

## EL CAMINO DE HEIDEGGER HACIA EL *EREIGNIS*

No cabe duda de que el concepto de *Ereignis* es el concepto fundamental y definitivo del «pensar» heideggeriano. Así parece entenderlo el propio Heidegger cuando escribe, en 1949:

«Pues *Ereignis* es, desde 1936, la palabra directriz de mi pensamiento»<sup>1</sup>.

Y se quedaría corto en el cómputo, ya que en 1959 añade que, aunque parezca increíble,

«el autor usa desde hace más de veinticinco años la palabra *Ereignis* en sus manuscritos»<sup>2</sup>.

Esta anotación nos envía al menos al año 1933, al 1932 o más allá tal vez. Después de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, esto no parece increíble. Una obra como ésta y un cambio de postura como el que se da en ella, ni se improvisan, ni parecen decisiones que lleguen sin estar precedidas de una larga reflexión.

*Ereignis* es un concepto complejo. Dice Heidegger que es tan complejo como el *λόγος* griego o el *Tao* chino. Nosotros lo traducimos por evento, por considerar que es la traducción menos mala. Pero el significado de este concepto no se agota en una traducción, como no se agota tampoco en el significado corriente de la palabra alemana, sino que necesita una larga explicación. *Ereignis* es evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*), acaecer originario de los cuatro que componen el mundo: Cielo, tierra, dioses y mortales; *Ereig-*

1 M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 315-316 (GA 9).

2 M. Heidegger, «Der Weg zur Sprache», en *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, p. 248 (GA 12).

nis es más fundamental y originario que el ser y que el tiempo, ya que «da» ser y «da» tiempo. *Ereignis*, en una palabra, se convierte en el concepto fundamental y más originario de la filosofía heideggeriana <sup>3</sup>.

Heidegger llegó gradualmente a este concepto. ¿Cuál es el camino que conduce hacia él? ¿Dónde empieza y a qué término llega dentro del pensamiento de Heidegger? Él mismo nos indica cuatro etapas en el desarrollo de este concepto:

La primera es la *Carta sobre el humanismo*, donde ya se habla de evento; pero donde se hace sólo con una consciente ambigüedad. Este escrito de Heidegger es de 1946.

Más claro es el discurso sobre el evento en las cuatro conferencias pronunciadas el año 1949 bajo el título común: *Einblick in das, was ist (Mirada sobre lo que hay)*.

La tercera etapa sería la conferencia sobre la técnica: *Die Frage nach der Technik (La pregunta por la técnica)*.

Y la cuarta, la conferencia sobre la identidad: *Der Satz der Identität (El principio de identidad)*, en la que se habla claramente del *Ereignis* <sup>4</sup>.

Ya hemos hecho ver en otro lugar que esta enumeración de Heidegger tiene poco rigor, ya que omite varios e importantes escritos suyos en los que se habla de *Ereignis* <sup>5</sup>. Por lo que se refiere al comienzo, que nos interesa aquí directamente, llama la atención el hecho de que no mencione para nada dos importantes escritos acerca del evento: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de los años 1936-38, y las clases del semestre 1941-1942, aún sin publicar, tituladas precisamente: *Das Ereignis*. Como puede verse, ambos tratan del tema y son anteriores a la primera de las etapas enumeradas por Heidegger.

El intento del presente trabajo es precisamente hacer ver el camino de Heidegger hacia el *Ereignis*, no sólo antes de lo que Heidegger llama primera etapa, sino también antes de los escritos que acabamos de citar; desde los comienzos hasta la publicación de *El origen de la obra de arte*, en 1935-36.

3 Acerca de los motivos de la traducción por «evento» y del concepto de *Ereignis* en general, cf. M. Berciano, «El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1991, pp. 91-118; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991, en especial pp. 281-319, 331-338, 373-375.

4 M. Heidegger, «Protokoll zu einem Seminar», en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, pp. 38-39.

5 M. Berciano, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental*, pp. 93-94.

## 1. COMIENZOS Y CÍRCULO DE *SER Y TIEMPO*

En realidad, el término *Ereignis* aparece muy pronto en los escritos de Heidegger; aparece por primera vez, creemos, en las clases de 1919: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Heidegger trata aquí de la fenomenología como ciencia originaria (*Urwissenschaft*) y analiza las vivencias (*Erlebnisse*). Éstas se dan en un mundo circundante, con un significado: Para mí, que vivo en este mundo, todo lo que se da en él tiene carácter de mundo, es *welthaft*; y se puede decir de ello: mundeia (*es weltet*). Los entes aquí son considerados en estas vivencias y en este contexto del mundo, no como cosas en sí. El objeto del que se dice «hay» (algo), el ser-objeto implica un retroceder de mí yo; ese objeto es abstraído de la vivencia y, como tal, no pertenece al «mundo», no «mundeia» (*weltet nicht*). De manera semejante, el acaecer objetivo como objetivo o como conocido, es suceso o asunto (*Vor-gang*). En cambio, el acaecer de la vivencia es *Ereignis*. La vivencia no pasa ante mí, como una cosa que yo pongo, como objeto, sino que yo mismo *er-eigne es mir*, la «acaezco» haciéndola propia mía.

«Las vivencias son eventos (*Ereignisse*), en tanto que viven de lo propio (*aus dem Eigenen*) y así vive la vida»<sup>6</sup>.

Heidegger usa aquí el término *Ereignis* con un significado muy diferente del que tendrá más tarde. *Ereignis* es acaecer de vivencias del sujeto humano, que constituyen el vivir de éste. Está aún lejos del significado fundamental que adquirirá más tarde, aunque no falten puntos de contacto. Éstos estarían en el hombre como lugar de sentido y en la idea de mundo de la vida, que se desarrolla ampliamente en la fenomenología heideggeriana de estos años. Este mundo de la vida es un mundo que acaece; y el hombre que vive en él es presentado como existencia concreta. Como decíamos, no faltan algunas afinidades con lo que será el hombre en el evento; pero no se deben dejar de lado las diferencias fundamentales. Y la más fundamental creemos que consiste en que en este contexto fenomenológico el sujeto tiene más importancia que la que va a tener a partir de *La esencia de la verdad*.

Parece lógico pensar que la línea de búsqueda de vestigios del *Ereignis* en el círculo de *Ser y tiempo* debería centrarse precisamente en el concepto de tiempo o de temporalidad. En primer lugar, Heidegger relaciona, casi desde el comienzo de su pensar, el ser con el tiempo; y en segundo lugar, el mismo con-

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987, p. 75; cf. pp. 73-74 (GA 56/57).

cepto de *Ereignis* sugiere la idea de un acaecer en el tiempo. Y en realidad, el concepto de tiempo es el que tiene más relación con el evento en los escritos de Heidegger de estos años.

En las clases de 1925: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, afirma Heidegger:

«Si ahora tomamos la pregunta por el ser, a lo largo de nuestras reflexiones nos encontramos con el fenómeno del tiempo y... nos veremos conducidos a una explicación del tiempo».

De hecho, al intentar luego responder a la pregunta por el ser, Heidegger presenta tres apartados sobre el tiempo: 1) Campo en el cual se hace visible el fenómeno del tiempo. 2) Descubrimiento del tiempo. 3) Conceptualización<sup>7</sup>.

El ser es, según esto, temporal. Pero ¿qué es el tiempo? Heidegger dice ya entonces:

«No: Tiempo es, sino: Dasein temporaliza en cuanto tiempo su ser»<sup>8</sup>.

En las clases del semestre siguiente: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger deja bien claro que al hablar de tiempo, como referido al ser, a la verdad, etc., no se trata de un tiempo en sentido corriente de suceder, de pasar..., sino de un carácter ontológico. Para ello distingue estos dos sentidos mediante los términos *zeitlich* y *temporal*. El uso de este segundo término latino para indicar el sentido ontológico muestra el deseo de Heidegger de evitar equívocos<sup>9</sup>. El tiempo no es un ente.

«Tiempo no puede absolutamente existir; no tiene un determinado modo de ser... Tiempo no tiene el modo de ser de alguna otra cosa, sino que tiempo temporaliza»<sup>10</sup>.

El tiempo se presenta ya aquí más bien como un acaecer.

Pero es sobre todo en *Ser y tiempo* donde aparece el ser en íntima relación con el tiempo. Desde el principio insiste Heidegger en que la ontología tradicional se ha desentendido del problema del tiempo. Frente a ella, el pro-

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1988, p. 191 (GA 20).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt 1976, pp. 199-200 (GA 21).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 410.

grama heideggeriano se propone llegar al sentido del ser desde el horizonte del tiempo. En primer lugar, Heidegger realiza un análisis del Dasein; por ahí quiere ganar el horizonte del tiempo para una comprensión del ser. El tiempo es fundamental para conocer el ser; éste sólo se puede comprender desde el horizonte del tiempo.

«En el fenómeno bien visto y rectamente interpretado del tiempo tiene sus raíces la problemática central de toda ontología»<sup>11</sup>.

El análisis llevado a cabo luego en *Ser y tiempo* llega a ver el ser del Dasein en la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como unidad originaria de futuro, pasado y presente. Esta temporalidad es más fundamental y originaria que dichos tiempos, los cuales se dan en una temporalización de la temporalidad (*Zeitigung der Zeitlichkeit*)<sup>12</sup>. Estas expresiones parecerían indicar que la temporalidad es «algo». Pero Heidegger niega esto expresamente:

«La temporalidad no es en absoluto ningún ente; no es sino que temporaliza... La temporalidad temporaliza precisamente posibles modos de sí misma»<sup>13</sup>.

Y de modo aún más claro añade que la temporalidad no es de antemano un ente que luego sale de sí, sino que su esencia es temporalización (*Zeitigung*) en la unidad de los éxtasis<sup>14</sup>.

Todo esto parece indicar claramente que la temporalidad es un acaecer. Se dice que acaece en el Dasein. Pero no hay que olvidar que Dasein en *Ser y tiempo* es también Da-sein y como tal es apertura general; y que el Dasein como existencia es arrojado<sup>15</sup>. Heidegger explica que el tiempo no está ni en el objeto ni en el sujeto, sino que es antes que toda subjetividad y que toda objetividad. El tiempo aparece en la temporalización de la temporalidad. Más allá no se llega<sup>16</sup>.

La relación del tiempo con el evento, ya en *Ser y tiempo* es afirmada expresamente por Heidegger años más tarde, en *Beiträge zur Philosophie*, hablando precisamente del evento:

11 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, p. 25 (GA 2).

12 *Ibid.*, p. 438.

13 *Ibid.*, pp. 434-435.

14 *Ibid.*, p. 435.

15 Cf. M. Berciano, «¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?», en *Themata* 10 (1992) 435-450.

16 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 553-554.

«Tiempo, en *Ser y tiempo*, es la indicación y la resonancia de aquello que sucede como verdad del hacerse presente del ser en la unicidad del acto de acaecer (*Er-eignung*)<sup>17</sup>.

En las clases del año siguiente a la publicación de *Ser y tiempo* afirma Heidegger:

«Denominamos intencionadamente el tiempo originario temporalidad, para expresar que el tiempo no es algo existente además de esto, sino que su esencia es temporal. Esto es: el tiempo no es, sino que se temporaliza»<sup>18</sup>.

El paso es importantísimo para lo que estamos intentando hacer ver. Téngase en cuenta que Heidegger quiere ver el ser desde el horizonte o desde la perspectiva del tiempo. Ahora bien, el tiempo no es un ente, sino que se temporaliza. En otras palabras: el tiempo acaece. La última frase parece, incluso, enviar hacia lo que veremos que constituye el último paso en la evolución del pensamiento heideggeriano sobre el evento: El tiempo no es, como los entes, sino que *hay* tiempo, o *acaece* tiempo. El tiempo es entendido ya aquí como un acaecer. Ahora bien, el ser debería ser considerado desde este horizonte del tiempo.

Una mayor determinación del tiempo la buscó Heidegger intensamente esos años; sobre todo en *Grundprobleme der Phänomenologie* y en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Heidegger llega a describir la *comprensión* extática de la temporalidad, pero no llega a una explicación temática de ésta. En realidad, llega a esta conclusión: el tiempo o temporalidad se temporalizan o acaecen. Esa creemos que fue la barrera fundamental contra la que se enfrentó Heidegger, sin poderla superar, como hemos explicado en otros lugares<sup>19</sup>.

Una nueva reflexión acerca del tiempo se da en Heidegger como conclusión de su diálogo con Kant, poco después de la publicación de *Ser y tiempo*. Heidegger habla de la imaginación trascendental como facultad de la sensibilización de los conceptos puros. Dicha sensibilización se da en el esquematismo. Este esquematismo de los conceptos puros los introduce como reglas en el tiempo. El tiempo como intuición pura sería el aspecto o la imagen pura más originaria. Ahora bien, este tiempo como sucesión de «ahoras» sería formado por la imaginación (*Einbildungskraft*) como facultad o capacidad formadora de aspec-

17 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt 1989, p. 74 (GA 65). La forma de escribirlo (*Er-eignung*) parece indicar el evento como lo que constituye en lo propio.

18 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1990, p. 264 (GA 26).

19 M. Berciano, *La superación de la metafísica*, pp. 80-96; id., «Temporalidad y ontología en el círculo de *Ser y tiempo*», en *Themata* 17 (1990) 13-50.

tos o imágenes (*Bilder*). El tiempo y el espacio serían las dos intuiciones o imágenes originarias, el horizonte de todo lo perceptible<sup>20</sup>. También aquí el punto de partida, el horizonte originario es espacio-temporal, como un acaecer sucesivo y continuado.

En las clases de 1928: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* y en *La esencia del fundamento*, hablando sobre el fundamento, Heidegger distingue una verdad óntica y una verdad ontológica, que corresponden al ente y al ser. Se llega a la verdad ontológica mediante un trascender o una transcendencia propia del Dasein. Esta transcendencia es luego identificada con el concepto de mundo, el cual se da a partir del Dasein, como ser abierto a posibilidades, y desde el proyecto del mismo. Con esto se empieza a dar importancia a un tema que va a ser objeto de intensa reflexión por parte de Heidegger: a la libertad como estructura fundamental del Dasein<sup>21</sup>.

Todo esto es posible, de nuevo, sobre una estructura de temporalidad:

«Hay que plantearse realmente este problema central del ser y su relación con el tiempo»<sup>22</sup>.

Con esto volveríamos al ser desde la perspectiva del acaecer temporal y a los problemas que presenta una comprensión del tiempo, que tampoco se resuelven aquí.

En todo este contexto puede hacerse, y se ha hecho, la objeción sobre el carácter de fundamento del Dasein, que significaría un fundamento subjetivo. Esta objeción se podría centrar en afirmaciones heideggerianas como éstas:

«Hay ser —no ente— sólo en tanto que hay verdad. Y ésta es sólo en tanto que y mientras que hay Dasein»<sup>23</sup>.

O bien la siguiente:

«Mundo mismo sólo lo hay en cuanto que existe un Dasein»<sup>24</sup>.

20 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1991, pp. 88-89, 99-100 (GA 3); M. Berciano, *La superación de la metafísica en Martin Heidegger*, pp. 99-122.

21 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 247-248; id., «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, pp. 163-165, 172-175.

22 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 187; cf. id., «Vom Wesen des Grundes», pp. 166-167.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 304.

24 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 251.

Esta objeción ya fue respondida por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, si bien se ha dudado de su respuesta. Por nuestra parte, no creemos que de dichas afirmaciones haya que sacar tales conclusiones. Ante todo, porque el concepto de Dasein es ya muy complejo en el mismo *Ser y tiempo*. Y en segundo lugar, porque un Dasein arrojado y como existencia en el tiempo no podría tener esas prerrogativas de fundamento que algunos le quieren atribuir <sup>25</sup>. En todo caso, la idea de Dasein (o Da-sein) sería ya aquí una apertura, en relación con un acaecer temporal.

## 2. VERDAD, LIBERTAD Y EVENTO

Un segundo contexto y un segundo momento de gran importancia en la evolución del pensamiento de Heidegger hacia el evento, son sus escritos: *La esencia de la verdad*, de 1930, y las clases: *La esencia de la libertad humana* <sup>26</sup>. Como el breve escrito de 1930 sobre la esencia de la verdad no fue publicado hasta 1943, se ha pensado que su contenido originario podía ser diferente del publicado. La publicación de las clases ha dejado bastante claro que Heidegger en 1930 tenía realmente las ideas más avanzadas que aparecen en la publicación de 1943. Aquí vamos a exponer algunos conceptos de estas clases, antes de hablar del escrito sobre la esencia de la verdad.

Las clases llevan por título: *La esencia de la libertad humana*. Ésta ha sido entendida como libertad negativa o libertad de impedimento, y como libertad positiva. Heidegger quiere llegar a la esencia más profunda de la libertad. Para ello la considera en su contexto ontológico, en relación con el ente, con el ser, el tiempo, la verdad, siguiendo algunos temas de la metafísica aristotélica.

El ente ha sido considerado sobre todo como *οὐσία* (esencia). Este término tiene relación con *παρουσία* (presencia) y con *ἀπουσία* (ausencia), aunque de por sí tiene un significado diferente de ellos. Con el tiempo vino a significar presencia constante y a identificarse con *παρουσία* <sup>27</sup>. Los conceptos indicados indican que el movimiento es un carácter fundamental del ente. Así considera Aristóteles el ente como ente móvil. Este carácter es expresado por él sobre todo con los conceptos de potencia y acto. La potencia correspondería a la ausencia y el acto a la presencia. Pero este par de conceptos no es el único en la considera-

<sup>25</sup> M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken*, p. 336; W. Franzen, *Von der existenzial Ontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim 1975, pp. 24-27.

<sup>26</sup> M. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*; id., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt 1994 (GA 31).

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 60-66.



ción aristotélica del ente. En un conocido paso de la *Metafísica* dice Aristóteles que ente y no-ente se afirman en varios sentidos: según las figuras de las categorías, según la potencia y el acto; y en otro sentido, que el considera como el más importante (*κυριώτατα*) como verdadero o falso <sup>28</sup>.

Ha llamado la atención de los intérpretes esta importancia que Aristóteles le da al ente como verdadero. Algunos, como Schwegler y Ross, han negado la autenticidad del texto. Jäger lo considera una añadidura, pero cree que sería del mismo Aristóteles <sup>29</sup>. Heidegger cree en la autenticidad del texto, en el cual Aristóteles sería explícito: El ser verdadero es el ser más propio. En esto se expresaría una concepción de la antigua ontología. Lo que hay que hacer es preguntarse por el significado fundamental del ser, de modo que el ser verdadero sea el más propiamente dicho. En otras palabras: Hay que preguntarse cómo se entendían antiguamente la esencia del ser y la esencia de la verdad. La conclusión de Heidegger viene a expresar que antes de la desocultación del ente se da una desocultación del ser. Ésta está siempre presente. El ente sólo puede ser visto como ente en esta desocultación originaria. Esto significaría que lo más propio y originario en el ente sería precisamente el ser. Esta desocultación sería también la verdad más alta. Estas ideas las había expresado Heidegger ya antes, en *Ser y tiempo* y en *La esencia del fundamento*, donde dicha verdad del ser era considerada como verdad ontológica <sup>30</sup>.

Esto explicaría que el ente haya sido considerado como lo presente. En realidad, lo constantemente presente es el ser o la verdad del ser. Heidegger se centra ahora en el concepto de presencia. Ésta es un carácter del tiempo. Y esto lleva a plantearse la pregunta por ser y tiempo, a ver el ser a la luz del tiempo y a preguntarse por la esencia de éste. ¿Cuál es la esencia del tiempo, para que el ser se funde en él y haya de ser visto en este horizonte? Así, la pregunta tradicional de la metafísica por el ente llevaría a la pregunta por el tiempo. En la expresión *ser y tiempo* Heidegger hace notar sobre todo la conjunción «y». Ésta indicaría una copertenencia originaria de ser y de tiempo. La temporalidad sería, pues, un carácter ontológico del ser <sup>31</sup>.

¿Qué es el tiempo? Ya hemos hecho alusión a las dificultades de Heidegger para hacerlo temático. El tiempo no es una cosa, un «algo» (*Ding*); el tiempo, o mejor, la vivencia y la experiencia del tiempo se da en nosotros. La pregunta por el tiempo desemboca en la pregunta por el hombre. En éste se da también

28 Aristoteles, *Met.* IX, 10, 1051 a 34.

29 M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 68-81.

30 M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 82-105; id., *Vom Wesen des Grundes*, pp. 130-134.

31 M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 114-118.

la comprensión del ser. Y precisamente a la pregunta por el tiempo llegamos a partir de nuestra comprensión del ser. Vamos, pues, a parar a la comprensión atemática del ser y del tiempo por parte del hombre<sup>32</sup>.

Heidegger hace aquí un nuevo intento por explicar lo que es el tiempo.

«El tiempo es siempre tiempo en el cual “es tiempo de”, en el cual “aún hay tiempo” o “ya no hay tiempo”. Mientras no veamos que el tiempo sólo es temporal y que sólo satisface a su esencia en cuanto que en cada caso individua a cada hombre en sí mismo; mientras no veamos esto, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como esencia del tiempo sigue estándonos oculta»<sup>33</sup>.

La temporalidad es aquí individuación (*Vereinzelung*). Según esto,

«la pregunta por ser y tiempo es en sí, según su contenido, reducida a la individuación que yace en el tiempo mismo»<sup>34</sup>.

Al tiempo mismo le pertenece o le es propia una individuación. Ésta ha de ser entendida rectamente. No es una particularización de algo general; originariamente no es nunca algo general:

«El tiempo es siempre y en cada caso mi tiempo; pero mi tiempo, tu tiempo y nuestro tiempo no en el sentido externo de la existencia civil privada, sino mi tiempo y tu tiempo desde el fundamento de la esencia del Dasein, que como tal, en cada caso, está individualizado en sí, individuación que constituye la primera condición de posibilidad para distinguir las diferencias entre persona y comunidad»<sup>35</sup>.

El concepto de Dasein es visto aquí como individualizado, pero también como presente en cada uno y en la comunidad, en la continuidad. El Dasein es temporal y presente en todos los individuos. Desde *Ser y tiempo*, *Da* indica la apertura; una apertura que no se limita al Dasein humano, sino que indica algo más general; un *Da-sein* que es espacialidad (*Raumlichkeit*)<sup>36</sup>. Posteriormente, Heidegger habla de Dasein como de algo que precede a toda concreción fáctica y como fuerza del origen<sup>37</sup>. Aquí se mantienen estos significados. Pero se da un paso más, al considerarlo como tal individualizado en sí en cada caso, como ori-

32 *Ibid.*, pp. 120-128.

33 *Ibid.*, p. 129.

34 *Ibid.*, p. 129.

35 *Ibid.*, p. 130.

36 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cap. 5.

37 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 171-173.

gen de los tiempos concretos, como una especie de temporalización; en una íntima relación con el tiempo mismo, y, por tanto, con el ser. Dasein es una especie de acaecer temporal de la apertura, en el cual van acaeciendo los individuos y la comunidad. En relación con esto considera Heidegger la libertad:

«Dirigimos la mirada propiamente a la esencia de la libertad cuando la buscamos como fundamento de la posibilidad del Dasein, como aquello que está aún antes de *Ser y tiempo*... El problema de la libertad no hay que ponerlo en la pregunta directriz (*Leitfrage*) ni en la pregunta fundamental (*Grundfrage*) de la filosofía, sino al contrario: la pregunta directriz de la filosofía se funda en la pregunta por la esencia de la libertad»<sup>38</sup>.

La libertad hay que verla no como fundamento del Dasein-hombre, sino del Dasein como acaecer temporal de la apertura general originaria, ya que la libertad es fundamento del Dasein aún antes de ser y de tiempo.

Esto significa que hay ser y hay tiempo sólo en esta apertura. Habrá que entender ser y tiempo como desocultados o hechos patentes en esta apertura. Ahora bien, la libertad es vista por Heidegger incluso como fundamento de la posibilidad de esa apertura:

«La libertad no es algo particular entre otras cosas..., sino algo pre-ordenado y que domina precisamente el todo en el todo»<sup>39</sup>.

No se puede, pues, ver la libertad como una pura propiedad del hombre.

«Si tenemos que buscar la libertad como fundamento de la posibilidad del Dasein, ella misma es, en su esencia, más originaria que el hombre. El hombre es sólo administrador de la libertad...».

La libertad no es una propiedad del hombre, sino al contrario:

«El hombre es una posibilidad de la libertad. Libertad humana es la libertad en tanto que irrumpe en el hombre, lo toma en sí y de este modo lo hace posible»<sup>40</sup>.

Estas ideas fundamentales se repiten en *La esencia de la verdad*, escrito de 1930 y publicado por primera vez en 1943. En él se dice:

38 M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 134.

39 *Ibid.*, p. 134.

40 *Ibid.*, pp. 134-135.

«La esencia de la verdad, entendida como rectitud de la expresión, es la libertad».

El fundamento de la verdad como *rectitudo* está en la esencia de la verdad, en la libertad. Ésta es descrita por Heidegger como

«ser libre para lo abierto de un (algo) abierto».

Y añade que

«este ser libre indica la esencia de la libertad, hasta ahora no concebida»<sup>41</sup>.

La libertad aquí está más en relación con el hombre frente a lo que se abre. Pero poco después afirma Heidegger de modo más decidido: «La libertad es la esencia de la verdad misma».

¿Cómo hay que entender esa libertad? En una anotación marginal de Heidegger en el ejemplar de su uso dice:

«Libertad e iluminación (*Lichtung*) del cobijar que se oculta (*Ereignis*)»<sup>42</sup>.

La libertad y la iluminación del evento. La iluminación viene a ser el *Da-sein* y la libertad sería el salir a lo libre, el desarrollarse, el acaecer esta iluminación o apertura en el evento. La libertad es el acaecer libre en el evento. Esta anotación se encuentra en la edición de 1954 de *La esencia de la verdad*. Ciertamente, desde 1930 hasta 1954 se dan varias precisiones en torno al evento. Pero lo visto acerca de la libertad en las clases de 1930 creemos que indica también esto: que la libertad es un acaecer de la apertura originaria (*Da-sein*). La notación de Heidegger no sería extratemporánea en relación con la fecha de composición del escrito.

Este concepto de libertad es diferente del de «dejar ser al ente». Más bien sería el de un «hacer ser» (*Sein-lassen*) al ente. La relación entre ambos no es sólo la de fundamento a fundado (también el hombre es ente), sino también, en cierto sentido, la inversa, ya que la apertura *Da-sein* se da en el hombre, aunque éste se dé en ella. Estos conceptos se aclararán más adelante.

En el párrafo siguiente acerca de la esencia de la libertad, Heidegger vuelve a hablar de ésta como libertad para lo abierto de un abierto. Esta libertad

«deja en cada caso al ente ser el ente que es. La libertad se muestra ahora como dejar ser al ente».

41 *Ibid.*, p. 186.

42 *Ibid.*, p. 186.

En el contexto que sigue, Heidegger no se refiere sólo al ente particular, sino al ente en su totalidad, al ente como el hacerse presente que surge, a la *φύσις* y al acaecer de la historia. Una vez más nos encontramos con la ambigüedad anterior, puesto que el hombre que debe dejar ser al ente es también ente y pertenece al ente en su totalidad y a la historia. También aquí anota Heidegger en la edición de 1943 que este dejar no es negativo, sino que es un procurar, velar por, estar atentos al ser como tal (*Sein als Seyn*). Y en una nueva anotación escribe que la esencia de la historia es el evento. Aun prescindiendo de estas anotaciones, está claro que se trata de una desocultación del ente en su totalidad, de la apertura o Da-sein. Dentro de este ente o de esta apertura está el mismo hombre como «ek-sistente», el cual es, además, el lugar de la apertura<sup>43</sup>. Todas estas ideas son fundamentales en el evento, como veremos.

Después de lo dicho, resultará claro este paso, importantísimo para nuestro tema:

«Pero si el ek-sistente Da-sein, como el hacer ser (*seinlassen*) al ente libera al hombre para su libertad, en cuanto que ésta le da posibilidad (ente) de elección en general y le presenta algo necesario (ente), entonces no dispone el arbitrio humano de la libertad. El hombre no posee la libertad como una propiedad, sino que a lo sumo vale lo opuesto: la libertad, el ek-sistente y desocultante Da-sein posee al hombre»<sup>44</sup>.

En otras palabras: El Da-sein o apertura originaria es lo que hace que el ente sea descubierto como ente, o que sea propiamente ente. El mismo hombre está dentro del ente en general. Sólo en esta apertura en medio del ente y en relación con los entes se puede dar libertad de elección. De este modo es el Da-sein lo que hace posible la libertad del hombre. Ésta es algo recibido en el Da-sein. Por eso no se debería entender la libertad como una mera propiedad del hombre y habría que pensar en una libertad más originaria y profunda. Ésta sería el mismo ek-sistente y desocultante Da-sein. Éste no equivale al hombre, sino que posee al hombre; el hombre es dentro de esa apertura.

En estos escritos se están adelantando ideas fundamentales del evento o *Ereignis*. Lo primero y originario es una apertura o Da-sein, anterior incluso a ser y a tiempo. En ella se da el ente en su totalidad, al cual pertenece también el hombre. ¿Qué es esta apertura? No es un ente, no es ser, ni tiempo, según hemos visto. ¿De dónde procede? Ciertamente no de un fundamento óntico, dado que lo óntico se da en ella. Heidegger habla de libertad como fundamento de la posibilidad del Dasein, como aquello que está aún antes de

43 *Ibid.*, pp. 188-189.

44 *Ibid.*, p. 190.

ser y tiempo<sup>45</sup>. El único fundamento del Da-sein sería, pues, la libertad. Todo esto indicaría que se trata ya de un acaecer como destino, idea que se aplicará más adelante de modo explícito al evento.

No se puede dejar de aludir a la importancia de estos escritos, no sólo en relación con el evento, sino también en relación con el pensamiento general de Heidegger y con la evolución del mismo. No parecería exagerado afirmar que aquí Heidegger ha hecho un primer esbozo de sus ideas fundamentales acerca del evento. En la edición de *Vom Wesen der Wahrheit* de las obras completas de Heidegger, von Herrmann ha transcrito las anotaciones del propio Heidegger en los ejemplares de su uso, en las ediciones de 1943 y de 1954. En ella se refiere tres veces al evento (*Ereignis*). Las autointerpretaciones de Heidegger *a posteriori* son a veces discutibles. En el caso presente no creemos que estén fuera de contexto. Aunque por entonces Heidegger no usase el término *Ereignis*, las ideas fundamentales del mismo están ya presentes aquí. Por eso parece que no habría que dudar de las palabras de Heidegger cuando remite al uso de este concepto a 1932 o a 1933. Los escritos que acabamos de ver son de 1930.

Por el mismo motivo parece también lógico lo que dice Heidegger en un epílogo de 1949 a *Vom Wesen der Wahrheit*. Este escrito debería haber sido completado con otro: *Vom Wahrheit des Wesens*. El proyecto fracasó por motivos que se indican en la *Carta sobre el humanismo*. Esta referencia a la *Carta sobre el humanismo* no debe pasar desapercibida. Allí Heidegger habla, en una nota, del estar «ek-stático» del hombre dentro de la iluminación (*Lichtung*) del ser, entendido ya como evento. El hombre, visto así, no es subjetividad en sentido corriente, tal como lo han considerado muchos en *Ser y tiempo*. Heidegger dice que el pensar auténtico, que debía considerar al hombre en esa iluminación, se hizo difícil en el círculo de *Ser y tiempo*, porque la tercera sección, *Tiempo y ser*, no se llegó a escribir. Y añade que no se escribió porque el pensar renunció a un lenguaje que fuera suficiente para este giro (*Kehre*), y que el lenguaje de la metafísica no lograba hacer este discurso. Y añade a continuación:

«La conferencia *La esencia de la verdad...* echa una cierta mirada al pensar del giro (*Kehre*) de *Ser y tiempo* a *Tiempo y ser*. Este giro no es una modificación del punto de partida de *Ser y tiempo*»<sup>46</sup>.

En una anotación a la expresión «punto de partida», escribe Heidegger: «Esto es, la pregunta por el ser». Estas observaciones son importantes. Heidegger dice que en la *Carta sobre el humanismo* está presente el concepto de

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, p. 328.

evento, aunque de modo implícito. Precisamente el auténtico pensar debería pensar así el ser y debería también pensar en él la relación entre el ser y el hombre, el cual está en la iluminación del evento. Estas ideas se repiten en las anotaciones de Heidegger a la *Carta sobre el humanismo*, en el ejemplar de su uso<sup>47</sup>. Pues bien, el propio Heidegger ve precisamente en *La esencia de la verdad* una mirada hacia este pensar auténtico.

Volviendo a la relación indicada antes entre *Wesen der Wahrheit* y *Wahrheit des Wesens*, hay que notar que cuando se habla de esencia (*Wesen*) de la verdad, se entiende *Wesen* como *quidditas*. En la expresión «verdad de la esencia» (*Wahrheit des Wesens*), *Wesen* es entendido en sentido verbal, como el hacerse presente. Este concepto, como veremos más adelante, indica también el acaecer. Estamos de nuevo en el contexto del evento. Al final del escrito sobre la esencia de la verdad y de las clases sobre la esencia de la libertad no parece extraño que Heidegger haya renunciado a escribir la segunda parte de su proyecto.

Finalmente, queremos hacer presente aquí que el mismo Heidegger consideraba importante este año 1930 en la evolución de su pensamiento. En el prefacio de la segunda edición del libro sobre Nietzsche afirma que con esta publicación quisiera considerar el camino de su pensar desde 1930 hasta la *Carta sobre el humanismo*<sup>48</sup>.

Todo indicaría que 1930 parece un año decisivo para Heidegger. No parecería desacertado afirmar ya aquí el comienzo de esa segunda reflexión global de Heidegger, que aparecerá en los *Beiträge zur Philosophie*, por los años 1936-38, en los que el concepto de *Ereignis* es ya claramente el concepto más fundamental.

### 3. EL DIÁLOGO CON HEGEL

Después de ver las ideas precedentes, no parece nada casual que Heidegger, en el semestre 1930-31, entable un importante diálogo con la filosofía hegeliana, en las clases: *Hegels Phanomenologie des Geistes*.

El centro de la cuestión lo expresaría Heidegger con estas palabras:

«Pero lo que a Hegel y a nosotros nos impulsa de modo semejante es la pregunta por la esencia del ser»<sup>49</sup>.

47 *Ibid.*, pp. 315, 316, 321, 327-332, etc.

48 M. Heidegger, *Nietzsche I*, Frankfurt 1996, p. 10 (GA 6.1).

49 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1988, p. 113 (GA 32).

Este ser es identificado en la filosofía hegeliana con lo general, según haría ver Heidegger en varios lugares. Lo general se contrapone a lo particular e individual, expresado con «ahora», «aquí» o «esto».

El «ahora» indica individuación y transición:

«Cada vez es *ahora* y cada *ahora* es en cada ahora ya otra cosa, no la anterior. El *ahora* permanece constantemente... Pero el *ahora* permanece sólo de tal manera que lo que es ahora... en cada caso no es ya. El *ahora* es siempre un no-éste... Lo inmediato es superado, mediatizado. Al *ahora* le pertenece... este constante negar. Pero, cosa admirable, este constante superar, este permanente cambio no perturba el *ahora*; el *ahora* permanece... Esto que permanece es lo general»<sup>50</sup>.

Los otros dos conceptos, *aquí*, *esto*, dependen del *ahora*.

La certeza sensible considera como lo real un «algo», un «esto», en cada caso.

«Lo que la certeza sensible piensa en el transcurrir, lo que ella pensando toma por el ente, es el no-ente, lo que no permanece. El ente que permanece en medio del cambiar y del desaparecer, esto es, lo que no es devorado por el no; el ente es lo verdadero»<sup>51</sup>.

Este ente es lo que permanece en el pasar de cada *esto* y de cada *ahora*; el verdadero ente no es identificado con ningún *ahora* ni con ningún *esto*; pero es imprescindible para que se den estos individuales. Eso general no es temático. El mismo Hegel dice expresamente: «En realidad, nosotros no nos representamos esto general o el ser en general, pero lo expresamos»<sup>52</sup>.

Que estos conceptos hegelianos tengan una correspondencia con lo que Heidegger viene considerando los entes y el ser parece claro. Que la manifestación del ente en el ser se dé como un proceso temporal, como un acaecer, también parece un hecho. Pero esto no impide que haya diferencias entre ambos autores, sobre todo en el modo de concebir eso general, el verdadero ente, o el ser, en sentido heideggeriano. Las diferencias son expresadas claramente por Heidegger. Según éste, Hegel está dentro del pensamiento ontoteológico:

«Con la expresión *ontoteología* decimos que la problemática del  $\delta\upsilon$  es lógica desde el principio al fin y está orientada hacia el  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , que es también considerada ya como lógica»<sup>53</sup>.

50 *Ibid.*, p. 88.

51 *Ibid.*, p. 90.

52 Cf. en Heidegger, *ibid.*, p. 91.

53 *Ibid.*, p. 142.



Esto es propio de la metafísica occidental, dentro de la cual permanece Hegel, según Heidegger:

«La controversia con Hegel, que se tiene que cruzar con él en el desarrollo de la pregunta directriz de la filosofía por el ente como tal y en su totalidad, es, por tanto, una controversia con la pregunta por el *ᾀ* como una pregunta lógica y al mismo tiempo teo-lógica, en el sentido específico cristiano»<sup>54</sup>.

Esto significa que entre Hegel y Heidegger se da una diferencia fundamental: Hegel, con la metafísica occidental, admite un super-ente; Heidegger afirma el ser, que no tiene carácter óntico.

La diferencia entre ambos es expresada por Heidegger en otros términos, que se refieren más directamente al modo de entender el ser:

«La dirección de nuestro camino, que tiene que cruzarse con el de Hegel, está indicada mediante el título: *Ser y tiempo*; esto es, de forma negativa: Tiempo - no *λόγος*»<sup>55</sup>.

Heidegger vuelve aquí a un concepto y a una perspectiva fundamentales, sobre todo desde su obra de 1927: el tiempo. Pero éste no es buscado o afirmado sólo como horizonte. Heidegger hace notar que no se trata sólo de una *ontochronía* frente a una *ontología*, como si se tratase de un cambio del concepto de *χρόνος* por el de *λόγος*.

«No. Se trata más bien de desarrollarlo de nuevo todo desde la base y tomando en consideración los motivos esenciales de la pregunta por el ser. Hay que mostrar —para formularlo con Hegel— que no es el concepto el poder del tiempo, sino el tiempo el poder del concepto»<sup>56</sup>.

Por supuesto, este tiempo de Heidegger es distinto del de Hegel, el cual, según Heidegger, sigue con un concepto aristotélico de tiempo. Se trata, en definitiva, de una interpretación fundamentalmente distinta<sup>57</sup>.

En la filosofía hegeliana se afirma un espíritu absoluto como logos, Dios o ente supremo. A él contraponen Heidegger un ser-tiempo. No se trata de un super-ente, sino de un ser; no se trata de un en-sí eterno o atemporal, sino temporal. Por eso mismo sería más bien un acaecer o un ser-acaeciendo. Las ideas de tiempo y de acaecer se encuentran en Hegel y tienen importancia.

54 *Ibid.*, p. 143.

55 *Ibid.*, p. 143.

56 *Ibid.*, p. 144.

57 *Ibid.*, p. 145.

Pero por poner un absoluto o un logos como fundamento, el tiempo queda reducido en él a un proceso de despliegue. No se trata, pues, de sustituir el logos por el tiempo, sino de un punto de partida diferente, que requiere pensarlo todo de nuevo.

Heidegger reconoce que en Hegel no faltan conceptos dinámicos que indican ese fluir temporal. Hegel fue llegando a ellos:

«En un principio (lo permanente y en sí) se mostró como general incondicionado, como diferencia interna, como concepto absoluto, esto es, como lo general, que ya no es relativo a sus particulares. Pero ya hacia la conclusión de A dice Hegel: “El concepto absoluto es la simple esencia de la vida”»<sup>58</sup>.

¿Por qué se introduce aquí de pronto la vida?, se pregunta Heidegger. Por vida habría que entender «el ser que se genera de sí y que en su movimiento se mantiene en sí. A partir de ahí comprendemos en qué medida el ser propiamente dicho es llamado vida»<sup>59</sup>.

Por eso afirmaría Hegel:

«El ser no tiene ya el significado de la abstracción del ser..., ni su pura esencia el de abstracción de la generalidad; sino que su ser es precisamente aquella simple substancia fluyente del movimiento puro en sí misma»<sup>60</sup>.

Esto significaría un acercamiento del ser hegeliano al ser como acaecer en Heidegger. Pero en realidad, sigue en pie la diferencia fundamental debida de nuevo al concepto de tiempo. Heidegger nota que al explicar aquí Hegel el ser añade una aposición:

«la simple esencia del tiempo, que... tiene la forma genuina del espacio».

Tiempo y espacio siguen juntos, como en la tradición filosófica.

«Hay que acentuarlo con toda la fuerza: Tiempo y espacio para Hegel son desde un principio —y permanecen así en toda su filosofía— ante todo problemas de la filosofía natural. Esto se corresponde del todo con la tradición»<sup>61</sup>.

58 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 206; el autor cita *Obras de Hegel*, ed. 1832 ss., II, 126.

59 M. Heidegger, *ibid.*, p. 207.

60 M. Heidegger, *ibid.*, p. 207; el autor cita a Hegel, *ibid.*, II, 134.

61 *Ibid.*, pp. 207-208.

Añade, incluso, Heidegger:

«Si en algún sitio es un contrasentido introducir la problemática de *Ser y tiempo*, es en Hegel. Pues la tesis: “La esencia del ser es el tiempo”, es exactamente lo contrario de lo que Hegel intentó demostrar en toda su filosofía»<sup>62</sup>.

La tesis de Hegel diría:

«El ser es la esencia del tiempo; esto es, el ser como infinitud».

O dicho de otro modo:

«El tiempo es una simple aparición de la simple esencia del ser en cuanto infinitud»<sup>63</sup>.

Y concluyendo, dice aún Heidegger:

«En resumen, podemos enunciarlo en forma de tesis. Hegel: El ser (infinitud) es también la esencia del tiempo. Nosotros: El tiempo es la esencia originaria del ser».

Y precisa aún que éstas

«no son simples tesis antitéticas, que se pueden contraponer entre sí, dado que la palabra “esencia” (*Wesen*) no es unívoca en ambas».

Esencia significa aquí en cada caso algo fundamentalmente diferente, precisamente porque el ser es entendido de manera distinta<sup>64</sup>.

La discusión de Heidegger con Hegel y sobre todo estas últimas y contundentes afirmaciones muestran el camino de Heidegger hacia el evento. Los conceptos centrales parecen aquí el de «ser» y el de «tiempo». El ser no puede ser entendido, según Heidegger, como un absoluto hegeliano con una estructura de logos, sino como temporal. No faltarían en Hegel intuiciones y afirmaciones de este tipo, sobre todo cuando considera el ser como vida o substancia que fluye. Pero estas afirmaciones no llegarían al fondo de lo que Heidegger expresa con ser y con tiempo. Temporal es entendido aquí en un sentido originario, ya que el tiempo no es un proceso del mostrarse o del aparecer del ser, de tal mane-

62 *Ibid.*, p. 209.

63 *Ibid.*, p. 209.

64 *Ibid.*, p. 211.

ra que éste sea la esencia del tiempo. Más bien hay que afirmar el tiempo como la esencia del ser.

Si el ser es esencialmente temporal, no cabe un ser absoluto como punto de partida, sino un ser-siendo, un ser-acaeciendo. Si por otra parte el ser no tiene carácter óntico, se comprende que el concepto de esencia (*Wesen*) tampoco habrá de ser entendido en sentido óntico, sino en otro sentido: como propio del acaecer. Pero si este acaecer no es algo con carácter de objeto, sino un acto, la esencia no designará sino ese acto de acaecer. Parece que Heidegger indica ya aquí el sentido verbal de *Wesen*, como hacerse presente. Este sentido lo explica Heidegger en *Was heisst Denken?*

Todo esto muestra una continuidad con las ideas vistas en los escritos sobre la verdad y la libertad, que son inmediatamente anteriores a estas clases sobre Hegel.

#### 4. EREIGNIS: UN CONCEPTO DE HÖLDERLIN

En un comentario al poema de Hölderlin *Germanien*, en 1934-35, Heidegger usa el término *Ereignis*. Según Heidegger, es de la poesía de donde surge el Dasein histórico de los pueblos, su origen, su punto más alto y su ocaso. De la poesía surge también el saber propiamente dicho, en el sentido de la filosofía; y de ambos el obrar de un pueblo como tal mediante el Estado y la política. Todo esto constituye el tiempo histórico de un pueblo.

«Este tiempo originario e histórico de los pueblos es, pues, el tiempo de los poetas, de los pensadores y de los creadores del Estado, esto es, de aquellos que propiamente fundan y fundamentan el Dasein histórico de un pueblo. Son ellos los verdaderos creadores. De este tiempo dice el poeta en el poema *La madre tierra* (IV, 156, v. 63 ss.):

“Y los tiempos de los creadores son  
como una cadena de montañas, que elevándose  
de mar a mar  
se extiende sobre la tierra”».

Heidegger comenta que los tiempos de los creadores son como las cumbres de los montes, que penetran en el éter, esto es, en el ámbito de los dioses. Estos tiempos están sobre el puro sucederse de los días en el plano monótono de lo cotidiano. No son un rígido más allá, sino tiempo que se eleva sobre la tierra; son un fluir propio, con una ley propia<sup>65</sup>.

65 M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen. Germanien*, Frankfurt 1989, pp. 51-52 (GA 39).

Pero Heidegger explica poco más adelante que el tiempo de los pueblos y de los creadores no es para Hölderlin algo atemporal, supratemporal o eterno. Los poetas están ciertamente

«allí arriba, sobre la lejanísima y altísima cumbre del tiempo, expuestos a los rayos de los dioses; pero el mismo Dios es “tiempo”. En las *Anotaciones a Edipo*, Hölderlin habla del Dios que “no es sino tiempo” (V, 181)»<sup>66</sup>.

En general se pone a Dios y a lo divino fuera del tiempo, en la eternidad. También Hölderlin habla de ella. Pero la eternidad no es nada en sí, sino que la representación de la misma se hace a partir de nuestra representación del tiempo. La eternidad se puede entender de dos maneras: Como *sempiternitas* o tiempo indefinido y como *aeternitas* o *nunc stans*, como siempre presente. Ambos conceptos surgen en el pensamiento antiguo o en el cristianismo y se encuentran también en Hegel, que es el que piensa la eternidad de modo más profundo. Pero ambos conceptos serían insuficientes para comprender la experiencia poética del tiempo en Hölderlin<sup>67</sup>.

Precisamente en este contexto habla Heidegger del *Ereignis*.

«Para Hölderlin los dioses “no son sino tiempo”; y “lo celeste pasa rápidamente”. Hasta este tiempo de los dioses se elevan las cumbres del tiempo como los tiempos de los pueblos. Estos tiempos tienen su propia medida:

“... *Lang ist*  
*Die Zeit, es ereignet sich aber*  
*Das Wahre*”.  
 (*Mnemosyne*, IV, 225, v. 17 ss.)».  
 «Largo es el tiempo; pero acaece lo verdadero»<sup>68</sup>.

Heidegger sigue preguntándose:

«¿Qué tiempo es largo? El tiempo de cada día y el tiempo de las cumbres; pero de manera diferente. El tiempo de cada día es largo (*lang*) en el aburrimiento (*Langeweile*), en el cual el tiempo nos mantiene y nos deja vacíos... El tiempo de la cumbre es largo, porque sobre las cumbres reina un incesante esperar y un aguardar con impaciencia el evento (*auf das Ereignis*)... El tiempo de las cumbres es *esencialmente* largo, pues la preparación de lo verdadero, que ha de acaecer una vez, no sucede pasada la noche ni a

66 *Ibid.*, p. 54.

67 *Ibid.*, pp. 54-55.

68 *Ibid.*, p. 55.

petición, sino que consume muchas vidas humanas e incluso muchas generaciones... Pero este largo tiempo hace acaecer de una vez (*Einsmals*) lo verdadero – el hacerse patente del ser (*Seyn*)»<sup>69</sup>.

Mientras no conozcamos este tiempo nuestro, no sabemos quiénes somos. Pero ¿quién conoce el tiempo? Nadie lo conoce de tal manera que pueda precisarlo y ponerle fecha. Ni siquiera lo conocen los creadores que viven en la cumbre del tiempo. Sólo saben una cosa: cuándo no es el tiempo del evento, de lo verdadero. Hölderlin lo dice al comienzo del poema *Los titanes* (IV, 208)<sup>70</sup>.

El *Ereignis* es tiempo histórico, tiempo de la historia de un pueblo. No sucede como una mera cronología, como el día sucede a la noche, ni llega a petición. Ni los creadores del Estado, ni los poetas pueden disponer de él. Hay que esperarlo sin cesar durante generaciones. Y acaece de una vez. Entonces acaece lo verdadero, se hace patente la verdad del ser. Y aún entonces parece que existen dificultades para conocerlo. Nadie puede precisarlo y ponerle fecha. Lo que sí se puede conocer es cuándo no se da este evento. Ya en esta primera aparición del *Ereignis* se puede apreciar su carácter de venida, de llegada eventual, de destino histórico. Este evento es una especie de *καιρός* griego, que hay que esperar y tomar cuando llega. Y es también una especie de *καιρός* bíblico o de ocasión propicia, de gracia o de don de Dios, que interviene en la historia. La manifestación del ser, el acaecer verdadero sucede así en este contexto.

El evento parece indicar aquí algo especial e importante en la historia de un pueblo. Entonces aparece la verdad del ser. Pero esta verdad sería más amplia que el acaecer especial del que se habla en este contexto. El evento está en continuidad con lo afirmado antes sobre el tiempo, sobre la apertura o la libertad. Estos conceptos serían más amplios y se referirían a todo manifestarse. En los casos citados, en cambio, el evento se refiere a un acaecer particular. Este carácter restrictivo del evento no se va a mantener en escritos posteriores, en los cuales el evento va a abarcar todo acaecer de la apertura.

## 5. PASOS DECISIVOS HACIA EL EVENTO

Un paso más hacia el concepto de evento lo da Heidegger en el escrito *Introducción a la metafísica*. Heidegger considera aquí los siguientes pares de

69 *Ibid.*, pp. 55-56.

70 *Ibid.*, p. 56.

conceptos: 1) El ser y el hacerse (*werden*). 2) Ser y aparecer. 3) Ser y pensar. 4) Ser y deber ser.

El ser para los griegos se abre como *φύσις*. El imperar que surge y permanece es en sí a la vez aparecer o mostrarse. Así es el ser; el ser se hace presente como un aparecer y un mostrarse. Este aparecer o mostrarse hace salir de la ocultación hacia la desocultación; es acaecer de la verdad <sup>71</sup>.

Un ser considerado así, es un ser *in fieri*, un ser haciéndose. El ser y el aparecer no han de ser vistos sólo en su delimitación y diferencia, sino también en su copertenencia interna.

«Lo que se mantiene en el hacerse, por un lado, no es ya la nada; pero tampoco es todavía aquello que está determinado a ser. Según este “ya no y todavía no”, el hacerse está determinado por el no-ser. Al mismo tiempo, no es una pura nada, sino ya no esto y aún no aquello; y como tal es constantemente otro» <sup>72</sup>.

Esto se refiere al ser en general. Al hablar del ser y el pensar, Heidegger indica lo que viene a ser el hombre pensante dentro de este ser. Heidegger parte del fragmento de Parménides, según el cual es lo mismo el pensar que el ser. El autor da del fragmento una interpretación y traducción personales, donde pensar (*νοεῖν*) es percibir, hacer llegar hasta algo que se muestra y aparece. Este fragmento es interpretado luego con el fragmento 8 del mismo Parménides:

«Lo mismo es la percepción (*νοεῖν*) y aquello en vista de, «por mor de» lo cual (*Worumwillen*) sucede la percepción».

Y Heidegger añade que

«la percepción sucede por mor del ser» <sup>73</sup>.

En definitiva, afirma Heidegger:

«Ante todo, la proposición no dice nada sobre el hombre; nada del hombre como sujeto y absolutamente nada de un sujeto que eleva todo lo objetivo a algo puramente subjetivo. La proposición dice todo lo contrario de todo esto: el ser domina. Pero porque domina y en tanto que domina y aparece, acaece necesariamente *con* la aparición *también* la percepción. Pero si el

71 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt 1983, pp. 108-110 (GA 40).

72 *Ibid.*, p. 122.

73 *Ibid.*, pp. 146-147.

hombre ha de tomar parte en el acaecer de esta aparición y percepción, entonces el hombre mismo debe realmente ser, debe pertenecer al ser. *La esencia (Wesen) y el modo de ser del hombre sólo se pueden determinar a partir del hacerse presente (wesen) del ser*»<sup>74</sup>.

La esencia del hombre sólo se puede determinar desde el ser. Y este ser es *φύσις* y aparecer.

«Pero si al ser como *φύσις* le pertenece el aparecer, el hombre como ente (siendo) debe pertenecer a ese aparecer. Y como, de nuevo, el ser-hombre constituye claramente un propio ser en medio del ente en su totalidad, lo propio del ser hombre surgirá del modo de ser propio de su pertenencia al ser como el aparecer que domina. Pero en tanto que a este aparecer le corresponde percepción..., hay que suponer que la esencia del ser-hombre se determina precisamente a partir de aquí»<sup>75</sup>.

El hombre y la percepción o el pensar se dan como pertenecientes a la *φύσις*, al ser en su aparecer y mostrarse. A este ser como aparecer le pertenece también el comprender; y el lugar de éste es el hombre como perteneciente al ser. Heidegger lo dice aún de modo más explícito:

«Percepción no es un modo de comportamiento que el hombre posee como una propiedad, sino al contrario: percepción es aquel acaecer que tiene al hombre»<sup>76</sup>.

Una vez más, Heidegger habla del acaecer del ser, del ente en su totalidad. Este acaecer domina y engloba al hombre y a cuanto éste posee como propio de su esencia. Una vez más se dice que la verdad del ser como desocultación posee al hombre. La verdad, la percepción, el pensar no son propiamente del hombre, aunque éste sea el lugar de los mismos. El hombre es el lugar de la apertura (*Da*) y de la desocultación.

«Pero el hombre es obligado a un Dasein así, es arrojado a la necesidad de un ser así, porque lo dominante como tal, para aparecer dominando, *necesita* para ello el paraje de la apertura. Entendido a partir de esa necesidad, requerida por el ser mismo, se nos llega a mostrar la esencia del hombre»<sup>77</sup>.

74 *Ibid.*, p. 148. Traducimos *wesen*, en el segundo caso, por «hacerse presente», porque este sentido ya lo hemos visto aparecer en el diálogo de Heidegger con Hegel y porque parece más acorde con la idea de ser como hacerse, en este contexto.

75 *Ibid.*, p. 148.

76 *Ibid.*, p. 150.

77 *Ibid.*, p. 172.



Esta idea la viene repitiendo Heidegger desde sus clases y escritos sobre la verdad. Pero aquí la afirma en un contexto que tiene una relación más directa con el evento. Heidegger habla aquí en el contexto del ser como hacerse o llegar a ser (*werden*) y del ser como aparecer en ese hacerse. De este ser son el pensar y la percepción. El fragmento de Parménides no diría, según esto, que

«el pensar y el ser son la misma cosa, sino que dice: Percepción y ser se corresponden uno al otro»<sup>78</sup>.

El ser es aparecer, es apertura y es percepción de esa apertura (*Da*). El hombre es el lugar de la apertura.

Parece claro que Heidegger se está acercando al concepto de evento y habla ya un poco en el contexto de éste. Pero todo esto se dice a medias. En un apéndice a su libro, y como crítica del mismo, escribe Heidegger:

«Las clases se quedan a mitad de camino, no sólo porque en su modo estrecho de plantearse el problema no han sido llevadas hasta el final —cf. el bosquejo *De la comprensión del ser al acaecer del ser*— sino porque en el fondo no se libran de las ataduras de la comprensión del ser. Y no se logra esto porque la pregunta... no lleva de ningún modo a lo esencial, esto es, al hacerse presente del ser mismo»<sup>79</sup>.

No se llega al evento, pero en estas clases se da un paso decisivo.

Otro paso decisivo se da en *El origen de la obra de arte*. La importancia de este escrito ha sido afirmada siempre. Se ha visto en él un paso decisivo en la trayectoria del pensamiento heideggeriano. Después de la publicación de buena parte de las *Obras Completas* de Heidegger, la importancia de este escrito queda un poco relativizada, como creemos que resulta claro por cuanto llevamos dicho aquí. Las ideas expuestas en *El origen de la obra de arte* vienen aflorando y afirmándose de modo cada vez más decidido en los escritos de Heidegger, sobre todo a partir de 1930.

El contexto de estas ideas gira precisamente en torno a la idea de evento. Que también *El origen de la obra de arte* esté en este contexto, se podía ver ya antes en el uso del término *Ereignis* y aún más en el contexto y uso de la expresión *das Ereignishafte*, el carácter de evento. Pero después de la publicación de este escrito en la edición de las *Obras Completas*, esto resulta más claro por las notas al pie de página, que incluyen las anotaciones personales de Heidegger en los ejemplares de su uso, de las ediciones anteriores.

78 *Ibid.*, p. 154.

79 *Ibid.*, p. 219.

En estas anotaciones, Heidegger define el arte como

*Das im Ereignis gebrauchte Her-vor-bringen der Lichtung des Sichverbergens – Bergens ins Ge-Bild* <sup>80</sup>.

Cada término de esta definición necesitaría una explicación. No nos vamos a detener aquí en ella; de todos modos, algo hay que explicar. El arte es un *Her-vor-bringen*, un *producir*; pero aquí se entiende en sentido literal: «traer de» y «poner delante», un hacer presente la apertura y la iluminación del ocultarse (*Lichtung des Sichverbergens*), de un ser que en esa iluminación sigue siendo misterioso y oculto. Ese traer y poner delante es «usado» o «necesitado» (*gebrauchte*). El ser necesita y usa al hombre para hacerse presente; el hombre es parte del evento (*Ereignis*), es el lugar de la iluminación o apertura que acontece en el evento. Y esa iluminación se cobija (*Bergen*), se instala en la forma, en la figura (*Bild*); en la figura hecha o formada (*Ge-Bild*) en la obra de arte... El arte es, según esto:

«El necesitado y usado producir la iluminación del ocultarse – del cobijarse (la iluminación) en la figura».

Por lo general, en *El origen de la obra de arte* se ha puesto de relieve que la obra de arte es un acaecer de la verdad. A esta conclusión llega Heidegger ya en la primera parte del escrito. A partir de ahí, verdad y arte se van iluminando mutuamente. La verdad aparece después como lucha entre la ocultación de la tierra (*Erde*) y de la apertura del mundo (*Welt*); como acaecer histórico, en el que el ser-creado de la obra tiene el carácter de evento (*das Ereignishafte*). La verdad es, sin duda, un tema central en el escrito. Esta verdad acontece (*ereignet*) a veces como arte, decía Heidegger en el texto. Y en una anotación añade esta precisión: *Wahrheit als Ereignis!*: Verdad como evento, verdad que acontece en el evento <sup>81</sup>.

Y también los otros conceptos indicados tienen relación con el evento, según las anotaciones de Heidegger. El mundo es mundo histórico donde nacimiento y muerte, bendición y maldición nos mantienen en el ser. Este ser, precisa Heidegger en la edición de 1957, es evento (*Ereignis*); y en la edición de 1960 dice que es *Da-sein*, apertura, iluminación también del evento <sup>82</sup>. También al hablar de la tierra anota Heidegger: *Ereignis* <sup>83</sup>. Mundo y tierra son luego

80 M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt 1977, p. 1 (GA 5).

81 *Ibid.*, p. 25.

82 *Ibid.*, p. 31.

83 *Ibid.*, p. 32.

dos de los componentes del evento. Y precisamente lo abierto en medio de la ocultación es indicado con *Da-sein*. En *El origen de la obra de arte*, esta apertura se da en una lucha o disputa originaria (*Urstreit*), relacionada también por Heidegger con el evento <sup>84</sup>.

Que el ser sea evento, lo indica Heidegger en otras anotaciones: Más allá del ente y antes que él acaece aún otro (*Ereignis*, anota Heidegger); la desocultación del ser también es *Ereignis*. Esta desocultación, decía Heidegger, nos pone en lo iluminado (*Gelichtetes*). Esto, anota Heidegger en la edición de 1960, equivale a decir que «acaece iluminación» (*Lichtung*), esto es, *Er-eignen*. Se trata de la iluminación originaria (*Er*), que ilumina al hombre y lo constituye en lo que le es propio (*eignen*) <sup>85</sup>.

*El origen de la obra de arte* está, pues, según estas anotaciones de Heidegger, en pleno contexto del evento. ¿No se trata también aquí de una de tantas autointerpretaciones *a posteriori*? Ya nos hemos referido a las autointerpretaciones o re-interpretaciones de Heidegger y hemos dicho que no siempre han convencido a sus comentadores. En este caso creemos que sí corresponden a la realidad. Como hemos podido ver, el concepto de evento se viene preparando y acentuando cada vez más claramente, aunque Heidegger no lo use. Estamos al fin de una etapa de un proceso de reflexión, que va a desembocar en una reflexión explícita sobre el evento en los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. No hay que olvidar que *El origen de la obra de arte* es de 1935; y que *Beiträge zur Philosophie* es de los años 1936-38.

## 6. EVENTO Y CAMINO DEL PENSAR HEIDEGGERIANO

De la exposición precedente resultaría claro que el camino de Heidegger hacia el evento comienza muy pronto. Y no tanto porque el concepto aparezca de forma explícita en las primeras clases de Heidegger en 1919, ya que en aquel contexto *Ereignis* tiene un significado muy diferente del contenido que tendrá posteriormente. En efecto, entonces *Ereignis* es acaecer o proceso de vivencias en un sujeto humano. Cuando *Ereignis* aparezca como concepto más fundamental, será acaecer del ser, de los cuatro elementos: Mundo, tierra, dioses y hombres. Luego habrá una evolución posterior, en la que *Ereignis* llegará a ser aún más fundamental que el ser; entonces también el ser y el tiempo serán dados en el evento.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 39.

Los precedentes del evento por estos años habría que verlos más bien en el concepto de tiempo, concepto fundamental y constante, al que se llega desde perspectivas diferentes: Dasein fáctico, temporalización de la temporalidad, libertad como acaecer del existente Da-sein, verdad como desocultación del ser, acaecer histórico. La idea de ser y tiempo, de un ser que acaece temporalmente, está presente en Heidegger desde el comienzo de sus clases y es constante en él a lo largo del camino de su pensar, en el que, sin duda, hay una evolución importante.

Los pasos o momentos principales de esta evolución, desde la perspectiva del evento, habría que verlos desde una visión completa del pensamiento heideggeriano y no sólo desde el desarrollo del mismo en estos primeros años. Pero ya dentro de este marco se pueden indicar algunos pasos.

En un principio, Heidegger habla de acaecer y de proceso del mundo de la vida y de proceso de vivencias del sujeto. Muy pronto la crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl empieza a insistir en el olvido del ser. Primero en el olvido del ser del Dasein, en los años anteriores a *Ser y tiempo*, contraponiéndolo al concepto husserliano de conciencia y dando el paso desde la fenomenología husserliana hacia una fenomenología hermenéutica centrada en el Dasein. Heidegger hace de este Dasein temporal un primer esbozo en el curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* y un análisis ya amplio en las clases de 1925: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. En todas estas reflexiones se pone de relieve el ser temporal del Dasein.

La reflexión sobre el ser en general se lleva a cabo sobre todo en *Ser y tiempo*. En esta obra, el camino hacia el sentido del ser es el análisis del Dasein, cuyo ser es precisamente la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Ésta, como *Temporalität*, constituye también el horizonte para la reflexión sobre el ser, que debía haberse llevado a cabo en una posterior sección tercera con el título: *Tiempo y ser (Zeit und Sein)*. Heidegger no escribió la programada sección tercera. Pero es obvio que tanto el ser del Dasein como el ser en general son para Heidegger esencialmente temporales, son acaecer temporal.

El acento se desplaza luego del Dasein al Da-sein, del Dasein al ser, del sujeto concreto al acaecer global o general de la apertura (*Da*) del ser. Sucede esto de manera notable en *La esencia de la verdad* y en *La esencia de la libertad humana*, en 1930. Poco después Heidegger empieza a hablar de evento (*Ereignis*), de carácter de evento (*das Ereignishafte*). Y muy pronto trata con amplitud del *Ereignis* en *Beiträge zur Philosophie*. Entonces presenta el evento como apertura (*Da*) en la que aparecen los cuatro: Mundo, tierra, hombres y dioses.

En un estudio de 1991 hablábamos de tres etapas en el camino del pensamiento de Heidegger, indicadas por él mismo, centradas en los conceptos:

Sentido – verdad – lugar <sup>86</sup>. De la exposición que acabamos de hacer se podrían sacar también algunas conclusiones acerca del camino del pensar en Heidegger y acerca de la tanta veces mencionada vuelta o giro (*Kehre*) en este camino.

En primer lugar, allí considerábamos el camino de Heidegger a partir de *Ser y tiempo*. El presente artículo mostraría que hay que alargar la primera etapa, incluyendo en ella también los escritos de Heidegger anteriores a *Ser y tiempo*, desde 1919. También en estos escritos se ve en Heidegger una postura crítica frente a la fenomenología de Husserl; y el concepto fundamental en la misma es un sujeto o Dasein fáctico temporal.

En el citado artículo afirmábamos una continuidad, más bien que una rotura, a lo largo del camino del pensar heideggeriano. También del presente estudio resultaría una continuidad; y el concepto fundamental de la misma sería precisamente el tiempo.

También acerca de la vuelta o giro (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger se puede sacar alguna conclusión a partir de lo dicho. Este tema ha sido objeto de numerosos comentarios <sup>87</sup>. Dentro de nuestro contexto tiene particular importancia la interpretación de Winfried Franzen, el cual distingue varios significados de *Kehre*: 1) *Kehre* como hecho del acaecer histórico del ser mismo. 2) La *Kehre* que según Heidegger había de darse en *Ser y tiempo*, entre las secciones segunda y tercera de la primera parte, de *Ser y tiempo a Tiempo y ser*, o desde la analítica del Dasein al análisis de la temporalidad del ser. 3) La *Kehre* que tuvo lugar de hecho en los años treinta, desde el primero al segundo Heidegger. Franzen cree que en la *Carta sobre el humanismo* el mismo Heidegger mezcla el segundo significado con el tercero, induciendo a error <sup>88</sup>.

Dejamos de lado el segundo sentido del giro, ya que parece claro que Heidegger no lo llevó a cabo, al no desarrollar su programa completo sobre el ser y el tiempo. Queremos, en cambio, hacer notar aún una opinión de Franzen, según el cual la *Kehre* principal sería la primera, la del ser, mientras que el giro en el pensar sería secundario y subordinado al primero, por lo que se podría hablar de una *Kehre* dentro de otra <sup>89</sup>.

86 M. Berciano, «Sinn - Wahrheit - Ort (τόπος). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger», en *Anuario filosófico* 24 (1991) 9-48.

87 Puede verse una información bibliográfica y un buen comentario al respecto en E. Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, pp. 323-332.

88 W Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Geschichte des Seins*, Meisenheim 1975, p. 219.

89 *Ibid.*, p. 155.

En general, los intérpretes han entendido el giro o *Kehre* como giro en el pensar de Heidegger. Pero creemos que la observación de Franzen es del todo oportuna, ya que está apoyada por claras afirmaciones de Heidegger. En el breve escrito *Die Kehre*, Heidegger habla del pensar como un corresponder (*Entsprechen*) a la voz o a la solicitud (*Anspruch*) del ser: «Este corresponder originario... es el pensar». En lugar de este pensar se ha dado el olvido del ser. Pero en este olvido se oculta la posibilidad de un giro «en el cual el olvido de la esencia del ser cambia de tal manera que con este giro (*Kehre*) la verdad de la esencia del ser llega propiamente al ente»<sup>90</sup>. Aquí se indica no sólo en qué consiste la *Kehre*, sino también que ésta, como pensar, tendría lugar dentro de una llamada o solicitud del ser mismo. Esta misma idea expresa Heidegger en *La esencia de la verdad*, donde habla de un giro dentro de la historia del ser y añade que esto se da porque el ser se retira y se oculta<sup>91</sup>.

Quien a nuestro parecer ha dado una respuesta más satisfactoria a esta cuestión ha sido Kettering, a partir del concepto de *Nähe*, de cercanía de hombre y ser, o del concepto de copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) de ser y pensar usado por Heidegger en *Identidad y diferencia*. Ser y pensar, ser y esencia del hombre pertenecen juntos, copertenecen (*zusammengehören*). No se puede pensar el uno sin el otro. Para Kettering, el giro o *Kehre* se daría precisamente en ese *zusammengehören*. El primer Heidegger pensaría la copertenencia demasiado unilateralmente a partir del Dasein. Esto podría tener algún atenuante por el hecho de que *Ser y tiempo* quedó incompleto. Pero el autor no cree (y pensamos que con razón) que Heidegger planease por entonces el giro tal como luego tuvo lugar. En el Heidegger posterior, en cambio, no sólo se cambiaría el acento del Dasein al ser, ni sólo se daría un cambio en el acento de una parte de la relación ser-hombre hacia la otra, pasando así de una unilateralidad a otra, sino que Heidegger pensaría entonces la relación recíproca ser-hombre de manera completa<sup>92</sup>.

La interpretación de Kettering parece del todo aceptable, también desde lo que hemos expuesto acerca del camino hacia el evento. Lo que Kettering hace notar acerca de la copertenencia de ser y hombre, lo podemos ver también en conceptos explícitos de la época considerada aquí: en la relación entre Dasein y Da-sein, que hemos expuesto de forma más amplia en otro lugar<sup>93</sup>.

Antes de *Ser y tiempo*, Heidegger pone unilateralmente el acento en el Dasein fáctico concreto, aunque no falten referencias a lo general, a la vida, al

90 M. Heidegger, «Die Kehre», en *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 40.

91 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 201.

92 E. Kettering, *ibid.*, pp. 328-330.

93 M. Berciano, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?*

mundo. En *Ser y tiempo* Dasein es más complejo. Dasein en este contexto indica la apertura del mundo o del ser. El doble significado de Dasein y Da-sein aparece claro en este paso:

«La expresión «Da» indica esta apertura esencial. Mediante ella, este ente (el Dasein), junto con el Da-sein de mundo, está ahí (“da”) para él mismo»<sup>94</sup>.

Parece claro que Dasein aúna las dos aperturas: la de mundo, más amplia, o apertura del ser, y la apertura concreta del ente Dasein, lugar, en cada caso, de la apertura esencial, que no se da sin Dasein históricos fácticos.

Heidegger sigue en adelante, en *Ser y tiempo* y en otros escritos, hablando generalmente de Dasein, sin hacer explícita la distinción indicada en éste y en otros lugares de *Ser y tiempo*<sup>95</sup>, induciendo así a confusión y a entender el Dasein de forma restrictiva.

En las clases de 1928, un año después de *Ser y tiempo*, habla Heidegger de Dasein como potencia del origen; de Dasein neutral, que

«no es nunca el que existe; únicamente existe en cada caso el Dasein en su concreción fáctica. Pero el Dasein neutral es la fuente originaria de la posibilidad interna, que emana en todo existir y hace posible internamente la existencia»<sup>96</sup>.

El acento se da desplazando hacia el «Da» como apertura general o apertura del ser. Ésta aparece claramente en un conocido paso ya citado de *La esencia de la verdad*:

«El hombre no posee la libertad como una posibilidad, sino que a lo sumo vale lo opuesto: la libertad, el ek-sistente Da-sein posee al hombre»<sup>97</sup>.

A partir de aquí Heidegger no excluye el uso de Dasein, pero lo va usando cada vez menos y habla más del hombre; y la expresión «Da» cobra importancia como apertura general, sobre todo al hablar del evento, en *Beiträge zur Philosophie*. Pero también entonces sigue siendo el hombre el lugar de la apertura. Da-sein y Dasein, ser y hombre, ser y pensar pertenecen el uno al otro y no se dan el uno sin el otro.

94 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 176-177.

95 *Ibid.*, pp. 137, 190.

96 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 172.

97 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 190.

Éste sería el giro o la *Kehre* que se daría en esta época en el pensamiento de Heidegger. No es esta *Kehre* la única. Tendría razón Franzen al hablar de una *Kehre* del ser mismo. Y dentro del pensar de Heidegger habría que hablar de varios giros. Habría dos importantes, como pasos de la primera etapa de su pensamiento a la segunda y de la segunda a la tercera. Y dentro de las etapas primera y tercera, por lo menos, se podría hablar de otros giros de importancia.

MODESTO BERCIANO