de considerar el lenguaje se transforma en MH en un modo propiamente ontológico cuando el lenguaje es visto como el hablar mismo del ser. El lenguaje como 'poetizar primero' es el modo como puede efectuarse 'la irrupción del ser', de tal suerte que el lenguaje puede entonces convertirse en 'un modo verbal del ser'.

MH no busca explicar el lenguaje a partir de otra cosa, aunque no sea más porque esa otra cosa está también lingüísticamente mediada, sino, más bien, 'llevar a lenguaje el lenguaje en cuanto lenguaje'.

El imperar de la técnica en el mundo moderno ha venido a desgarrar el lenguaje, transformándolo en 'información' que informa sobre lo ente y lo emplaza como lo puesto a disposición para el desocultamiento provocador. De ahí el llamado de MH: se debe volver a partir del hablar como Dios, en el que el lenguaje se muestra como dicho, leyenda o dechado (modelo que debe imitarse), que deja aparecer y desaparecer a lo asistente y a lo ausente.

El esfuerzo por recuperar la esencia del lenguaje es experimentado por MH como un intento por dejar ser propiamente al lenguaje, en el sentido de dicho o leyenda, por lo tanto, en cuanto modo del acaecer propicio, que no llega al hablar del hombre sino cuando este hablar es capaz de guardar silencio de la esencia del lenguaje, es decir, no cuando enuncia algo sobre el lenguaje igual que lo haría respecto de una cosa que estuviera presente, sino cuando experimenta a partir del lenguaje la esencia de éste como una esencia que se compromete en su hablar históricamente acontecido. Este llamado a guardar silencio de la esencia del lenguaje se explica, además, en cuanto no podemos dirigir nuestra vista para buscar la esencia del lenguaje porque él nos tiene en vista y somos propios de él, y toda nuestra mirada está mediada por él.

El hombre es él mismo a partir de su compromiso con la Ereignis en el dicho o leyenda que acaece de forma propicia, o sea, a partir de la verdad como desocultamiento, al corresponder al compromiso con el dechado mediante aquello que le es propio.

Al corresponder el hombre a la palabra de la exhortación del dicho o leyenda lleva la insonora leyenda a la sonoridad de la palabra. Su hablar descansa en la audición de la

leyenda, a la que el hombre puede prestar oídos sólo porque él, junto con su esencia, pertenece a aquella.

De acuerdo a MH cuando el lenguaje accede a la palabra como dicho o leyenda, es experimentado entonces como ‘casa del ser’: *‘Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre’*.³³

El ser deja al ente ser en cuanto ente: él es lo libre de un despejamiento que, como asistir y estar ausente al mismo tiempo, libera una y otra vez lo ente en lo propio de su esencia.

En cuanto dicho o leyenda el lenguaje inserta lo libre de aquel despejamiento en el que debe ingresar todo asistir y todo desistir en su mostrarse y en su decirse. El lenguaje es, así, el cobijo al que asistencia y ausencia están confiados; el lenguaje coliga y reúne el acontecer del desocultamiento. Este desocultamiento que otorga en verdad el ser a través del velo de la nada y, por ello, lo otorga de manera indisponible es, pensado en su acción de dar ajuste a un ensamblaje, el mundo. Así, en cuanto dicho o leyenda que da a mostrar el lenguaje es la ‘casa’ en la que el ente puede hallar su esencia, sin que el ser se vea invertido en la rígida constancia de un mero asistir.

En cuanto casa del ser, el lenguaje reúne el acaecer del desocultamiento. Como dicho o leyenda que guarda el mostrar cada cosa en lo que tiene de propio, el lenguaje es ofrenda de mundo: una ofrenda que con su Decir vela al ente. El lenguaje es el mostrar que alberga cada cosa en su esencia en el ‘son de la calma’, y espacia y mantiene separadas las cuatro comarcas del mundo: los divinos y los mortales, la tierra y el cielo en su recíproco enfrentamiento.

En la palabra insonora irrumpe ese movimiento del juego del mundo como ensamblaje del desocultamiento: el insonoro acaecer propicio que calladamente calma todas las cosas en lo propio de ellas, y deja así que el mundo haga eclosión.

Cuando los dioses llaman a la tierra y a esta llamada le hace eco un mundo y, de este modo, la llamada abre su sonar en el hombre, entonces es el lenguaje –en cuanto históricamente acontecido- palabra que funda la historia acontecida.

Nuestros análisis nos indicaron más arriba que los entes son en la medida en que se sitúan en el proyecto que es el Dasein mismo. El proyecto está condicionado por esa precomprensión del ser que se da, ante todo, en el pensamiento. Esta precomprensión se concreta de hecho en el lenguaje, en un mundo de palabras y de reglas gramaticales y sintácticas. El proyecto dentro del cual las cosas cobran ser es pues un hecho lingüístico, dado que donde no hay lenguaje, no hay pensamiento ni apertura del ente, en razón que el lenguaje, al nombrar al ente, por primera vez lo hace llegar a la palabra y a la aparición.

El lenguaje es algo de que disponemos, nos es entregado en cuanto lo hablamos, pero que, a su vez, se apropia de nosotros en cuanto, con sus estructuras, delimita desde el comienzo el campo de nuestra posible experiencia del mundo.

De este modo, la Ereignis viene a ser –a partir de los escritos sobre el habla- un evento lingüístico que se da en la unidad de llamado y respuesta, pues acontece en

³³ Heidegger Martín, *Carta sobre el humanismo*, p. 295.

primer lugar y fundamentalmente en el lenguaje. A la luz del carácter lingüístico que corresponde a la apertura de la verdad, la Ereignis se manifiesta como unidad de llamado y respuesta. Esta copertenencia de llamada y escucha constituye la forma como se da el acaecimiento propicio.

Al salir el pensamiento de MH de la metafísica coloca el lenguaje en el centro de su atención. Ya no es el lenguaje, como ocurre en la metafísica, un instrumento para comunicar o manipular el ente ya abierto en la simple presencia, sino como lo 'procura el ser' o 'hace-propio' a la cosa.

Recordemos que el ser viene pensado por MH primero desde la apertura del Dasein, luego desde sus destinaciones epocales, a continuación desde la Ereignis, y finalmente es retrotraído a la contingencia propia del acontecer histórico del lenguaje, en la vinculación de Ereignis y lenguaje.

El ser desoculta lo ente únicamente sobre la base de un ocultamiento persistente. El salir o persistir en lo oculto –en el escrito sobre el habla- se da en el Mostrar o guardar silencio del lenguaje, que al nombrar desoculta el ser del ente, y al callar, lo mantiene oculto.

La Ereignis es ahora un evento lingüístico en el que la verdad del ser se esencia como acaecimiento propicio en el que el ser de lo ente y el pensar como apertura a este ser se transfieren mutuamente, y en cada caso de un modo históricamente acontecido, sus caracteres propios, en el acto de Decir, pues sólo en el lenguaje las cosas se nos pueden manifestar y sólo en el modo en que el lenguaje las hace aparecer. (Aquí la figura del pasaje bidireccional ya no se da entre ser y pensar, sino entre ser y lenguaje).

MH en *De camino al habla* dirá, finalmente, que la Ereignis no se puede representar ni como evento ni como suceso, pues es un evento lingüístico del sólo que solo se puede hacer su experiencia en el Mostrar del Decir, dado que no hay otra cosa a la cual aun pudiera remitirse, o desde la cual pudiera ser incluso explicada:

'El advenimiento apropiador percibido en el Mostrar del Decir, no se deja representar ni como evento ni como suceso sino que sólo se puede hacer su experiencia en el Mostrar del Decir, entendido como lo que consiente. No hay otra cosa a la cual aun pudiera remitirse el advenimiento apropiador, o desde la cual pudiera incluso ser explicado...El advenimiento apropiador es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada. Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador, sólo lo podemos nombrar diciendo: Él –el advenimiento apropiador-hace propio (Es-das Ereignis-eignet)'.³⁴

Para concluir digamos que en la obra tardía de MH ciertamente hay una ruptura con la lógica, la cientificidad y con el lenguaje tradicional. Ello conduce necesariamente a una independización del lenguaje, que se preocupa de sí mismo y se convierte así en arte, o bien se presenta como revelación del ser y así se hace la casa del ser.

Digamos, finalmente, que Jaspers se mantuvo escéptico frente a la filosofía de

³⁴ Heidegger Martin, *De camino al habla*, p. 13.

lenguaje de MH. Para Jaspers el lenguaje no es la casa del ser, porque el ser, no tiene cabida en ningún recipiente, por muy espacioso que sea el recipiente del lenguaje.

Capítulo Octavo. LA COPERTENENCIA DE EREIGNIS, SER Y TIEMPO

En los capítulos anteriores examinamos el concepto de la Ereignis, y luego el período en que MH concibe la estructura de la Ereignis como un evento lingüístico, según el modelo de la relación del hombre con el lenguaje. Con posterioridad, MH concebirá la Ereignis como el lugar en que ser y tiempo se determinan recíprocamente, en que se coapropian. Este será el estudio del presente capítulo.

En *Tiempo y ser*³⁵, de 1962, y en el seminario sobre esta obra³⁶, MH señala que intentará pensar el sentido del ser *en sí mismo*, vale decir, sin consideración a lo ente, lo que implica un pensar que va más allá de la diferencia ontológica.

Recordemos que en la diferencia ontológica ninguno tiene sentido sin el otro, pues en ella lo óntico y lo ontológico se definen y se dan recíprocamente: no hay ente sin ser, ni ser sin ente: sin los entes el ser sería una formulación vacía; sin el ser los entes carecerían de entidad.

Pensar el ser en sí mismo, sin consideración a lo ente, y la temporalidad como el posible sentido del ser, implica romper con las imposiciones de la lógica y de la gramática, pues el lenguaje tradicional –según señala MH– con sus proposiciones

³⁵ Heidegger Martin, *Tiempo y ser*, en adelante TyS.

³⁶ Martín Heidegger, *Protocolo de un seminario sobre la conferencia 'tiempo y ser'*.

formales debe ser violentado, por la necesidad de ‘las cosas mismas’ –Ereignis, ser y tiempo y sus recíprocas determinaciones- que se deben expresar en proposiciones sin sujeto, como veremos más adelante.

En el origen del pensar metafísico occidental se quiso decir lo mismo con asistir o estar presente, desde donde habla el modo verbal presente, que con el pasado y el futuro constituyen la característica del tiempo. El ser es así determinado desde el presente, como presencia en el tiempo.

Pero, ¿está el ser al igual que un ente cualquiera en el tiempo? ¿Es, en general, el ser? He aquí las preguntas que se plantea MH al inicio de *Tiempo y ser*.

Si el ser es o fuera un ente, lo encontraríamos entre los demás entes. Sin embargo, el ser no es ninguna cosa real y concreta y, por ende, no es en el tiempo. Pero –recordemos- el ser en cuanto estar presente, está determinado por el tiempo, por lo temporal.

El tiempo transcurre, pasa, y mientras pasa constantemente, *permanece* como tiempo. El permanecer implica no desaparecer, por tanto, *estar presente*. De este modo, el tiempo resulta determinado por un ser. ¿Cómo, entonces, el ser puede estar determinado por el tiempo, si el tiempo está determinado por un ser?

Desde el transcurrir del tiempo habla el ser y, sin embargo, el tiempo no es ningún ente, de aquí que:

a) El ser no es ningún ente y, por ende, nada temporal, más empero está determinado como presencia por el tiempo;

b) El tiempo no es ningún ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser el mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

Ser y tiempo, de este modo, se determinan recíprocamente, pero sin que aquel se deje apelar como algo temporal, ni éste se deje apelar como ente.

¿Cómo resolver estos enunciados contradictorios? –se pregunta MH

Cosa viene del latín *causa*, en el sentido de juicio, litigio, de aquí que MH diga:

Ser: una cosa, asunto o cuestión, pero nada ente.

Tiempo: una cosa, asunto o cuestión, pero nada temporal.

Del ente decimos ‘es’, pero del ser y del tiempo no podemos decir ‘es’ porque los convertiríamos en ente; de ahí que debamos decir: ‘se da el ser’ y ‘se da el tiempo’. En vez de ‘es’ decimos ‘se da’.

¿Qué es lo mentado por el ser y por el tiempo, ‘que se dan’? Mirando hacia delante nos encontramos con el ‘Se’ o ‘Ello’, que da ser y tiempo.

Este *dar* -donación de sí-, como relación interna que es entre ser y tiempo, los mantiene en su recíproca pertenencia y los dispensa como don.

Regresemos a lo dicho más arriba: ser quiere decir estar presente. Este estar presente se muestra como un ‘dejar-estar-presente’, en la medida en que por él es dejado el estar presente. Así podemos comprender lo que tiene de propio semejante ‘estar’, que es ‘sacar de lo oculto’. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo

abierto. En el desocultar mismo entra un juego un dar, ese dar que, en el **dejar** -estar presente, da dicho estar presente, vale decir, el ser.

De aquí surge la íntima relación entre 'desocultar' y 'dar'.

La búsqueda que lleva a cabo MH exige hacer caso omiso del ser conocido por la metafísica exclusivamente desde y para lo ente, como fundamento suyo, para poner la atención en el 'dar' que entra ocultamente en juego en el desocultar.

En tanto que don -la donación de este Se da- el ser pertenece al dar. El ser como simple presencia (*vorhandenheit*), se transfigura de este modo en don. Como dejar-estar-presente pertenece al desocultar, que como don queda retenido en el dar.

El ser no **es** . El ser Se da como el desocultar del estar presente. Queda el paso de mostrar el 'Se' (del Se da).

El estar presente ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de la historia. Se muestra como el Uno, la recolección que salvaguarda todo, la Idea, enérgeia, substantia, actualitas, perceptio, mónada, como objetividad, legalidad o positividad legal de la voluntad de razón, de amor, de espíritu absoluto, de poder, como voluntad de querer en el eterno retorno de lo semejante.

Lo historiográficamente constatable se deja hallar dentro de la historia. La plenitud de las transformaciones del ser constituye la historia del ser. Pero el ser no tiene historia. Lo histórico de la historia del ser se determina por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir, de acuerdo con lo dicho más arriba, por la manera como Se da el ser.

Parménides dice en el alba del desocultamiento del ser: '*Es, pues, el ser*'. Todo aquello de lo que digamos que sea, es de acuerdo con esto representado como algo ente.

Pero el ser no es nada ente. El 'es' no puede representar como algo ente al ser, al que nombra. El 'es' de los griegos nosotros lo podemos transcribir por 'puede'. En todo caso continúa siendo el sentido de este 'poder', antaño y posteriormente, tan impensado como el 'Se' o 'Ello' que puede dar ser. Poder ser quiere decir dispensar y dar ser. En el es se oculta o alberga el Se da.

Al comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el 'Se da' como tal. El ser se retira a favor del don, que Se da, el cual don será en adelante exclusivamente pensado como ser por referencia a lo ente.

A este dar que se limita a dar su don, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a ese tal dar llama MH el **destinar** .

Conforme a ello, es el ser, que se da, lo *destinado*. De esta manera destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde el acontecer al que se considera indeterminado. De este modo, historia del ser quiere decir: destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen, retienen o contienen en la manifestación de sí mismos.

Abstenerse, contenerse, se dice en griego '*epoche*'. De ahí el discurso acerca de 'épocas' del destino del ser. Época no es una división arbitraria del acontecer, sino el

rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don que se destina, es decir, en la historia acontecida, del ser por referencia a la fundamentación lo ente.

Esta destinación epocal del ser ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo ‘destinal’ en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas. Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación inicial del ser como presencia es de distinta manera y más encubierta.

El desmantelamiento de estos encubrimientos desvela al pensar el destino-del-ser sólo como historia y ésta como acontecer.

Los textos en los que el ser ‘se pone por obra’, no son doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuesta a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el ‘Se da el ser’.

En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones es desocultado al pensar. En cada época del destino-del-ser queda atado al pensar.

Pero ¿cómo hay que pensar el ‘Se’, el ‘Ello’, que da el ser?

La conjunción de ‘tiempo y ser’ señalaba que el ser como constante asistencia, como presencia, acusaba la impronta de un rasgo temporal: el presente. Esto da pie para conjeturar que el Se o Ello que da ser, pudiera dejarse hallar también en el tiempo.

Aristóteles decía que lo que **es** del tiempo, es decir, lo que está presente del tiempo, es el ahora de cada instante. Pasado y futuro son un algo no ente, que no es una pura nada, sino más bien algo que está presente, pero al que algo falta, lo que es nombrado mediante el ‘ya no’-ahora y el ‘todavía no’-ahora. Kant decía que el tiempo así representado ‘Tiene una sola dimensión’ (*Crítica de la razón pura*).

MH dice: Se da el tiempo. Se dijo en la filosofía: el ser como presencia.

Pero el presente en el sentido de presencia es distinto del presente en el sentido del ahora, en modo alguno se deja determinar el presente como presencia desde el presente como ahora. Más bien parece posible a la inversa. Si tal fuese el caso, al presente como presencia tendría que llamarse el tiempo auténtico o propiamente dicho, a pesar que no tenga en sí nada del tiempo de la sucesión-de-ahoras.

Reitera MH: el presente en el sentido de presencia: por ésta es determinado el ser como estar presente y dejar estar presente, es decir, como desocultamiento. ¿En qué cosa pensamos cuando decimos asistir o estar presente?

El **sistere** del asistir, el estar del estar presente, quiere decir *permanecer*. Pero el permanecer lo tomamos como un mero durar y al durar, tomando como hilo conductor la representación habitual del tiempo, como un trecho temporal de un ahora a otro que le sigue.

El discurso del estar-presente, del a-sistir, demanda, sin embargo, que percibamos en el permanecer como per-manecer el aguardar y seguir aguardando.

El hombre, a quien atañe o importa la presencia, el que desde tal **atingencia**, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente, es el receptor del don

desde el que 'Se da presencia'.

Al hombre le afecta y atañe siempre el estar presente de un algo que está en cada caso presente, pero con harta frecuencia también le atañe también el estar ausente. Y esta ausencia, lo ya-no-presente o por ad-venir, está inmediatamente presente en su estar ausente. El pasado y el futuro están *presentes* a su propia manera, que no coincide con el estar presente del presente inmediato. De acuerdo con esto, no todo estar presente es necesariamente tiempo presente, en el que también se extiende el estar presente.

Esta regalía o extensión del estar presente que entra en juego en el presente, pasado y futuro nos alcanza porque es en sí un extender. Advenir como todavía no presente, extiende y aporta lo ya no presente, el pasado, y éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente el presente. 'Simultáneamente' mienta al recíproco extenderse, la propia unidad ex-tática de futuro, pasado y presente, que tiene un carácter temporal.

La unidad ex-tático temporal de la temporalidad ofrenda el estar-presente en ellos ofrendado. Con la palabra 'tiempo' no mentamos ya la secuencia de la sucesión de los ahora; con esto el espacio-tiempo tampoco significa sólo la distancia entre dos 'ahora' puntuales del tiempo calculado, como cuando decimos: esto sucedió hace diez años.

Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto, que se da en el recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente. Este ofrendarse es él mismo preespacial; sólo por ello puede espaciar, dar espacio.

Esta atingencia y aportación, el estar presente de lo abierto del espacio-tiempo, no lo podemos adjudicar a una de las tres dimensiones del tiempo, a saber, la que tenemos más cerca, el presente. La unidad de las tres dimensiones del tiempo descansa en el juego de cada una con cada una de las otras, y constituye la cuarta dimensión del tiempo, que es *tetradimensional*, y que es la primera según la cosa: a saber, la regalía que todo lo determina.

El tiempo no es. Se da el tiempo –reitera MH.

MH denomina al dar que Se Da el tiempo auténtico, la '*regalía-esclarecedora-ocultadora*'. En la medida que la regalía es un dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar.

En la filosofía se señalaba que el tiempo no puede darse sin el alma, la conciencia o el espíritu. El tiempo no se da sin el hombre. ¿Es el hombre el donante del tiempo o su receptor? ¿Y si es esto último, cómo recibe el hombre el tiempo? ¿Es el hombre primero hombre, para tomar luego contacto con el tiempo y asumir la relación a éste?

El tiempo auténtico alcanza ya y de tal manera al hombre en cuanto tal, que éste solo puede ser tal en la medida en que está al interior de la triple regalía que lo determina. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. Aquí no se da ningún producir. Se da sólo el 'dar'.

MH indica: Se da el tiempo, Se da el ser.

El dar en el 'Se da el ser' se mostró como destinar y como destino de presencia en

sus transformaciones epocales.

El dar en el ‘Se da el tiempo’ se muestra como región de la regalía del esclarecimiento de un múltiple estar presente, de la región tetradimensional del tiempo.

Así el tiempo auténtico aparece como el Se o Ello al que nombramos al decir: Se da el ser. El destino en que se da el ser reposa en la regalía del tiempo. ¿El tiempo es el Se o Ello que da ser? En modo alguno -dice MH- porque el tiempo es él mismo el don de un ‘Se da’ cuyo dar preserva la región en la que es tendida la presencia.

Gramaticalmente hablando la proposición ‘Se da el ser’, ‘Se da el tiempo’ es impersonal o sin sujeto, como en ‘llueve’ o ‘hace frío’. De acuerdo a la gramática lo que es adjudicado al sujeto como predicado, se muestra como lo que está ya co-presente con lo que está presente: el accidente, nota, cualidad o predicado: ‘el estadio está lleno’.

En el ‘Se’ del ‘Se da el ser’ habla un estar presente de algo que está presente, por tanto en cierto modo un ser. Entonces la proposición ‘Se da el ser’ se podría decir ‘El ser da el ser’. Con ello volvemos a caer en las dificultades del comienzo: el ser es. De ahí que MH abandone el intento de que el ‘Se’ o ‘Ello’ se determine por sí mismo. El ‘Se’ nombra, en la interpretación de momento disponible, un estar presente del estar ausente.

Teniendo en cuenta que en el decir ‘Se da el ser’, ‘Se da el tiempo’, no se trata de enunciados sobre el ente, mientras que la estructura proposicional está referida a la relación sujeto-predicado, puede que, contra toda apariencia, no constituyan *enunciados*, siempre que pensemos al ‘Se’ desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora. Ambos se pertenecen, pero aquel, el destino, reposa en ésta, la regalía temporal.

Lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de su propio, esto es, en su recíproca copertenencia, Heidegger lo llama el **acaecimiento propicio** (*das Ereignis*). De acuerdo con esto, el Se, el Ello que da en ‘Se da el ser’, ‘Se da el tiempo’, se acredita como el acaecimiento. Pero ¿qué es el acaecimiento?

Al formular esta pregunta inquirimos por el ser del acaecimiento, pero si resulta que el ser mismo se muestra como lo que pertenece al acaecimiento y recibe de él su determinación de presencia, entonces la pregunta nos retrotrae a aquello que reclama ante todo su determinación: el ser desde el tiempo. Como podemos ver, todo se ha confundido nuevamente.

Al escrutar con la mirada los mutuamente trabados modos del dar, el destinar y el extender, descubrimos que el destinar del ser reposa en la esclarecedora-ocultante regalía del múltiple estar presente en la región del espacio-tiempo. Pero la extensión de la regalía reposa, a una con el destinar, en el acaecer como apropiar. Es decir, lo peculiar del acaecimiento determina también el sentido de aquello que es denominado el reposar.

‘Ser como el acaecimiento’. Antaño pensó la filosofía al ser, desde el ente, como Idea, enérgeia, actualitas, ousía, voluntad y ahora –cabría pensar- como ‘acaecimiento’, lo que implicaría una interpretación declinada del ser, que si resulta legítima, representa una continuación de la metafísica.

Sin embargo, el ‘como’ significa en este caso: acaecimiento como una especie del ser, subordinada al ser, que constituye el establecido concepto conductor, pero MH dice

que se trata de otra cosa.

Si pensamos ser en el sentido de estar presente y dejar estar presente, que se da en el destino, el cual reposa en la esclarecedora-ocultadora regalía del tiempo auténtico, entonces el ser pertenece al acaecer como *apropiar*. Desde éste reciben su determinación el dar y su don. Entonces sería el ser una especie de acaecimiento y no el acaecimiento una especie de ser.

Mediante el escrutinio del tiempo auténtico en lo que tiene de propio –el acaecimiento como apropiación- ha resultado procedente pensar el ser sin referencia a la relación del ser a lo ente.

Sin embargo –advierte MH- la huída a semejante inversión sería demasiado fácil. El acaecimiento entendido como *acaecimiento apropiador* no es el concepto abarcante superior, bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo.

En el tiempo auténtico y su espacio-tiempo se muestra el ofrendar del pasado, y por tanto de la yo-no-presente, la recusación de éste. En el ofrendar del futuro, y por tanto de la aún no-no-presente, se muestra la reserva de éste. Recusación y retención acusan el mismo rasgo que el contenerse en el destinar: el retirar-se.

El destinar en el destino del ser es como un dar, en que lo destinante mismo se retiene y retira en el retenerse del desocultamiento.

El destino del ser reposa en la regalía del tiempo y éste con aquel en el acaecimiento apropiador: el acaecimiento apropiador se expropia, en el mencionado sentido, de sí mismo. A la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación. Pero ella no se abandona en el acaecimiento apropiador, sino que preserva su propiedad.

El hombre alcanza lo distintivo del ser del hombre al aceptar la atingencia del estar presente que reposa en el estar instalado en el interior de la región de la regalía, por cuya virtud nos alcanza el tiempo auténtico en sus cuatro dimensiones.

Por esto el intento abordado en *Ser y tiempo* de reducir la espacialidad del Dasein a la temporalidad ya no se deja mantener, señala MH. Sólo mediante el escrutinio del tiempo auténtico en lo que tiene de propio –desde el acaecimiento como apropiación- resulta procedente pensar el ser sin referencia a la relación del ser a lo ente.

Capítulo Noveno. EREIGNIS COMO EL SE O ELLO QUE DA

El pensamiento de MH que hemos analizado en el capítulo anterior, la recíproca pertenencia de Ereignis, ser y tiempo, no es un pensamiento claro. Tanto es así, que el propio MH, consciente de lo difícil que es pensar el concepto de la Ereignis y determinar sus vinculaciones recíprocas con el ser y con el tiempo, expresa en la parte final del texto sobre el habla:

'Hoy cuando lo apenas pensando o lo pensado a medias está propulsado de inmediato en una forma cualquiera de publicación, a muchos puede parecerles increíble el hecho de que el autor emplee en sus manuscritos desde hace veinticinco años la palabra Ereignis para la cuestión aquí pensada. Esta cuestión, aunque en sí misma sencilla, sigue, por ahora, como algo difícil de pensar porque el pensamiento debe comenzar por perder la costumbre de caer en la opinión de que aquí se piensa el 'ser' como advenimiento apropiador. Pero el advenimiento apropiador es algo esencialmente distinto porque es más rico que toda determinación metafísica del ser. En cambio, el ser, en cuanto a la procedencia de su esencia, se deja pensar a partir del advenimiento apropiador.'³⁷

El esfuerzo realizado por MH en *Tiempo y ser* consiste en tratar de pensar el ser en sí mismo, sin referencia a una fundamentación de lo ente, y por ello, pensar más allá de la diferencia ontológica y fuera de las imposiciones de la lógica y de la gramática, por lo

³⁷ Martín Heidegger, *De camino al habla*, p. 20.

propio del ser, y por lo propio del tiempo.

Una de las primeras preguntas que se hace MH en esta obra es: ¿cómo puede el ser estar determinado por el tiempo, si el tiempo está determinado por el ser?

Esta pregunta surge de la comprobación de que el tiempo mientras pasa constantemente, permanece como tiempo; y permanecer quiere decir no desaparecer y, por tanto, estar presente. De este modo resulta el tiempo determinado por un ser, pues desde la constancia del pasar del tiempo, habla el ser.

[Nos llevaría demasiado lejos entrar a analizar en detalle el párrafo anterior, pero digamos que para estar de acuerdo con la afirmación de MH de que el tiempo por el hecho de estar presente resulta determinado por ‘un ser’, debemos entender aquí a ‘ser’ como homónimo de ‘existencia’, o ‘presencia’, lo que coincide con la interpretación del ser de la metafísica tradicional, y está en las antípodas de la interpretación del ser como Ereignis que realiza MH en esta misma obra, *Tiempo y ser*].

Pero –como hemos visto- el ser no es nada ente, y por tanto nada temporal, más es, empero, determinado como presencia por el tiempo; y el tiempo, a su vez, no es nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

Ser y tiempo se determinan, así –indica MH- recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél –el ser- se deja apelar como algo temporal ni éste –el tiempo- se deja apelar como ente. Al cavilar sobre todo esto –dice MH- ‘nos sorprendemos vagando erráticamente entre enunciados contradictorios’.

De lo ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa ‘ser’, y en lo que respecta a la cosa ‘tiempo’ no decimos el ser es y el tiempo es –pues no son nada ente-, sino se da el ser y se da el tiempo.

Al mostrarse que *ni* el ser *ni* el tiempo *son*, queda –según MH- franco el tránsito al *Se da*, el término clave de *Tiempo y ser*.

El *Se da* es primero dilucidado por MH con referencia al *Dar*, y luego por referencia al *Se* o *Ello*, que da.

El *Se* o *Ello* que da es interpretado por MH como el acaecimiento propicio. Dicho de modo sucinto, partiendo de *Ser y tiempo* y pasando por lo propio de *Tiempo y ser*, esta obra arriba al *Ser* o *Ello* que da, y de éste al acaecimiento apropiador.

En otras palabras, la conferencia de 1962 repite el movimiento y el camino del pensar de MH desde *Ser y tiempo* al posterior decir el acaecimiento apropiador.

Recordemos que *Ser y tiempo* es el intento de una interpretación del ser sobre el horizonte trascendental del tiempo, trascendental no el sentido de la objetividad de un objeto de la experiencia en tanto que constituido en la conciencia, sino en tanto ámbito de proyecto, divisado desde el esclarecimiento del Dasein para la determinación del ser, del estar presente como tal.

El hasta ahora impensado sentido del tiempo que yace en el ser como estar presente es retrotraído en *Tiempo y ser* a una relación más originaria, en el sentido de un retroceso, de un paso atrás, que constituye el estilo de moverse de la totalidad del pensar

de MH, que viene a encajar con la circunstancia de que el acaecimiento propicio, cabalmente considerado como tal, y no sólo como destinar, sea la retirada.

Por su parte, el paso atrás retrocede ante, cobra distancia respecto de lo que ha de advenir. Es un alejamiento, la libre donación del acercarse de lo que hay que pensar. El hacia dónde del paso atrás no se deja establecer fijamente, sólo se deja determinar en la consumación del paso atrás, pero esto quiere decir: responder desde y entregarse a lo que viene a aparecer en el paso atrás.

Lo expresado en el párrafo precedente nos conduce a otras dificultades. Con referencia a la indeterminación del 'adónde' del paso atrás, se muestra una dificultad fundamental. ¿Es esta una indeterminación sólo para el saber, de manera que el lugar del aparecer esté determinado en sí y, sin embargo, esté aun oculto para el saber o, por el contrario, esta indeterminación no sólo subsiste para el saber, sino que ella misma es indeterminación del modo de ser del 'adónde', en cuyo caso se plantea la pregunta de cómo puede pensarse un tal ser indeterminado, que sólo ha de ser entendido, por tanto, desde la precariedad de nuestro aun-no-saber?.

Pese a lo inadecuado de estas expresiones –explica MH- pudiera decirse que el hecho de que se dé el lugar del 'adónde' es un hecho establecido, mas al saber le está todavía oculto cómo es este lugar, y ha de quedar sin decidir si el cómo, el modo de ser del lugar, está ya establecido, pero aun no es posible saberlo, o si sólo se entrega en la consumación del paso, en el nombrado desvelarse en la apropiación del acaecimiento apropiador.

Si bien en *Ser y tiempo* la exégesis del tiempo estaba restringida a la temporalidad del Dasein, y en nada se habla del carácter temporal del ser, mientras que, por el contrario en *Tiempo y ser* es intencionalmente omitido el papel de la esencia del hombre para el esclarecimiento del ser, en esta obra el tiempo es arrancado en bloque a la comprensión ordinaria, merced a la referencia a la aletheia y al estar presente, cobrando así un nuevo sentido. Es necesario reiterar que el tiempo es pensado en *Tiempo y ser* por referencia al desocultamiento y desde la ousía griega; en sentido griego olvido –olvido del ser- quiere decir, ocultamiento y ocultarse.

El olvido del ser, que se muestra como un no pensar en la verdad del ser, puede fácilmente ser interpretado y malentendido como una negligencia del pensar hasta nuestros días, en todo caso como algo a lo que se pone fin mediante la pregunta expresamente asumida y formulada por el sentido o verdad del ser. El pensar de MH pudiera, así, ser entendido como apertura del fundamento sobre el cual reposaba toda metafísica, y que a merced a tal apertura, fuese cancelado el olvido del ser hasta hoy.

Pero el llamado 'no pensar hasta hoy' no es ninguna negligencia, sino que hay que pensarlo como consecuencia del ocultarse del ser. El ocultamiento del ser pertenece, como privación de éste, al esclarecimiento del ser. El olvido del ser, que constituye la esencia de la metafísica, pertenece a la esencia del ser mismo. Por ello, el pensar debe pensar el ser de manera que le pertenezca esencialmente el olvido.

Por lo dicho anteriormente, el pensar que despunta con *Ser y tiempo* es en consecuencia el despertar desde el olvido del ser –en donde despertar ha de ser entendido como un acordarse de algo que aun no fue pensado-, más, como tal despertar,

no es dicho pensar, por otra parte, ninguna cancelación del olvido del ser, sino el instalarse en él persistiendo en él. Pero el despertar desde y para el olvido del ser es un abrir los ojos, un *desvelarse* en el acaecimiento propicio. Sólo en el pensar en el ser mismo, en el acaecimiento propicio, es experienciable como tal el olvido del ser –dice MH en *Tiempo y ser*.

Lo peculiar de lo que viene a la palabra en *Tiempo y ser* es algo respecto de lo cual resulta inadecuado hablar en proposiciones enunciativas, pues no se trata de meros enunciados, sino de un responder que intenta adecuarse a la índole de la cosa en cuestión, que presupone *la experiencia de la cosa misma*, como señala expresamente MH en el seminario sobre esta conferencia.

El Se o Ello que da ser, la determinación recíproca de ser y tiempo, la determinación recíproca de acaecimiento propicio, ser y tiempo, el adónde del paso atrás, son cosas que se resisten de suyo al enunciar de la gramática y la lógica. Por ello, resulta forzoso abordar la experiencia de lo que no se deja traer comunicativamente a la plena luz del día, partiendo de la experiencia de la cosa misma, pues se trata de algo que no está hecho a medida del conocimiento, sino que mucho más bien precisa ser experimentado.

La crítica de MH al concepto tradicional de la metafísica del ser como constante asistencia o presencia, que no da debida cuenta de la temporalidad en el modo del presente -temporalidad que, sin embargo, revela-, lo conduce a pensar en un concepto de tiempo más originario, en oposición al concepto vulgar de tiempo, y a buscar el sentido del ser en este tiempo originario, como horizonte trascendental del sentido del ser, tiempo que en *Ser y tiempo* es la temporalidad del existir del Dasein.

En *Tiempo y ser* MH intenta dar un paso más allá, e intenta pensar el ser sin lo ente, sin referencia a la relación del ser a lo ente. Aquí pensar el ser sin lo ente quiere decir, por tanto, no que al ser le fuese inesencial la relación a lo ente, que pudiera prescindirse de esta relación, sino más bien quiere decir no pensar al ser al modo de la metafísica.

Con la fundamentación del ser a partir de lo ente es mentado al respecto el momento teológico de la metafísica, el cual consiste en que el *summum ens* como *causa sui* realiza la fundamentación de todo ente como tal, de modo que la diferencia ontológica, según la cual el ser es pensado y concebido por mor de lo ente, de modo que el ser, sin perjuicio de su ser-fundamento, queda subyugado por lo ente.

En *Tiempo y ser* se vuelve a hablar del acaecimiento propicio, concepto cuyas estructuras esenciales fueron elaboradas por MH entre 1936 y 1939. Entre las obras publicadas de MH, escritas con anterioridad a *Tiempo y ser*, cabe mencionar: *Carta sobre el humanismo*, *La pregunta por la técnica*, y de manera más inequívoca, *Identidad y diferencia*. (Además en las conferencias: *La cosa*, *El emplazamiento*, *El peligro*, *La vuelta*, y *La técnica y la vuelta*).

En los escritos anteriores a *Tiempo y ser* el acaecimiento apropiador apropia a hombre y ser; en esta obra, el acaecimiento apropiador ‘*determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia*’³⁸; y no es una nueva acuñación del ser en la historia de éste, sino que, inversamente, el ser pertenece al

³⁸ TyS, p. 13.

acaecimiento propicio y en él queda retirado

Entonces para el pensar *en* la Ereignis, esto es, para el pensar que entra en el acaecimiento co-apropiador, la historia del ser ha llegado a su final, en la medida en que, por virtud de esa entrada, el ser, que reposa en el destino, no es ya lo que propiamente hay que pensar. El pensar está en y delante de aquello que ha destinado las distintas figuras del ser epocal. Por esto, lo destinante como el acaecimiento apropiador, es de suyo ahistórico, o mejor dicho, ausente de destino.

La metafísica, mirada desde la Ereignis, es la historia de las acuñaciones del ser, la historia del retirarse destinante a favor de las destinaciones dadas en el destinar de un dejar en cada caso el estar presente de lo que está presente. La metafísica es olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser. La entrada del pensar en el acaecimiento propicio equivale así al final de esta historia de la retirada. El olvido del ser se ‘cancela’ con *desvelarse* en elevento.

Pero el ocultamiento es propio del acaecimiento mismo, esto quiere decir que la retirada, que caracterizaba a la metafísica en la figura del olvido del ser, se muestra ella misma ahora como la dimensión del ocultamiento. Sólo que ahora este ocultamiento no se oculta, sino que, más bien, a él se dirige la atención del pensar.

El pensar el ser sin referencia a lo ente, que es el propósito de *Tiempo y ser*, es pensar el ser como acaecimiento apropiador, que conduce a un predominio de dicho acaecimiento, a la desaparición del ser. Este contrasentido aparente es resuelto cuando se tiene a la vista que lo que precisamente importa es ver que el ser, en la medida en que viene al pensar como el acaecimiento apropiador, desaparece como ser, al desocultarse-ocultándose. Ambos enunciados, ser y evento, por tanto, nombran en forma más o menos expresa la misma condición de la cosa.

MH expresa al respecto: ‘hay que pensar al acaecimiento propicio de una manera tal que no pueda ser establecido ni como ser ni como tiempo’ y, a continuación, agrega: ‘esto no excluye, sin embargo, que sean copensados en el Ereignis aun en propiedad...ser y tiempo’; o, ‘La dilucidación del acaecimiento apropiador es el paraje de la despedida de ser y tiempo, pero éstos permanecen en cierta manera como el don del acaecimiento apropiador’.³⁹

La explicación de que ser, tiempo y Ereignis no puedan ser señalados en forma más precisa en sus contornos, vínculos y diferencias parece obedecer a la dificultad del lenguaje tradicional para dar expresión a la índole de la cosa en estudio.

En seminario sobre *Tiempo y ser* se habla con frecuencia del vivir una experiencia del experimentar. Así se dice, entre otras cosas: ‘*el desvelarse en el acaecimiento apropiador tiene que ser experimentado, no puede ser demostrado*’.⁴⁰

¿Cuál es el sentido de este experimentar? Esta pregunta es pertinente no sólo por el propio contenido de la misma, sino porque se encuentra una cierta contradicción en que el pensar deba ser el experimentar de la índole misma de la cosa y, por otra parte, es la

³⁹ STyS, p. 22.

⁴⁰ STyS, p. 21.

preparación de esa experiencia, con lo que se desprende que el pensar no es todavía la experiencia. Pero ¿qué es entonces esta experiencia? ¿Es la abdicación del pensar?

De acuerdo al protocolo del seminario sobre *Tiempo y ser*, el pensar y el experimentar no pueden ser contrapuestos, como si uno excluyera al otro. Lo ocurrido en el propio seminario es el intento de una preparación del pensar y, por ende, del experimentar. Pero esta preparación acontece ya pensando, por cuanto el experimentar no es nada ‘místico’, ningún ‘acto de iluminación’, sino la entrada o alojamiento en la morada del acaecimiento apropiador.

Así el desvelarse en el acaecimiento sigue siendo, ciertamente, algo que ha menester de ser experimentado, mas, como tal, algo que precisamente está necesariamente vinculado con el despertar desde y para el olvido del ser. Sigue siendo, por tanto, el Ereignis un acontecimiento que tiene que ser pensado para ser señalado, lo que implica que la experiencia no sea de otra esencia que el mismo pensar preparador de la experiencia.

CONSIDERACIONES FINALES

La crítica de MH se dirigirá en contra de la interpretación del ser de la metafísica tradicional. Su intelección decisiva –en palabras de Pöggeler- consiste en poner de manifiesto que en aquel planteamiento metafísico el ser es tomado, como algo entendido de suyo, según el modo del asistir constante, cuya proveniencia está en la primacía que en él tiene lo que está-ante-los-ojos, está presente, sin que se tenga conciencia de la modulación temporal de la propia interpretación del ser.

Al intentar pensar la verdad del ser mismo mediante un regreso al fundamento de la metafísica, MH experimenta a ésta como una historia acontecida cuyo fundamento permanece oculto. El regreso al fundamento de la metafísica se convierte así en la necesidad de su torsión. Para poder torcer el planteamiento metafísico, el pensar tiene que volverse hacia lo impensado de aquello que la metafísica ha pensado: el carácter temporal de la asistencia y, con ello, la temporalidad del sentido, o verdad del ser.

Lo que ahora se trata de esclarecer puede considerarse como la respuesta al segundo de los problemas que indicaba el párrafo final de *Ser y tiempo*: después de la reconstrucción de la historia de la metafísica, se trata de ver cómo sea posible una comprensión no metafísica del ser. Esta comprensión no llega ni quiere llegar a una definición del ser, sino que concibe el ser sólo a partir de la experiencia que el pensar tenga de él.

El ser ya no es algo ‘obvio’, ya no es pensado como un objeto universalmente presente, sino que como Ereignis o evento, como una iluminación *abismática* -que no tiene fundamento- e *indisponible* –pues la iluminación no depende del Dasein, sino que

es decreto del ser mismo-, que se da en el instante de la recíproca coapropiación del ser y Dasein. En el pensar la Ereignis se manifiesta, por ende, tanto lo oculto como lo desoculto de la verdad del ser, lo presente como la negatividad o nada del ente.

MH en su búsqueda por despertar una nueva comprensión del ser, y de salir del olvido del ser, como del olvido de la pregunta por el sentido del ser, mediante la destrucción de la metafísica, y la fundación de la Ontología Fundamental, había hecho el camino de poner de manifiesto aquello que precedía, y de lo que procedía toda teoría: la potencialidad de la vida, que él llamó ‘la vida fáctica’, el gran olvidado de la metafísica, y de fundar sus análisis en la historicidad del Dasein, en su pertenencia ineludible y total a la realidad real.

El pensar de MH puso de este modo término -en el terreno- metafísico- al paralelismo con que la filosofía tradicional trataba el plano contingente y el plano trascendental.

Sin embargo, con la Kehre, en el sentido de la relativización de la ontología de la existencia en términos de la historia del ser, MH concibió en lo sucesivo la estructura ontológica (la constitución existencial del ‘mundo’), desde el ser mismo, y ya no desde el Dasein, como lo había hecho en *Ser y tiempo*, señalando ahora que esta estructura ontológica se configura históricamente en el nivel de la historia del ser que se destina epocalmente al hombre.

Este planteamiento hizo que el pensamiento filosófico de MH no sólo se alejara de los fundamentos sobre los que se había construido, sino que quedara privado de control -según señala Habermas- del momento que facticidad e historicidad, las bases desde las cuales MH fundó su crítica a la religión y a la metafísica, por no dar debida cuenta de la ‘vida fáctica’ y de la ‘potencialidad de la vida’, cedieron paso a una ‘rememoración’.

Como analizáramos en el capítulo referido a la historia del ser, la historia, en cuanto ciencia del acontecer espacio-temporal del Dasein, fundamentada anteriormente en la historicidad del hombre, ¿qué puede significar cuando ésta a su vez se resuelve en el *destino*, vale decir, en una historia de ‘orden superior’, y cuando la propia historicidad pasa a ser un producto de esta metahistoria que se destina epocalmente al Dasein?

El problema surge en que la comprensión de esta metahistoria no encuentra una pauta vinculante una vez que la experiencia científica en primer lugar y, más tarde, también el análisis filosófico-trascendental, han sido anulados a favor de una ‘rememoración’ que no puede acreditarse por sí misma, sino que ha de apelar a la cualificación de algunas grandes individualidades filosóficas o literarias.

Para MH, en cambio, representa historia, o al menos acontecer contingente, pero inaccesible a la ciencia y a la filosofía y -en último término- incapaz de ser distinguida concluyentemente de una quimera, al ser un conocimiento propio del recuerdo, al que debe manifestarse el ser y la historia del ser, y que se sustrae a los patrones de la crítica trascendental y empírica.

Esta concepción *kerygmática* de la historia en realidad no se distingue de la visión cristiana de la historia, una de las concepciones que habían sido dejadas de lado por MH precisamente por no dar debida cuenta de la facticidad e historicidad del Dasein.

Por ello Pietro Chiodi dirá que la Kehre del pensamiento heideggeriano estará precisamente en la preponderancia de una actitud aun metafísica que lleva a MH, y no obstante la base analítica existencial, a construir una nueva ‘teoría del ser’ como ‘determinación de estructuras universales y necesarias’.⁴¹

La pregunta central que se deriva de estos análisis, es la siguiente: ¿qué significa la ontología respecto de la analítica existencial después de la Kehre? El hecho de fundarse en el análisis de la existencia, ¿se refleja verdaderamente en los caracteres de la ontología heideggeriana, o ésta se desarrolla sustancialmente desatendiendo o hasta contradiciendo los resultados de aquel análisis?

Autores como Kart Löwith, Chiodi y Walter Schulz, partiendo de posiciones diferentes, sostienen que la ontología heideggeriana posterior a la Kehre no se funda positivamente en la analítica existencial, sino que corren por caminos paralelos.

Por otra parte, y siempre en el plano de la llamada historia del ser, la interpretación del ser que realiza MH en esta parte de su pensamiento, de aquel ser que se destina epocalmente al Dasein al ponerse por obra en la creación de los pensadores más cualificados, posee significaciones tales como:

- Contener un corpus filosófico-poético;
- Poseer voluntad, para destinarse o retenerse;
- Es -o se hace- histórico, en cuanto al destinarse determina la historia del Dasein;
- Es dynamis, en cuanto actúa, es móvil;
- Sus destinaciones tienen lugar en un espacio físico y temporal delimitado: el del Dasein;
- No es una entidad simple, por cuanto posee ser y además elementos que no son el puro ser;

Por esta razón, la interpretación del ser de la historia del ser se asemeja a las que MH llama las ‘interpretaciones declinadas del ser’, que pretende superar, y no guarda relación alguna con las significaciones del ser evento de la Ereignis, que está más allá del Principio de Razón, e incluso del lenguaje y de la lógica, y respecto del cual sólo cabe hacer su experiencia, pues no puede ser conceptualizado, definido o caracterizado, como ocurre con el ser de la historia del ser.

La dificultad para el intérprete consiste en que MH no se hace cargo en ningún momento de las diferencias y hasta contradicciones que se presentan entre sus propias interpretaciones del ser, las que muchas veces, como hemos visto, figuran incluso en una misma obra. Este problema de ‘homonimia’, cuyo ejemplo paradigmático lo dio Aristóteles al criticar la dialéctica sofista diciendo que no es lo mismo ‘can’ perro que ‘Can’ constelación celeste, es habitual en el pensar de MH, pues utiliza la palabra ‘ser’ indistintamente para hablar del ser de la historia del ser, como del ser evento; o como sinónimo de ‘esencia’, como cuando habla del ‘ser del hombre’; o como sinónimo de ‘existencia’, como cuando dice que el tiempo por el hecho estar presente resulta

⁴¹ Citado por Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, p. 137.

determinado por ‘un ser’, etc.

Por otro lado, conviene detenerse en lo que dice Luigi Pareyson respecto del concepto de MH que nosotros hemos llamado, en un trabajo anterior, el *‘juego de pasaje bidireccional’*, y que él llama *‘implicación de lo positivo y lo negativo’*, en virtud del cual *‘lo negativo no sólo requiere de lo positivo o termina en lo positivo, sino que lo implica, por lo cual lo negativo es positivo y lo positivo es negativo’*.⁴²

Este *‘juego de pasaje bidireccional’* es fundamental en el pensar de MH, pues está presente en la forma de manifestarse el ser, en cuanto se desoculta- ocultándose, en el hecho de que el ser y la nada se implican mutuamente, transfiriéndose sus caracteres propios, en que la inautenticidad está en la base de la autenticidad, etc. Pero donde este juego resulta ser más trascendental en el pensar de MH es sin duda en el pensamiento de la Ereignis, en cuanto constituye la coapropiación recíproca de ser-y-Dasein.

La Ereignis viene a culminar el intento filosófico de MH por superar la filosofía tradicional, que interpreta el ser como presencia, que deviene en un algo ente, y por ende, da lugar al olvido del ser. Pero el pensar la Ereignis va más lejos, pues coloca de manifiesto el vínculo secreto que existe entre la metafísica tradicional y la inautenticidad en el Dasein, con lo que, indirectamente, se transforma en un ideal ético.

El error del planteamiento metafísico tradicional radicaba en considerar al ser como un algo real y concreto, como un algo que se da en el mundo o en un más allá imaginario, como algo que está-ante-los-ojos, al cual el hombre pudiera aferrarse y por el que pudiera orientar su vida: Dios, una ley universal, las tablas pétreas de la moral, etc.

Para quienes niegan que MH haya postulado un ideal ético en su pensar, resulta necesario recordarles la siguiente cita, en la que MH declara explícitamente en *Ser y tiempo* que su propósito es una ontología fundamental, pero a renglón seguido agrega: *‘¿Pero no hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del Dasein una determinada concepción óptica del modo propio de existir, un ideal fáctico del Dasein? Efectivamente es así.’*⁴³

Este ideal está determinado negativamente. El Dasein es propiamente cuando tiene el valor de establecerse sobre sus propios pies, sin remitirse a la eticidad del Estado, de la religión, de la sociedad, de la moral comunitaria, el Orden Público o las buenas costumbres. Cuando puede rechazar las ofertas de exoneración del mundo del ‘uno’, y saca a flote la fuerza de recuperarse desde la ‘situación de arrojado’; cuando ya no juega con las mil posibilidades de salvación que hay, sino que aprehende el ser posible que cada uno es.

Al señalar MH que sólo se puede acceder al conocimiento de la Ereignis mediante la *‘experiencia de la cosa misma’*, está haciendo no sólo un llamado a superar el ser presencia caracterizado por la preponderancia de lo que es meramente a la vista, sino que su planteamiento va más allá.

⁴² Citado por Vattimo, Ob. cit. p. 138.

⁴³ SyT, p. 329.

Hemos analizado que lo a-la-vista es lo espacializado, lo que permanece como presente en el continente espacio-temporal. En cambio el Dasein no es presencia permanente y continua, sino tiempo encomendado, aguantado, vivido hasta el fin.

Las cosas son 'en' el tiempo; en cambio, el Dasein tiene su tiempo, 'temporaliza'; y puesto que esto es mucho pedir para la necesidad de seguridad y de algo sostenible, en consecuencia se da esta poderosa tendencia a la autocosificación de la vida: uno quisiera descansar en el tiempo como las cosas. Los consoladores pensamientos de la inmortalidad –presencia omnímoda- ofrecen la fuerza del espacio que se agarra frente al tiempo que pasa.

La pregunta acerca del sentido del ser, de pronto, desde el pensamiento de la Ereignis, aparece bajo una luz totalmente nueva. Se reconoce en qué sentido se plantea la mayor parte de las veces la pregunta por el ser, a saber, como pregunta por un sentido que perdura, o por el sentido del perseverar.

El pensamiento de la Ereignis va contra este aferrarse. El sentido del ser es el tiempo. Esto significa: el tiempo no es un absoluto algo que se agarra, es algo que pasa, no es algo dado a-la-vista, sino un evento. Quien es capaz de pensar realmente la propia muerte -su propio pasar- se descubre a sí mismo como un evento finito del ser.

Este descubrimiento es la medida suprema de transparencia propia que el Dasein puede alcanzar para sí mismo. Si el propio encubrimiento es inautenticidad, esta transparencia es un acto de autenticidad.

De acuerdo al pensamiento de MH, la manera tradicional de interpretar el ser, como si lo buscado fuera un ente que pudiera proporcionarnos respuestas y seguridades, pertenece a la huída del Dasein ante su temporalidad y su poder-ser; en otras palabras, constituye uno de los signos de la inautenticidad del Dasein, quizás el más relevante.

En cambio, el pensamiento de la Ereignis, con su des-encubrimiento de la temporalidad abierta y finita del Dasein, su reconocimiento de que el Dasein para hacer frente a su condición-de-yecto sólo cuenta con su poder-ser, y que las respuestas y seguridades las debe buscar empuñando su propia existencia, constituye uno de los mayores llamados filosóficos a la autenticidad del Dasein y, en consecuencia, hace del pensamiento de la Ereignis un elevado ideal ético-ontológico.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HEIDEGGER

El ser y el tiempo, traducción José Gaos, FCE, México, 1993.

Ser y tiempo, traducción Jorge E. Rivera, Universitaria, Santiago, 1997.

Introducción a la metafísica, traducción Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1959.

Los problemas fundamentales de la fenomenología, traducción de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

Carta sobre el humanismo, en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001.

Introducción a la filosofía, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 2001.

¿Qué es eso de filosofía?, traducción de Adolfo Carpio, Sur, Buenos Aires, 1960.

Seminario de Le Thor, traducción de Diego Tatián, Alción, Córdova, 1995.

La pregunta fundamental por el ser mismo, traducción Bruno Onetto, Playa Ancha, 2001.

La proposición del fundamento, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela,

- Serbal, Barcelona, 1991.
- ¿Qué es metafísica?, epílogo e introducción*, en *Hitos*.
- En torno a la cuestión del ser*, en *Hitos*.
- La tesis de Kant sobre el ser*, en *Hitos*.
- Tiempo y ser*, traducción de Manuel Garrido, Tecnos, Madrid, 2000.
- Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‘Tiempo y ser’*, traducción de Manuel Garrido, Tecnos, Madrid, 2000.
- El concepto de tiempo*, traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 1999.
- Ontología hermenéutica de la facticidad*, traducción de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 1999.
- Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, 1993.94.
- Identidad y diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Francisco Soler, Universitaria, Stgo., 1997.
- De camino al habla*, traducción de Yves Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1990.

OBRAS SOBRE HEIDEGGER

- Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, traducción de Félix Duque, Alianza, Madrid, 1993.
- Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, traducción de Alfredo Báez, Gedisa, México, 1987.
- Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, traducción de Angela Ackermann Pilarí, Herder, Barcelona, 2002.
- Rüdiger Safranski, *Martín Heidegger y su tiempo*, traducción de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Hubert Dreyfus, *Ser-en-el-mundo*, traducción de Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Cuatro Vientos, Santiago, 1996.
- Priscila Cohn, *Heidegger su filosofía a través de la nada*, traducción de Ángel García Fluixá, Guadarrama, Madrid, 1975.
- Pablo Oyarzún Robles, *Entre celán y Heidegger*, Metales Pesados, Santiago, 2005.
- Soler Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Andrés Bello, Stgo., 1983.
- Steiner George, *Heidegger*, FCE, México, 2001.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.

Aristóteles, *Física*, traducción de Guillermo de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

Aubenque Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Taurus, Madrid, 1974.

Brentano Franz, *Aristóteles*, traducción de Moisés Sánchez Barrado, Labor, Barcelona, 1983.

Habermas Jürgen, *Teoría y praxis*, traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espi, Altaya, Barcelona, 1998.

Heisenberg Werner, *Diálogos sobre la física atómica*, traducción de Wolfgang Strobl y Luis Pelayo, BAC, Madrid, 1972.

Jolivet Regis, *Tratado de metafísica*, t. III, Carlos Lohlé, Buenos Aires, sin fecha de edición.

Larrañaga Ignacio, *Muéstrame tu rostro*, San Pablo, Santiago, 1993.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

Diccionario de Filosofía, J. Ferrater Mora, Ariel, Barcelona, 2001.

Franco Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder, Barcelona, 2005.

María Moliner, de uso del español, Gredos, Madrid, 2004.

Larousse, diccionario de la lengua española, 2006.

Diccionario Enciclopédico Espasa, Madrid, 1998.

Diccionario de filosofía, Walter Brugger, Herder, Barcelona, 1969.

Latín – Español, Spes, Bibliograf., Barcelona, 1968.

Griego – Español, Vox, 1999, España.