

26.- *El ser como evento (Ereignis)*. En J. VELARDE - J. A. CEREZO – A. DE LA PIENDA, *Studia philosophica II*, Oviedo 2001, pp. 297-326

## SUMARIO

*El ser es el tema fundamental en la filosofía de Martín Heidegger. En un principio, el autor se pregunta por “el sentido del ser”. Luego habla de “verdad del ser”; y a mediados de los años treinta empieza a hablar de “ser como evento” (Ereignis). El ser no es un “algo”, sino un “acaecer” del todo, formado por los cuatro elementos: Cielo, tierra, dioses y hombres. En el presente estudio vemos este concepto de ser como Ereignis. En una evolución posterior, Ereignis será aún más fundamental que el ser.*

### 1. Introducción

En una conversación de Heidegger en 1953/54 con un profesor japonés, éste le dice: “Se ha oído repetidamente que sus preguntas han girado en torno al problema del lenguaje y del ser”. Heidegger responde que esto se podía ver ya en su trabajo de habilitación sobre las categorías y el significado; y que el tema del ser en él venía de más atrás: De la lectura, en los últimos años del *Gymnasium*, del libro de Brentano: *El múltiple significado del ente según Aristóteles*. Y añade Heidegger los versos de Hölderlin en el himno al Rin:

“Pues  
como has comenzado, permanecerás”<sup>1</sup>

El tema del ser permaneció siempre en el preguntar filosófico heideggeriano. Pero el mismo Heidegger dice en otro lugar que *Ereignis* es desde 1936 la palabra directriz (*Leitwort*) de su pensamiento<sup>2</sup>. Entre ambas afirmaciones de Heidegger no hay contradicción. La reflexión sobre el ser evolucionó en él. A partir de los años treinta, Heidegger consideró el ser como evento (*Ereignis*), como un acaecer.

Habría que distinguir también aquí una serie de pasos. En un primer momento dice Heidegger que usó el concepto en sus manuscritos. De modo explícito aparece en las clases de 1934/35 sobre Hölderlin y en *El origen de la obra de arte* (también de 1935). Una reflexión amplia sobre este concepto se da luego en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de los años 1936/38 y en un escrito aún no publicado de 1941/42: *Das Ereignis*. Después de estos escritos, el concepto aparece en la *Carta sobre el humanismo* y en las conferencias *Einblick in das was ist*. Hasta aquí se puede hablar de ser como evento o *Ereignis*. Posteriormente Heidegger considera el evento como el concepto más fundamental de su filosofía; es el *Ereignis* el que da, incluso, ser y tiempo.

Aquí nos vamos a limitar a considerar el ser como evento en las obras indicadas antes, sobre todo en *Beiträge zur Philosophie*. Acerca de estos escritos de Heidegger escribe F.W. von Herrmann, quien preparó la edición de los mismos: “Después del primer planteamiento, el ontológico-fundamental, de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, constituyen los *Beiträge zur Philosophie* (Aportaciones a la filosofía) el primer intento amplio de un segundo planteamiento del ser histórico y al mismo tiempo más originario, y

<sup>1</sup> M.HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, pp. 87-88

<sup>2</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 315-316. Acerca del uso de *Ereignis* por parte de Heidegger, de la traducción por “evento” y de la evolución del concepto, cf. M.BERCIANO, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*.

la elaboración de la misma pregunta, en la cual se pregunta por el sentido como la verdad y la esencia (*Wesen*), esto es, el hacerse presente (*Wesen*) del ser (*Seyn*), y se piensa éste como evento”<sup>3</sup>.

Los *Beiträge* son un nuevo intento, resultado de una larga reflexión precedente y de unas conclusiones a las que ha llegado Heidegger: “El tiempo de los sistemas ha pasado; y el tiempo de la edificación de la forma esencial del ente desde la verdad del ser (*Seyn*) aún no ha llegado. Entretanto la filosofía ha debido realizar algo esencial en el paso hacia el otro comienzo: El esbozo, esto es, la apertura fundamentadora del juego tiempo-espacio de la verdad del ser”<sup>4</sup>. Los *Beiträge* son escritos de paso; “preguntan en una vía que se está construyendo mediante el paso hacia el otro comienzo, en el cual entra ahora el pensar occidental”<sup>5</sup>.

## 2. Evento y apertura del ser

Seguramente la afirmación más fundamental acerca del evento en los *Beiträge* es la que identifica el ser con el evento. Desde el principio del libro se entiende el discurso acerca del evento como la primera respuesta a la pregunta por el ser. Esta identificación del ser con el evento significa dejar de considerar el ser desde el ente para considerarlo en sí mismo: “Este no puede, por lo tanto, ser pensado (*gedacht*) desde el ente, sino que ha de ser proyectado (*er-dacht*) desde sí mismo”<sup>6</sup>. La verdad del ser ha de ser proyectada en sí misma. Este “pensar proyectante (*Erdenken*) de la verdad del ser es esencialmente proyecto (*Ent-wurf*)”, es esbozo. Pero esto no significa que sea algo meramente subjetivo. Heidegger añade que “el proyecto (*Entwurf*) de la esencia del ser es sólo respuesta a la llamada (*Zuruf*)”<sup>7</sup>.

Este cambio de perspectiva es indicado también mediante la escritura. El ser en relación con el ente es *Sein*; el ser considerado en sí mismo o como evento es *Seyn*. Este ser es antes que el ente. “Si el ente *es*, tiene que hacerse presente el ser (*muss das Seyn wesen*). Pero ¿cómo se hace presente el ser? Pero ¿es el ente? ¿A partir de dónde lo va a decidir el pensar, sino a partir de la verdad del ser?”<sup>8</sup>. Esta verdad del ser ha de darse antes, para que el ente pueda ser y pueda ser descubierto como tal. El mismo ente es tal porque tiene ser o pertenece a él.

Pero Heidegger quiere dejar claro algo que hace años que viene presuponiendo o afirmando: La diferencia entre ser y ente. Y además añade ahora o contrapone expresamente al ente otro concepto de ser. “La verdad originaria del ser se contrapone ante todo al ente: El ente es; el ser se hace presente (*Das Seiende ist. Das Seyn west*)”<sup>9</sup>. Este hacerse presente del ser no es algo con carácter de ente, objetivo, sino que es

---

<sup>3</sup> M.HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, p. 511

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 5

<sup>5</sup> *ibid.*, p. 4

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 7

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 56

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 7

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 30

acaecer, es evento. “Esto es el hacerse presente (*Wesung*) del ser mismo; nosotros lo llamamos el evento”<sup>10</sup>.

Nótese bien que Heidegger habla del ser como evento y no de una especie de ser en sí, distinto del evento. Esta idea la expresa utilizando diversos recursos lingüísticos. *Wesung* es acción de hacerse presente; esto es, *Ereignis*. En otros casos Heidegger habla de acto de acaecer (*Er-eignung*). “Este determina al hombre como propiedad del ser. Entonces ¿es el ser lo otro frente al evento? No, pues propiedad es pertenencia al acto de acaecer (*Er-eignung*) y este mismo es el ser”<sup>11</sup>.

Pero ¿qué es el evento, en realidad? Ante todo, dice Heidegger que “el evento no puede ser considerado como algo objetivo”<sup>12</sup>. Y en otro lugar afirma que “el evento no puede absolutamente ser representado como un hecho dado (*Begebenheit*) o como una novedad”<sup>13</sup>. Hemos visto que Heidegger considera más bien el evento como acto, como acción (*Wesung*). Expresiones así se repiten en estos escritos, contraponiendo de modo explícito *Wesung* a *Wesen* (esencia), con carácter general. “*Wesen* no es lo general (*das Allgemeine*), sino la acción de hacerse presente (*Wesung*)... Toda esencia es acción de hacerse presente (*Alles Wesen ist Wesung*)”<sup>14</sup>. Heidegger contrapone aquí la esencia como lo general, objetivo y fijo a un acaecer. Aún más, usa aquí el término *Wesen* en sentido verbal, indicando con todos estos recursos que el ser no es esencia, sino acaecer, acción. “El hacerse presente (*Wesen*) no es lo *koinón* de la *ousía*, sino acción de hacerse presente (*Wesung*) como el acaecer de la verdad del ser”<sup>15</sup>.

En *¿Qué significa pensar?* Heidegger explica con mayor detención el significado de *Wesen* en sentido verbal. Como tal, *wesen* depende del antiguo alemán *wesan* y significa durar, permanecer (*währen, bleiben, weilen*). Pero no es un simple durar. *Wesen* es interpretado por Heidegger en el compuesto *an-wesen*, que corresponde al griego *par-eînai*. Según Heidegger, los griegos entendían precisamente *eînai* (ser) en relación con *par-eînai* y *ap-eînai*. Pero *par-* indica *her-bei*, venir de y estar junto a; *ap-* es *hin-weg*, irse, ausentarse. A éstos corresponden en alemán *an-wesen, ab-wesen*, que por lo general significan: estar presente, estar ausente. Pero *Wesen* en este contexto no es un simple estar presente, sino *venir de y permanecer junto a*, en lucha con *ab-wesen*<sup>16</sup>. En otras palabras, *Wesen* indica la acción de hacerse presente. Esta acción está más claramente expresada por *Wesung*. Precisamente *Wesung*, o acción de hacerse presente, es identificada con evento: “Esto es el hacerse presente (*Wesung*) del ser mismo; nosotros lo llamamos el evento (*Ereignis*)”<sup>17</sup>.

Esta idea de evento como acto de acaecer es indicada en otros lugares por Heidegger con la expresión *Ereignis der Ereignung*: “En el evento del acto de acaecer (*Er-eignis der Er-eignung*) del *Da-sein* (la apertura) como hacerse presente (*Wesung*) de

---

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 7

<sup>11</sup> *ibid.*, p. 263

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 263

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 256

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 66

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 287

<sup>16</sup> M.HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p.43

<sup>17</sup> M.HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 7

la verdad, aquello en lo que se funda el paraje tranquilo, el juego tiempo-espacio (*Zeit-Spiel-Raum*)...<sup>18</sup>. No se habla simplemente de *Ereignis* sino de *Ereignis der Ereignung*. Podríamos traducir esta expresión por: evento del acto de acaecer. Con ello no se hace sino acentuar la acción o el acto de acaecer, oponiéndose a la objetivación y fijeza. Este acto es luego identificado con *Wesung*, que indica, como hemos visto, el acto de hacerse presente. La misma expresión *Ereignis der Ereignung* es también identificada con el ser: “Así pues, el ser (*Seyn*) es el evento del acto de acaecer el *Da* (*das Ereignis der Ereignung des Da*), aquello abierto, en lo cual él mismo vibra”<sup>19</sup>.

El ser es evento y éste es acto de acaecer. Pero ¿qué acaece en el evento? Podríamos decir que todo. Para mayor claridad, podríamos distinguir dos series de realidades: Una de realidades más vagas y generales, y por tanto más próximas al concepto de ser; y otras realidades que podemos identificar con los entes. En el paso que acabamos de citar habla Heidegger del *Da*, explicado por él mismo como *lo abierto*. Lo que acaece en el evento es la apertura. Esta apertura es del ser; en ella vibra e impera él mismo. *Da-sein* se deriva de este *Da* o de esta apertura e indica la presencia y permanencia del hacerse presente. Heidegger viene hablando de este *Da* como apertura general desde *Ser y tiempo*. En los escritos posteriores, *Da* se fue acentuando como apertura general del ser, dentro de la cual está el hombre, lugar de la apertura, pero no dueño de la misma. La apertura acaece en el evento: “*Da-sein* es la permanencia del hacerse presente (*Beständnis der Wesung*) de la verdad del ser (*Seyns*)... El *Da* está presente; y estando presente ha de ser aceptado en el ser (*Sein*) del *Da-sein*”<sup>20</sup>. *Da-sein* es la apertura del ser (*Seyns*) o el ser como presente, que no es el ser sin más.

El concepto de *Da* o *Da-sein*, según lo dicho, es muy rico y sintetiza una serie de conceptos fundamentales en Heidegger. *Da* es iluminación (*Lichtung*), sostiene la verdad del ser. “El *Da-sein* acaece en los modos de poner a salvo la verdad que viene de la ocultación del iluminado-oculto evento. La puesta a salvo de la verdad hace venir lo verdadero como el ente a lo abierto, cambiándolo”<sup>21</sup>. El *Da-sein* acaece por el ser, que es aquí aún el concepto más fundamental: “... de tal modo que el *Da-sein* ha acaecido por el ser (*vom Seyn*) y que el ser como evento mismo constituye el medio de todo pensar”<sup>22</sup>.

La apertura o *Da* no debe ser considerada como algo distinto del ser como hacerse presente: “El hacerse presente (*Wesung*) del ser como evento encierra en sí el acto de acaecer (*Er-ignung*) el *Da-sein*. Según esto, hablar de relación del *Da-sein* con el ser en sentido estricto puede inducir a error, en cuanto que se puede pensar que el ser está presente por sí mismo y el *Da-sein* establece una relación con el ser. La relación del *Da-sein* con el ser pertenece al hacerse presente del mismo”<sup>23</sup>.

El acaecer del ser o el ser como acto de acaecer es también acto de acaecer del *Da-sein*. Este comienza a acaecer (*Er-*) y es constituido en lo suyo propio (*eignung*) en el acto

---

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 243

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 239; cf. p. 470

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 311

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 30

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 299

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 254; cf. pp. 189. 293. 417 etc.

de acaecer del ser. Este, como dice Heidegger en otro lugar, "acaece al (transitivo) Da-sein"<sup>24</sup>.

En el evento acaece la verdad originaria, ya que la apertura o Da-sein constituye la verdad originaria; verdad que no es pura desocultación, sino también simultánea ocultación: "El ser está presente como evento. La esencia de la verdad es la ocultación iluminadora del evento. La ocultación iluminadora está presente como fundamentación de la apertura (*Da-seins*)"<sup>25</sup>. Heidegger acentúa en estos escritos la ocultación que acompaña siempre a la desocultación, usando la expresión ocultación iluminadora (*lichtende Verbergung*) o iluminación para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*). Esta expresión se repite en estos escritos de Heidegger. La iluminación para el ocultarse es el "medio" que surge en la apertura, es la apertura originaria o el hacerse presente del *Da*. En otros casos se habla de iluminación *del* ocultarse. Pero en cualquier caso parece claro que el ocultarse es el concepto predominante<sup>26</sup>. "La verdad no es nunca sólo desocultación, sino que está presente como ocultación de modo tan originario e íntimo con la iluminación. Ambas, iluminación y ocultación, no son dos cosas, sino el hacerse presente de una, de la verdad misma"<sup>27</sup>. Aún más, la misma ocultación viene a lo abierto, se hace o se muestra tal en la iluminación. Esto se olvida generalmente, por centrarse y quedarse en lo desoculto como tal: "Por eso el preguntar tampoco se dirige a la ocultación (*Verbergung*) misma y a su fundamento; y por eso se hace también, a la inversa, lo desoculto (*das Entborgene*) sólo como tal esencial; no la desocultación (*Entbergung*) y ésta precisamente como iluminación (*Lichtung*), en la cual, en general, la misma ocultación viene a lo abierto. Pero mediante esto la ocultación no es eliminada, sino que así es aprehendida en su esencia"<sup>28</sup>.

Como puede verse, la iluminación (*Lichtung*) coincide con el *Da* o apertura, o con el *Da-sein*. En ambos casos se indica la apertura o verdad originaria. Apertura, iluminación y verdad originaria coinciden. "El *Da* no significa un aquí o allí determinables de algún modo en cada caso, sino que indica la iluminación (*Lichtung*) del ser (*Seyn*) mismo, cuya apertura dispone el espacio para todo posible aquí o allí"<sup>29</sup>. Esta iluminación rodeada de la ocultación es la esencia de la verdad. "El hacerse presente de la verdad originaria (*ursprüngliche Wahrheit*) sólo se puede experimentar si este iluminado medio que se fundamenta a sí mismo y determina tiempo y espacio, ha sucedido en aquello de lo cual y para lo cual es iluminación (*Lichtung*); esto es, para el ocultarse (*Sichverbergen*)"<sup>30</sup>.

La verdad originaria coincide con la apertura e iluminación que se dan en el evento: "La verdad no es nunca, sino que se hace presente (*west*). Pues es verdad del ser (*Seyn*) que "sólo" se hace presente. Por eso también se hace presente todo lo que pertenece a la verdad, el tiempo-espacio y como consecuencia luego "espacio" y "tiempo"<sup>31</sup>.

---

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 249

<sup>25</sup> *ibid.*, p. 344

<sup>26</sup> *ibid.*, pp. 70.330.331.338.341-346.348 etc.

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 349

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 350

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 298

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 330

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 342

Heidegger se pregunta aún cuál de estos conceptos sería el fundamental: “¿Está el hacerse presente (*Wesung*) de la verdad como iluminación para el ocultarse (*Wahrheit als Lichtung für das Sichverbergen*) fundado en el *Da-sein*, o es el mismo hacerse presente de la verdad el fundamento del *Da-sein*, o ambas cosas, y qué significa aquí fundamento? Estas preguntas se deciden sólo si se concibe la verdad en el indicado hacerse presente (*Wesen*) como verdad del ser (*Seyn*) y por tanto a partir del evento (*Ereignis*)”<sup>32</sup>

Todos estos conceptos indican de una u otra forma el hacerse presente del ser como evento. Pero el ser mismo sigue siendo en este contexto el concepto fundamental. Hablando Heidegger del proyecto o esbozo (*Entwurf*) del ser, dice: “Se entiende únicamente el esbozo de la verdad del ser. El proyectador mismo, el *Da-sein*, es proyectado, acaecido mediante el ser (*er-eignet durch das Seyn*)”<sup>33</sup>.

Como ya se ha dicho, *Da* no indica un espacio determinado, sino la apertura para todo espacio posible, de tal manera que se pueda hablar de un “aquí” y de un “allí”. En realidad, esta apertura indica el espacio-tiempo originarios, el instante-paraje. “El *Da-sein* (es) como el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*), no en el sentido de los conceptos corrientes de tiempo y de espacio, sino como el paraje del instante (*Augenblicksstätte*) para la fundamentación de la verdad del ser”<sup>34</sup>. La unión de tiempo y espacio en el *Da* o apertura y sobre todo la expresión *Augenblicksstäte* indican la unidad de tiempo y espacio. Esta unidad es expresada por Heidegger con nuevas expresiones significativas: “Es el evento del acto de acaecer el *Da-sein* (*Ereignis der Ereignung des Da-seins*) aquello en lo cual se funda el paraje tranquilo, el juego-tiempo-espacio (*Zeit-Spiel-Raum*) del pasar de lado, el desprotegido “en medio”, que desencadena la tormenta del acto de acaecer”<sup>35</sup>.

En otros casos habla de unión o ensamble (*Fügung*) de tiempo y espacio: “El tiempo-espacio como ensamble de la verdad es originariamente el instante-paraje del evento”<sup>36</sup>. Tiempo y espacio pertenecen a la esencia de la verdad primera, son ensamble y unión en el *Da* o apertura originaria<sup>37</sup>. Esta unión de ambos hace que Heidegger use expresiones como éstas: *zeitigendes Räumen* o *räumende Zeitigung* (espacio temporalizador o temporalización espaciadora). Ambos son considerados por él como “el ámbito más próximo de ensamble (*Fügungsbezirk*) para la verdad del ser”<sup>38</sup>.

El evento es, pues, la apertura primera, el acaecer originario, la desocultación o verdad primigenia, la apertura del horizonte o el ámbito espacio-tiempo, el instante-paraje. “El evento es el originario hacerse presente del ser. Este hacerse presente o este ser como evento es medio (*Mitte*), que se autocomprueba y se autoprocure, en el cual debe volver a ser pensado de antemano todo acaecer de la verdad del ser”<sup>39</sup>. El evento es el originario hacerse presente del ser. Este hacerse presente o este ser como evento es apertura originaria (*Da-sein*), iluminación (*Lichtung*), ensamble de espacio-tiempo, instante-paraje.

---

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 341

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 304

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 323; cf. pp. 140.235

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 243

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 30

<sup>37</sup> *ibid.*, p. 371

<sup>38</sup> *ibid.*, p. 261

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 73

### 3. Los elementos del evento

En la iluminación o apertura están presentes cuatro elementos, como aparece en el siguiente esquema presentado por el mismo Heidegger:

Welt

Mensch                    E                    Götter (Da)

Erde<sup>40</sup>

En la dirección vertical se dan en el evento mundo y tierra (*Welt - Erde*). Heidegger habla poco de estos conceptos en los presentes escritos. Los explica, en cambio, con amplitud en el escrito *El origen de la obra de arte*, donde son conceptos centrales. El mundo indica lo abierto, lo desoculto de la verdad como *alétheia*. No se refiere al mundo en sentido óntico, como totalidad de objetos, sino a los entes en su desocultarse histórico, como aparecen sobre todo en la obra de arte. La tierra indica lo oculto, el cerrarse del ente a toda penetración y desocultación. Entre mundo y tierra se da una lucha (*Streit*). En la disputa de esa lucha (*Bestreitung des Streitiges*) se da la verdad como desocultación. Heidegger hace ver que en esa lucha no se da una destrucción del adversario, sino más bien un ponerse de relieve los contendientes. Entre mundo y tierra no sólo se da contraposición, sino también unidad. Mediante todas estas imágenes describe Heidegger una verdad que no es patencia total, sino que acaece en el tiempo y en la historia, mediante una lucha, en la cual se van arrebatando al misterio y a la ocultación del ser parcelas descubiertas e iluminadas, de manera semejante a como se abren claros en el bosque. Es precisamente el claro en el bosque el significado originario de *Lichtung*.

En el contexto que estamos viendo también se considera el mundo como la manifestación más alta y la tierra como el cerrarse más genuino. La relación entre ambos es considerada también como lucha entre tierra y mundo (*Streit Erde und Welt*)<sup>41</sup>. El mundo indica la apertura de que hemos hablado; apertura que se da juntamente con un ocultarse.

Esta apertura es *Da-sein*, instante-paraje, medio, juego tiempo-espacio, en el cual “son” los entes; en estos se hace presente y se instala la verdad del ser. Así lo expresa Heidegger en las siguientes afirmaciones: “El tiempo-espacio, como ensamble de verdad, es originariamente el paraje del instante del evento. El paraje del instante se hace presente a partir de éste como la lucha de tierra y mundo. La disputa de la lucha es el *Da-sein*. El *Da-sein* acaece en los modos de la puesta a salvo de la verdad procedente de la autenticidad del iluminado-oculto evento. La puesta a salvo de la verdad hace venir lo verdadero como ente a lo abierto con un cambio de lugar. Sólo así está el ente en el ser. El ente es. El ser se hace presente (*Das Seiende ist. Das Seyn west*)”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 310

<sup>41</sup> *ibid.*, p. 410

<sup>42</sup> *ibid.*, p. 30

Como se ve, se habla de la apertura originaria, de la disputa de la lucha, en la cual se da, sale a la luz el paraje del instante, lo desoculto e incluso lo oculto como tal. Heidegger nos recuerda más adelante que no hay que entender tiempo ni espacio en sentido corriente, sino que hay que verlos volviendo a los conceptos de lucha, de mundo y de tierra, de evento. En esta disputa se da la apertura del ser y en ella se dan los entes, en los cuales se instala y encuentra cobijo la verdad del ser<sup>43</sup>.

Si hay una primacía entre esta serie de conceptos, parece que ésta sería del *Ereignis* o evento; y después de él sería el *Da* del *Da-sein*. “*Da-sein* es la permanencia del hacerse presente de la verdad del ser (*Seyn*). El desarrollo del carácter del *Da* (es) como la fundamentación del *Da-sein*. El *Da* se hace presente y haciéndose presente debe ser aceptado en el ser (*Sein*) del *Da-sein*”<sup>44</sup>.

*Da-sein* es permanencia de la verdad del ser, del hacerse presente en el *Da* o apertura originaria. La verdad del ser es ya proyecto, esbozo (*Entwurf*). ¿De quién? Del *Da-sein*. En el *Da-sein* se da este proyecto: Se entiende únicamente el proyecto de la verdad del ser. Pero Heidegger añade: “El mismo que lanza el proyecto, el *Da-sein*, es lanzado, acaecido (*er-eignet*) mediante el ser (*durch das Seyn*)”<sup>45</sup>. Según esto, en el mismo *Da-sein* se da el esbozo de la verdad del ser. Pero ese *Da-sein* es ya arrojado o proyectado. El *Da-sein* es acaecido, acaece en el evento. Pero el ser (*Seyn*) que “acaece” (transitivo) al *Da-sein* queda oculto y en definitiva el primer “lugar” en el que se muestra la verdad del ser es el *Da-sein*. De aquí que sea a la vez proyectador y proyectado: “El *Dasein* como fundamentación proyectada-proyectante es la realidad suprema en el ámbito de la imaginación, con tal que no entendamos por esto solamente una potencia del alma..., sino el evento mismo, en el cual está toda aclaración. La imaginación (*Einbildung*) se entiende aquí como el acaecer de la iluminación misma”<sup>46</sup>. En definitiva, *Da-sein* está en la fundamentación originaria del evento y fundamenta la verdad del ser. Pero el mismo *Da-sein* es pro-yecto del ser, es proyectado por éste.

Pero este *Da-sein* tampoco se puede entender como un objeto: “*Da-sein* no se deja nunca indicar y describir como un objeto existente. Sólo se puede lograr de modo hermenéutico, esto es, según *Ser y tiempo*, en un proyecto arrojado. Por tanto, no de modo arbitrario. *Da-sein* es algo totalmente fuera de lo corriente, enviado de antemano mucho antes de todo conocimiento acerca del hombre”<sup>47</sup>. En otro lugar añade Heidegger que *Da-sein* no se puede describir ni de modo inmediato ni mediante una dialéctica<sup>48</sup>. Tampoco los conceptos de mundo y tierra, que surgen de este *Da-sein*, nos ayudan mucho a explicarlo.

Que *Da-sein* sea una apertura que precede de algún modo al hombre, que envuelve y engloba al hombre, resulta claro por lo dicho acerca de estos escritos de Heidegger y de escritos precedentes. Hay que recordar a este respecto que en *Ser y tiempo* el *Dasein* se refiere sobre todo al hombre, aunque no se debe dejar de lado la expresión *Da-sein* ya presente allí; y que desde *La esencia de la verdad* (1930) *Da-sein* es sobre todo apertura general que posee al hombre. Con todo, en los pasos que acabamos de ver se dice que *Da-*

---

<sup>43</sup> *ibid.*, pp. 261.280.321

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 311

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 304

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 312. *Einbildung* hace aquí referencia a con-formación (*Bildung*), al dar forma.

<sup>47</sup> *ibid.*, p. 321-322

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 310

sein no se deja nunca describir como un objeto, ni de modo inmediato, ni mediante la dialéctica, sino que sólo se puede lograr de modo hermenéutico. Esto nos lleva de nuevo a la hermenéutica del Dasein en *Ser y tiempo*. Ahora bien, el Dasein allí no era ningún principio absoluto, sino Dasein arrojado; con lo cual parecería que Da-sein sólo parece accesible en un proyecto del Dasein, que a su vez es arrojado. A partir de *La esencia de la verdad*, aunque no de una manera radical, Heidegger va dejando de lado el término Dasein y prefiere hablar del hombre y de Da-sein. Son también estos términos los que usa en el esquema presentado del evento.

El puesto del hombre en el evento está en relación con el ser y con el Da-sein. La relación entre los tres se puede ver en el siguiente paso: “La pertenencia al ser (*Seyn*) está presente sólo porque el ser (*Sein*) en su unicidad necesita el Da-sein; y fundado en él y fundándolo necesita al hombre. De otro modo no hay presente verdad alguna”<sup>49</sup>. El ser (*Sein*) que hace presente la verdad del ser (genitivo objetivo) no se hace presente sin el Da-sein, necesita el Da-sein. Ahora bien, necesitando al Da-sein, necesita también al hombre, el cual está fundado en el Da-sein y al mismo tiempo funda al Da-sein. Esto equivale a decir que la apertura, en realidad, se da en el hombre y por el hombre. Este es el lugar del hombre: “¿Quién es el hombre? Aquel que es usado por el ser (*Seyn*) para sostener el hacerse presente de la verdad del ser. Sólo como usado de este modo es hombre el hombre, en cuanto que está fundado para el Da-sein, es decir, es creado para ser fundador del Da-sein. Pero el ser (*Seyn*) aquí es al mismo tiempo concebido como evento”<sup>50</sup>. En otras palabras: Hay un ser (*Seyn*) como evento. El evento es hacerse presente la verdad del ser (*Seyn*, genit. subjetivo). Este hacerse presente no es posible sin una apertura (*Da-sein*). De ahí que el ser necesite al Da-sein. Esta apertura es más que el hombre, el cual también es arrojado, es un ente y acaece en el evento. Y con todo, el hombre es el lugar de la apertura, es el que ve, comprende, proyecta. De ahí que sea a la vez fundado y fundador de la apertura y que el ser y el Dasein lo necesiten.

Estas afirmaciones se repiten a lo largo de los escritos de Heidegger. “El Da-sein es la fundamentación de la verdad del ser”<sup>51</sup>. El ser (*Seyn*) necesita al Da-sein; de ningún modo se hace presente sin este acaecer”<sup>52</sup>. “El ser necesita al hombre para hacerse presente y el hombre pertenece al ser a fin de que el hombre cumpla su extrema determinación como Da-sein. Pero ¿no se hace el ser dependiente de otro, si este necesitar constituye, incluso, su esencia y no es sólo una consecuencia de ella?”<sup>53</sup>. Heidegger añade que este necesitar no sería sinónimo de dependencia. ¿Cómo se puede hablar de dependencia cuando el necesitar lleva lo necesitado a su fundamento y lo constituye en sí mismo?

El ser parece que es el fundamento del hombre no de un modo inmediato; más bien el ser del hombre parece una consecuencia de estar ligado el ser al Da-sein y éste al hombre: “El ser necesita para hacerse presente... al Da-sein, y éste funda el ser-hombre, le sirve de fundamento, en tanto que el hombre, sosteniéndolo lo fundamenta como tal”<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 317

<sup>50</sup> *ibid.*, p. 318

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 170

<sup>52</sup> *ibid.*, p. 254

<sup>53</sup> *ibid.*, p. 251

<sup>54</sup> *ibid.*, p. 262; cf. pp. 184.239.263.340 etc.

Por esta pertenencia del hombre al Da-sein, pertenece también el hombre al ser como evento: “El hombre es acaecido como Da-sein por el ser como evento y así pertenece al mismo evento”<sup>55</sup>. Pero como ya hemos indicado, al mismo tiempo que se afirma la subordinación, la dependencia, el ser arrojado el hombre, hay que afirmar también que es el lugar de la apertura, del comprender, del conocer; por lo que en definitiva es también el fundamento de la apertura o de la verdad del ser. De ahí que sea considerado como fundado y como fundador. De ahí que tenga el carácter de arrojado (*Geworfenheit*) y que al mismo tiempo “esté caracterizado como el que proyecta y esboza el ser (la verdad del ser)”<sup>56</sup>. De ahí también que “sostengamos el Da-sein y lo fundamentemos como la verdad del ser”<sup>57</sup>. Por esto también el hombre tiene el doble carácter de fundamentación proyectante-proyectada, de fundado en el Da-sein y de fundador del Da-sein<sup>58</sup>. De ahí que “de algún modo el hombre, y por otro lado no el hombre, esté en juego en la fundamentación de la verdad del ser”<sup>59</sup>.

Estas ideas heideggerianas son, sin duda, abstractas y ambiguas cuando pensamos con esquemas de fundamentos, de causas, de principios últimos. A éstos se contraponen precisamente la idea de ser como evento y la de Da-sein, que por una parte constituirían el fundamento y por otra no son entes, sino un acaecer difuminado, que parece encontrar su primera consistencia en el conocer o comprender del hombre. En definitiva, es ahí donde los podemos encontrar. Pero resulta que el yo humano no es un yo absoluto, sino arrojado, concreto y fundamentado él mismo. El Da-sein ni es posesión del hombre, ni se identifica sin más con él, sino que lo envuelve. De ahí que el fundamento tenga que desplazarse más allá del hombre y llegar a una mayor radicalidad.

El cuarto elemento que hay que considerar en el evento son los dioses (*die Götter*). Antes de ver lo que son los dioses en este contexto hay que ver lo que no son. Heidegger los distingue del Dios de la metafísica. “En la reflexión metafísica Dios ha de ser representado como el sumo ente (*der Seiendste*), como primer fundamento y causa del ente, como lo incondicionado, infinito, absoluto. Todas estas determinaciones surgen no de la divinidad del Dios, sino de la esencia del ente como tal, en cuanto que éste, como permanente-presente, objetivo, por antonomasia pensado en sí y lo más claro en la explicación representadora es atribuido a Dios como objeto”<sup>60</sup>.

La reflexión de Heidegger sobre los dioses aquí tampoco tiene que ver con el Dios de la teología. “El pensar desde el punto de vista de la historicidad del ser está fuera de toda teología y no conoce ningún ateísmo en el sentido de una visión del mundo o de una doctrina de cualquier otra clase”<sup>61</sup>.

Los dioses, según Heidegger, no han de ser considerados como entes, sino que han de ser puestos en relación con el ser. No se puede pensar el ser a partir de los dioses. “Concebir el pensar del ser a partir de los dioses, parece, en primer lugar, arbitrario y

---

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 256

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 45

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 44; cf. *ibid.*, p. 262

<sup>58</sup> *ibid.*, pp. 312.318

<sup>59</sup> *ibid.*, p. 313

<sup>60</sup> *ibid.*, p. 438; cf. p. 24

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 439

fantástico, en tanto que, por un lado y en general, se parte de lo divino, como si esto fuera “dado”, como si sobre esto todos estuviesen de acuerdo; y más particularmente, en tanto que se parte de los “dioses” y se establece un “politeísmo” como “punto de partida” de la filosofía<sup>62</sup>.

El discurso acerca de los dioses tampoco significa la afirmación de una pluralidad frente a un único dios. Indica más bien la indecisión, la problematicidad de si se trata de uno o de muchos; de si algo así como "ser" se puede afirmar de los dioses sin destruir la divinidad de éstos; de qué dios se trata y de qué necesidad, de qué esencia del hombre o de qué modo surge<sup>63</sup>. La expresión "los dioses" indica la indecisión sobre todos estos puntos. Pero tampoco se quiere expresar con esto una vaga posibilidad de decisiones. Se trata más bien de la decisión previa, a partir de la cual se darán decisiones o carencia de ellas<sup>64</sup>.

La relación entre el ser y los dioses debería ser pensada de nuevo y desde una nueva concepción del ser, que aún está sin hacer. Se trata del pensar histórico del ser (*Seinsgeschichtliches Denken*). De este pensar necesitan los dioses; pero en este pensar nos sumimos en el abismo de la libertad, sin posibilidad de demostraciones ni fundamentos. “La denegación del ser a “los dioses” significa ante todo únicamente: El ser no está “sobre” los dioses; pero éstos tampoco están “sobre” el ser. Más bien “los dioses” necesitan el ser... “Los dioses” necesitan el ser no como propiedad suya, para encontrar ellos mismos su consistencia en él. “Los dioses” necesitan el ser, a fin de que por medio de él, que no pertenece a ellos, se pertenezcan a sí mismos... Que “los dioses” necesitan el ser, los empuja a ellos mismos al abismo (la libertad) y pronuncia la recusación de todo fundamentar y demostrar... Pero si el ser es la necesidad del dios, si el ser mismo encuentra su verdad sólo en el pensar (proyectante: *Er-denken*) y si este pensar es la filosofía (en el otro comienzo), entonces “los dioses” tienen necesidad del pensar histórico del ser, esto es, de la filosofía. “Los dioses” tienen necesidad de la filosofía. No como si ellos mismos tuvieran que filosofar a favor de su divinidad, sino que ha de haber filosofía *si* “los dioses” han de ser aún objeto de decisión y si la historia ha de alcanzar su fundamento esencial. A partir de “los dioses”, el pensar histórico del ser se caracteriza como aquel pensar del ser que concibe como primero al abismo de la necesidad del ser y que no busca nunca la esencia del ser en lo divino mismo como lo supuestamente más ente (*Seiendstes*)”<sup>65</sup>.

Los dioses como super-entes han sido fundadores o fundamentos en la metafísica. En el nuevo contexto dejan de tener valor de tales fundamentos. El fundamento es el *Dasein* y éste es abismo. Ahora se trata de considerar los dioses desde el punto de vista del ser y del acaecer histórico del mismo. Es en el evento donde hay que pensar el tema de los dioses y su relación con el ser y con los hombres. La reflexión sobre el ser como evento tiene que ser también reflexión sobre los dioses antes considerados como fundamentos. En realidad, la relación de los dioses con el ser es pensada por el hombre. De ahí que añada Heidegger: “Pero concebir el pensar de la historicidad del ser a partir de los dioses es lo mismo que el intento de una indicación esencial de este pensar a partir del hombre”<sup>66</sup>.

Los dioses tienen relación con los hombres y éstos con los dioses, y ambos con el evento, en el cual se dan ambos y en el cual se funda también la relación entre ambos. Esta

---

<sup>62</sup> *ibid.*, p. 437

<sup>63</sup> *ibid.*, p. 437

<sup>64</sup> *ibid.*, p. 437

<sup>65</sup> *ibid.*, pp. 438-439

<sup>66</sup> *ibid.*, p. 439

es sintetizada así por Heidegger: “El evento asigna (*übereignet*) el dios al hombre, en cuanto que dedica (*zueignet*) éste al dios. Esta asignante dedicación es evento, en el cual es fundada la verdad del ser como *Da-sein*... y la historia adquiere su otro comienzo a partir del ser”<sup>67</sup>. El hombre aparece como dedicado a los dioses; el hombre acaece como subordinado. Los dioses serían como aquello de lo cual el hombre parece dependiente; son el otro extremo de la relación del hombre como acaecido en el evento. “El ser se hace presente como el acto de acaecer y ser constituidos en lo propio los dioses y el hombre en su contraposición”<sup>68</sup>.

Esta contraposición a veces aparece como lucha. “El ser como evento... se constituye en origen de la lucha entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la historia del hombre”<sup>69</sup>. Pero más bien que de lucha hay que hablar de contraposición en el sentido indicado. El hombre está en relación con los dioses como "acaecido" en el evento. El hombre está subordinado, es dependiente. En la metafísica se afirmaban los dioses como el fundamento último. Ellos cumplían la función de la apertura originaria (*Da-sein*). Por eso escribe Heidegger en el esquema: *Götter (Da)*. En esta apertura está el verdadero fundamento. El discurso sobre los dioses se da ya dentro de la apertura del evento, en contraposición a los hombres y como sustitutos de un fundamento-abismo de gran riqueza, que da lugar a la variedad indicada por la expresión "los dioses".

#### 4. Superación de *Ser y tiempo*

Parece obvio que la filosofía del evento significa una superación de la postura heideggeriana en el círculo de *Ser y tiempo*. Esto se puede ver en una serie de conceptos fundamentales: *Da-sein*, fundamento, diferencia ontológica, temporalidad.

En el evento la idea de fundamento resulta compleja y oscura. El *Da-sein* lanza el proyecto de la verdad del ser. Pero Heidegger dice también que este mismo *Da-sein* es lanzado y es acaecido por el ser (*er-eignet durch das Seyn*)<sup>70</sup>. Según esto, el verdadero fundamento es el ser. El *Da-sein* es más bien fundamento de la verdad del ser, del hacerse presente o de la desocultación del ser. Pero eso no es todo el ser. Parecería que se hace alusión a una especie de ser en sí. Pero esto es negado radicalmente por Heidegger, ya que esto equivaldría a hacer del ser un super-ente y a recaer en la metafísica. De ahí que el ser (*Seyn*), esa especie de ser en sí, no sea tal, sino que sea evento, acaecer, acto de acaecer. Así, el fundamento no estaría en "algo" sino en un acaecer que quiere escapar de toda comprensión óptica. La apertura del acaecer viene a ser el primer fundamento, el primer "lugar" en el que aparece algo, en el que es dado algo. Un fundamento en el que se da el primer proyecto, pero que él mismo es proyectado o acaecido.

El hacerse presente de la verdad del ser necesita al hombre. El ser necesita el *Da-sein*; y necesita también al hombre, fundado en el *Da-sein* y fundándolo. De otro modo no se hace presente verdad alguna<sup>71</sup>. El hombre es una concreción mayor de la apertura; es el lugar donde se hace real y concreta; es él el que ve, comprende y proyecta. Pero más aún

---

<sup>67</sup> *ibid.*, p. 26

<sup>68</sup> *ibid.*, p. 477

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 413

<sup>70</sup> *ibid.*, p. 304; cf. p. 312

<sup>71</sup> cf. *ibid.*, p. 317

que el Da-sein, el hombre es usado por el ser para hacerse presente la verdad del ser: “El ser necesita para hacerse presente... al Da-sein y éste funda el ser-hombre”<sup>72</sup>. Pero también aquí se da la contraposición: El hombre está fundado en el Da-sein y es fundador del Da-sein. Y por otra parte, el Da-sein es visto como el "entre" (*das Zwischen*), entre los hombres y los dioses, y no puede ser fundado ni por Dios ni por el hombre<sup>73</sup>.

Resulta bastante claro que el verdadero fundamento está en el ser. Pero en un ser como evento, como acto de acaecer. Heidegger no quiere ir más allá; cree que no se puede ir más allá. Afirmar un ser en sí equivaldría a afirmar una especie de super-ente, que también pertenecería al ser. Esto sería lo que ha hecho la metafísica occidental. Precisamente para no caer en algo así, intenta Heidegger desde un principio no pensar (*denken*) el ser a partir del ente, sino proyectarlo (*er-denken*), imaginarlo, elaborarlo desde sí mismo<sup>74</sup>.

También por este motivo reinterpreta Heidegger la diferencia ontológica. Este concepto ha estado presente de una u otra manera a lo largo de la historia de la metafísica, aunque no haya sido objeto directo del preguntarse de ésta. En la filosofía de Heidegger aparece dentro del círculo de *Ser y tiempo*; sobre todo en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) y en *Vom Wesen des Grundes* (1928). En este escrito tiene relación precisamente con el fundamento ontológico, al cual habría que llegar superando la diferencia entre el ente y el ser.

En el nuevo contexto de la filosofía heideggeriana el círculo de *Ser y tiempo* aparece superado y con esto se supera también el concepto de diferencia ontológica presentado allí. Este concepto tendía a plantear debidamente la pregunta por el ser. Pero estaba expuesto al mismo peligro que presentaba la metafísica: al peligro de la objetividad: “Por eso en la búsqueda de la superación del primer punto de partida de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo* y en sus irradiaciones (*La esencia del fundamento* y el libro sobre Kant) ha sido necesario dar un cambio en el intento de dominar la diferencia ontológica, de comprender su mismo origen y su auténtica unidad. Por eso ha sido necesario el esfuerzo... por comprender la verdad del ser desde su mismo hacerse presente (evento). De ahí lo desagradable y disconforme que resulta esta distinción; pues lo que tiene de necesaria... para crear en general un primer círculo visual para la pregunta por el ser, lo tiene también de funesta, ya que esta diferenciación surge precisamente de un preguntar por el ente como tal (por el carácter de ente). Pero por ese camino no se llega nunca directamente a la pregunta por el ser. Con otras palabras: Esta diferenciación se convierte en verdadera barrera que nos separa de un plantearse la pregunta por el ser, en cuanto que presuponiendo la diferencia de éste, se intenta seguir preguntando por su unidad. Esta unidad sólo podrá permanecer como el reflejo de la diferencia y nunca podrá conducir al origen, desde el cual esta diferenciación no puede ser vista ya como originaria”<sup>75</sup>.

El esquema que partiendo del ente pregunta por el ser le parece ahora a Heidegger inadecuado. “Por eso no hay que superar el ente (*Transzendenz*) sino saltar por encima de esta diferencia y de la transcendencia y preguntar a la manera del comienzo (*anfänglichlich*) desde el ser y la verdad... Este saltar por encima tiene lugar... mediante el salto al evento del Da-sein”<sup>76</sup>. Como hemos indicado ya, desde el principio de estos escritos intenta

<sup>72</sup> *ibid.*, p. 262; cf. pp. 251.318

<sup>73</sup> *ibid.*, pp. 263.311-312.470

<sup>74</sup> *ibid.*, pp. 7.235.248-249.423-427.432 etc.

<sup>75</sup> *ibid.*, p. 250

<sup>76</sup> *ibid.*, pp. 250-251

Heidegger pensar la verdad del ser desde sí misma o en sí misma y no desde el ente. Esto parece implicar saltar sobre la diferencia, dejarla de lado. Heidegger añade aún que “el concepto de diferencia era sólo preparatorio, como paso desde la pregunta directriz (*Leitfrage*) a la pregunta fundamental (*Grundfrage*)”<sup>77</sup>. Si se quiere seguir este camino, desde la pregunta directriz hasta la pregunta fundamental, el tema de la diferencia resulta inevitable<sup>78</sup>. La diferencia ontológica sigue siendo válida para conducirnos desde la metafísica a la necesidad de la pregunta por la verdad del ser, esto es, a la superación de la metafísica. Pero puede producir el efecto contrario y quedarse en un mero ser-objetividad.

Pero esto no significa que la diferencia sea inexistente y que carezca de valor en adelante. “También en el otro comienzo tiene esta diferencia su verdad; aún más, es ahora cuando adquiere esta verdad. Pues ahora que la pregunta ya no va desde el pensar al carácter del ente..., es cuando la diferencia nombra aquel ámbito del evento del hacerse presente el ser en la verdad”<sup>79</sup>. La diferencia debe ser pensada desde el evento y en el evento. Así pensada, la diferencia llega más allá de la diferenciación entre ser y ente, propia de la metafísica. “El preguntar por el ser (*Seyn*) en el sentido de la historicidad del mismo no es un cambio en la metafísica, sino de-cisión (*Ent-scheidung*) como proyecto del fundamento de aquella diferenciación, en la cual también se ha de mantener el cambio. Con tal proyecto este preguntar llega fuera de aquella diferenciación entre ente y ser; y por eso escribe ahora el ser (*Sein*) como ser (*Seyn*). Esto quiere indicar que aquí el ser no se piensa ya metafísicamente”<sup>80</sup>.

Otro importantísimo concepto que se supera es el de fundamento. Heidegger en *La esencia del fundamento* trataba la diferencia ontológica en relación con el tema del fundamento. También allí se buscaba un fundamento ontológico, diferente del óptico. Este fundamento ontológico era el ser y había que llegar a él partiendo del ente y trascendiéndolo. Así planteado el problema, podía existir el peligro de entender el ser como un super-ente. Al entender ahora el ser como evento, se quiere cortar de raíz la posibilidad de entender el ser de forma óptica. El ser no debe ser pensado con el esquema del ente ni a partir del ente. Pero si es así, hay que reinterpretar también la diferencia ontológica. Esta no se da entre ente y *Sein*, sino entre ente y *Seyn*, o entre ente y ser como evento. Con esto la diferencia sería más radical, sería verdaderamente ontológica; y se evitaría de raíz entender el ser en sentido óptico. No se trata de negar la diferencia, sino de reinterpretarla.

Pero con esta interpretación, el fundamento al que se llega, superando la diferencia, cambia también. Ya en *La esencia del fundamento* llegaba Heidegger a un fundamento abismo, relacionado con la libertad del Dasein. Ahora el carácter de abismo se acentúa, pues no está en el Dasein, sino en el Da-sein, en la apertura originaria, en la cual está el mismo hombre y de la cual no dispone. Y más fundamentalmente aún, en el ser como evento.

La apertura del evento era *Da-sein*. *Da* no indica un espacio determinado. “El *Da-sein* (es) como el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*), no en el sentido de los conceptos corrientes de tiempo y de espacio, sino como el paraje del instante (*Augenblicksstätte*) para la fundamentación de la verdad del ser”<sup>81</sup>. Además de estos conceptos de *tiempo-espacio* o

---

<sup>77</sup> *ibid.*, p. 258

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 467

<sup>79</sup> *ibid.*, p. 273; cf. p. 287

<sup>80</sup> *ibid.*, p. 436

<sup>81</sup> *ibid.*, p. 323

de *instante-paraje*, Heidegger usa la expresión *Zeit-Spiel-Raum*, el juego, la unión de tiempo y espacio<sup>82</sup>.

En el círculo de *Ser y tiempo* Heidegger habla sólo del tiempo en relación con el ser. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) como ser del Dasein es el fundamento último de la comprensión del ser. En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger lleva adelante el análisis de la temporalidad, distinguiendo entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*. La primera es la condición de posibilidad de comprensión del ser; si actúa como tal función, a la *Zeitlichkeit* se la llama *Temporalität*. Esta indica la unidad de los esquemas horizontales<sup>83</sup>.

El análisis heideggeriano no llega más allá. De ahí que en la temporalidad se dé el fundamento último de la comprensión del ser. “Comprensión del ente, proyección hacia el ser, comprensión del ser, proyección hacia la unidad extática de la temporalidad. De manera más originaria no podemos fundamentar esto aquí”<sup>84</sup>.

Salta a la vista que mientras en el círculo de *Ser y tiempo* se habla del tiempo, en los *Beiträge* se insiste en la unión tiempo-espacio. En realidad, no es que en *Ser y tiempo* estuviese del todo ausente la idea de espacio. Se habla también allí del carácter espacial (*Räumlichkeit*) en relación con el mundo, con el ente, con el ser-en-el-mundo y del *Da* o apertura originaria, que hace posible un aquí y un allí<sup>85</sup>. Aparte de esto, habría que ver la relación que el espacio tiene con el tiempo. Pero no cabe duda de que Heidegger se ocupa poco del espacio en este contexto de *Ser y tiempo*.

En *Beiträge zur Philosophie* Heidegger no sólo critica el olvido del tiempo, sino también el olvido del espacio en la historia de la metafísica. Entre ambos se ha dado siempre una unión indisoluble. El tiempo es espaciador (*Zeit einräumend*) y el espacio es temporalizante (*zeitigendes Räumen*). Pero tiempo y espacio han permanecido ocultos en la historia de la metafísica. “En la historia de la pregunta directriz tiempo y espacio no son pensados en su origen (perteneciente a la *alétheia*). Son representados como un marco”<sup>86</sup>.

La iluminación, lo abierto, donde el ser se hace presente, es también el espacio: “El tiempo-espacio, como unidad de la temporalización y “espacialización”, es originariamente él mismo el instante-paraje, y éste es el abismal y esencial carácter tiempo-espacial de la apertura de la ocultación, esto es, del *Da*”<sup>87</sup>.

Todo esto cambia la perspectiva de *Ser y tiempo*, donde el tiempo originario era la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein, aunque luego ésta fuese vista como *Temporalität*. Esta temporalidad “horizontal” era un paso más de la temporalidad como ser del Dasein. Es cierto también que habría que preguntarse por lo implícito en estas ideas de *Ser y tiempo*, ya que allí el Dasein es arrojado, ser para la muerte, temporal. Pero parece claro que la perspectiva ha cambiado al considerar el ser como evento y al hombre como acaecido en ese evento. El mismo Heidegger ve ahora *Ser y tiempo* como un primer paso: “*Ser y tiempo* no es, por tanto, ningún ideal ni ningún programa, sino un ir preparándose el comienzo del hacerse presente del ser mismo. No lo que *nosotros* pensamos, sino lo

---

<sup>82</sup> *ibid.*, pp. 87.242-243 etc.

<sup>83</sup> M.HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 389

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 437

<sup>85</sup> M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 101-112. 132-133

<sup>86</sup> M.HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 207; cf. pp. 189-192. 261

<sup>87</sup> *ibid.*, p. 348; cf. pp. 371-372

que nos impulsa a nosotros (suponiendo que estemos maduros para ello) a un pensar que ni proporciona una doctrina, ni un obrar moral, ni asegura la existencia, sino que más bien únicamente fundamenta la verdad como el juego tiempo-espacio, en el cual el ente puede volver a ser ente, esto es, salvaguardia del ser”<sup>88</sup>.

*Ser y tiempo* era un impulso para entender la apertura originaria temporal-espacial del ser. Es este núcleo lo que debería quedar de *Ser y tiempo*, según Heidegger. Los demás contenidos, opiniones y caminos sobre todo del primer intento de *Ser y tiempo* serían ocasionales y estarían destinados a desaparecer<sup>89</sup>.

En el círculo de *Ser y tiempo* la temporalidad aparece como el fundamento último. Esto sucede en *Ser y tiempo*, en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, o en *La esencia del fundamento*. Al final el fundamento es abismo y tiene su última explicación en la temporalidad del Dasein. Otro tanto podría decirse de la discusión de Heidegger con Kant en el libro *Kant y el problema de la metafísica* y en las clases paralelas a este escrito: *Phänomenologische Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. En ambos casos se va a parar al problema de la temporalidad. Ya hemos dicho que esta temporalidad es del Dasein. En los *Beiträge*, en cambio, se habla de tiempo y de espacio originarios. Estos no son del hombre, sino que el hombre acaece en este tiempo-espacio, en la apertura originaria (*Da-sein*): “Es el evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*) del *Da-sein* aquello en lo cual se funda el paraje tranquilo, el juego tiempo-espacio (*Zeit-Spiel-Raum*)”<sup>90</sup>.

## 5. El evento en la *Carta sobre el humanismo*

Heidegger señala como un momento de su reflexión sobre el evento la *Carta sobre el humanismo*. Afirma que en ella ya se habla del evento, aunque con una consciente ambigüedad<sup>91</sup>. En una primera anotación en el ejemplar de su uso, publicada en la edición de las obras completas, afirma Heidegger: “Lo dicho aquí no ha sido pensado por primera vez en el tiempo de la redacción, sino que se apoya en el proceso de un camino que comenzó en 1936, en el momento de un intento de decir simplemente la verdad del ser. La carta habla aún en el lenguaje de la metafísica y lo hace conscientemente. El otro lenguaje yace en el fondo”<sup>92</sup>.

En realidad, en la carta no aparece el término *Ereignis* sino únicamente el verbo *ereignen*. ¿Encierra ya el término el significado preciso que hemos visto en *Beiträge zur Philosophie*? Después de la publicación de éstos podría pensarse que Heidegger debía tenerlo presente. Así lo indica él mismo en otras anotaciones a la carta. En una de ellas dice Heidegger que *Ereignis* es la palabra directriz de su pensamiento desde 1936<sup>93</sup>. Parece raro que después del desarrollo del concepto de *Ereignis* en *Beiträge zur Philosophie* un concepto tan importante haya quedado relegado a manuscritos no publicados. De todos

---

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 243

<sup>89</sup> *ibid.*, p. 242

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 243

<sup>91</sup> M.HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 38

<sup>92</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 313

<sup>93</sup> *ibid.*, p. 316

modos, sí parece que en la redacción de la carta se presuponga la idea de ser como evento, como resultaría de algunos puntos que vamos a ver, siguiendo principalmente las anotaciones de Heidegger a su escrito.

Ya al comienzo de la carta, hablando del pensar, Heidegger considera el ser como evento. Según Heidegger, la esencia del pensar ha sido abandonada, a causa del miedo que ha tenido la filosofía de no ser científica. La filosofía debía pensar el ser; pero “El ser como el elemento del pensar se ha abandonado en la interpretación técnica del pensar”. Y Heidegger comenta: *Sein als Ereignis, Ereignis: die Sage; Denken: Entsagen die Sage des Ereignisses*”<sup>94</sup>. Parece claro que Heidegger identifica el ser con el evento: *Seins als Ereignis*. Luego introduce el término *Sage*, que en el lenguaje corriente es: leyenda, fábula, tradición; pero en un escrito de 1959, recurriendo al antiguo alemán *Sagan* y *Zeige*, Heidegger le da significado de mostrar, indicar. La *Sage* en este sentido es la esencia del lenguaje, el lenguaje del evento<sup>95</sup>. De ahí la expresión: *Ereignis: die Sage*. Este lenguaje originario debería “decir” el evento y así sería auténtico pensar. En cambio el pensar de la filosofía, en la interpretación técnica del pensar, es un *Entsagen*, un desdecir, un abdicar o renunciar al lenguaje del evento.

En el mismo lugar vuelve Heidegger a referirse a estos conceptos: “El rigor del pensar (*Denken*) consiste, en contraposición a las ciencias, no sólo en la exactitud artificial, esto es, técnico-teorética de los conceptos; consiste en que decir (*Sagen*) permanezca netamente en el elemento de la verdad del ser”<sup>96</sup>. También aquí anota Heidegger que el pensar se entiende como pensar la verdad del ser; y cruza la palabra *Sein*, como hará en otros lugares, para que no se confunda con el ser del que ha hablado la metafísica.

La ambigüedad de la palabra “ser” le parece inevitable a Heidegger mientras no se cambie todo el lenguaje y se hable del evento; y esto no sucede aún en la *Carta sobre el humanismo*, según afirma Heidegger en otras anotaciones: “El pensar es del ser, en tanto que el pensar acaece por el ser (*Vom Sein ereignet*), pertenece al ser”. Y a la expresión *Vom Sein ereignet* anota Heidegger: “Sólo una indicación en el lenguaje de la metafísica; pues *Ereignis* es desde 1936 la palabra directriz de mi pensamiento”<sup>97</sup>. La expresión literalmente pertenece aún al lenguaje de la metafísica e indica una especie de ser en sí, que ya no se admitía en los *Beiträge* y que es incompatible con el concepto de evento.

También hablando de la relación entre el ser y la esencia del hombre, anota Heidegger: “Ser y “ser mismo” llegan, mediante este modo de hablar, incluso al aislamiento del absoluto. Pero mientras el *Ereignis* se mantenga oculto, este modo de hablar es inevitable”<sup>98</sup>.

El ser no puede entenderse así, como un super-ente. En el texto de la carta no se habla de *Ereignis*; pero sí se diferencia el ser de un super-ente: “Sin embargo, el ser - ¿qué es el ser? El “es” él mismo. El pensar futuro deberá aprender a experimentar esto y a decirlo. El “ser” – esto no es Dios, ni un fundamento del mundo”<sup>99</sup>. Heidegger diferencia

---

<sup>94</sup> *ibid.*, p. 315

<sup>95</sup> M.HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 241-242

<sup>96</sup> M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 315

<sup>97</sup> *ibid.*, p. 316

<sup>98</sup> *ibid.*, p. 321

<sup>99</sup> *ibid.*, p. 331

el ser expresamente de Dios e indica la necesidad de que el futuro pensar piense el ser en sí mismo, como ya se decía en *Beiträge zur Philosophie*.

También al concepto de *Lichtung* o iluminación se refiere aquí Heidegger, hablando del proyecto del Dasein como ser en el mundo, en *Ser y tiempo*. El proyecto en esta obra no ha de entenderse como una creación de la subjetividad, sino “Sólo como se puede pensar la comprensión del ser en el ámbito de la analítica existencial del ser-en-el-mundo; esto es, como la relación *ek-stática* con la iluminación (*Lichtung*) del ser”. Así escribía Heidegger en la redacción del texto, en 1946; y en la anotación corrige: “Inexacto; mejor: Ek-stático estar dentro (*Innestehen*) en la iluminación”<sup>100</sup>. Esta idea del estar extático del Dasein en la apertura se ve ya en *La esencia de la verdad*, escrito al que se refiere Heidegger expresamente en este contexto; pero adquiere su pleno sentido en la apertura (*Da*) o iluminación (*Lichtung*) del evento.

Con esto Heidegger no sólo se refiere a la iluminación o apertura, sino también a la esencia o al ser del hombre. A continuación Heidegger se refiere a Sartre, el cual antepone su concepto de existencia al de esencia, y se refiere también a las definiciones tradicionales del hombre como animal racional, como persona o como esencia espiritual-anímica-corpórea. Heidegger cree que en estas definiciones “las más altas connotaciones humanistas de la esencia humana no experimentan aún la dignidad propia (*eigentliche*) del hombre”. Y en una anotación al adjetivo *eigentliche*, escribe, haciendo juegos de palabras: “*Die ihm eigene, d.h. zu-geeignete, er-eignete Würde: Eignung und Ereignis*”<sup>101</sup>. La dignidad propia del hombre (*die ihm eigene*), esto es, la dignidad que le ha sido dedicada u otorgada (*zu-geeignete*), que es la dignidad acaecida en el *Ereignis* (*er-eignete*); o como dice luego, se trata de la apropiación (*Eignung*) o constitución del hombre en lo que le es propio, que le es dada en el evento o *Ereignis*.

En el contexto del evento está también la conocida imagen del hombre como “pastor del ser”. La llegada de todo ente es destino (*Geschick*) del ser. También lo es el hombre, el cual ha de corresponder a este destino, “pues según éste, el hombre como el ek-sistente tiene que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”<sup>102</sup>. Cuidar la verdad del ser significa llevarla al lenguaje: “El lenguaje es la casa del ser (*Haus des Seins*), acaecida por el ser y armada a partir de él. Por eso se ha de pensar la esencia del lenguaje (*Sprache*) desde la correspondencia (*Entsprechung*) con el ser, precisamente como esta correspondencia, esto es, como morada (*Behausung*) de la esencia del hombre”<sup>103</sup>.

Estas ideas del lenguaje y del pensar al servicio de la verdad del ser se expresan en varios lugares de la carta, ya desde el principio de la misma: “El hombre, antes de hablar, debe dejarse requerir de nuevo por el ser, incluso con el peligro de que, bajo este requerimiento, tenga poco o raras veces tenga algo que decir”<sup>104</sup>. “El pensar... se deja reclamar por el ser, para decir la verdad del ser”<sup>105</sup>.

En este poder ser solicitado y requerido por el ser consiste la verdadera esencia

---

<sup>100</sup> *ibid.*, p. 327

<sup>101</sup> *ibid.*, p. 330

<sup>102</sup> *ibid.*, p. 331

<sup>103</sup> *ibid.*, p. 333

<sup>104</sup> *ibid.*, p. 319

<sup>105</sup> *ibid.*, p. 313

humana: “Sólo a partir de este requerimiento ha encontrado aquello en lo cual vive su esencia. Sólo a partir de este vivir tiene lenguaje, como la morada que le pone a salvo a su esencia lo ek-stático”<sup>106</sup>. Estas ideas sobre el lenguaje no sólo están en el contexto del evento, sino que adelantan conceptos de la mayor evolución del mismo y que serán desarrollados posteriormente por Heidegger, en los escritos sobre el lenguaje<sup>107</sup>.

En general, estas ideas sobre el ser y sobre el hombre, que son las fundamentales en la *Carta sobre el humanismo*, están en el contexto del evento del ser, o del ser como evento. El verdadero humanismo consiste para Heidegger en que el hombre reconozca su verdadero ser, su estar extático en la iluminación o apertura del evento. Sin embargo, parece claro que el evento supuesto aquí sería evento del ser y que el ser sigue siendo el concepto fundamental. Así resultaría de un paso en el que a la afirmación de Sartre: *Nous sommes sur en plan où il y a seulement des hommes*, Heidegger contrapone: *Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être*. Heidegger comenta que la expresión *il y a l'être* no traduce bien la expresión usada “con intención y prudencia” en *Ser y tiempo: Es gibt Sein* (hay ser); y añade que “el *es* que aquí “da” (*gibt*) es el ser mismo... Al mismo tiempo es usado el *es gibt* para evitar la expresión: “El ser es”; pues generalmente se dice el “es” de aquello que es. Y a eso lo llamamos el ente. Pero precisamente el ser no es el ente”<sup>108</sup>.

El “es” que da es el ser. Precisamente cuando la idea de evento haya evolucionado más, será éste el concepto fundamental y el que “da” incluso ser y tiempo<sup>109</sup>.

## 6. Evento en las conferencias *Einblick in das was ist*

De las conferencias *Einblick in das was ist*<sup>110</sup> tienen particular importancia para este tema *Das Ding* (*La cosa*) y *Die Kehre* (*La vuelta*). El primero de estos escritos es una reflexión sobre la cosa o el ente. Heidegger reflexiona sobre un ente que es utensilio: un jarro. La esencia del mismo, el carácter de cosa de la cosa no se aprehende ni en su carácter de objeto, ni en su ser elaborado, que se refiere también a la objetividad. El jarro es "recipiente". Pero también aquí se nos puede escapar su esencia. Si pretendemos conocer científicamente el recipiente, el jarro resulta ser aire o vacío. El recipiente recibe el líquido y lo conserva. No por conservarlo, sino para ofrecerlo. La verdadera esencia de esta cosa es el ofrecer o regalar el líquido; el ofrecer vino o agua.

Pero de esta manera el jarro es visto en un todo, en un contexto. En el agua del regalo se hace presente la fuente; en la fuente, la roca y el oscuro reposo de la tierra, que recibe la lluvia y el rocío del cielo. En el agua de la fuente tienen lugar las bodas de cielo y tierra. También tienen lugar en el vino que ofrece el jarro. El vino es fruto de la vid, en la cual se fusionan el alimento de la tierra y el sol del cielo. En la esencia del jarro están presentes cielo y tierra.

---

<sup>106</sup> *ibid.*, p. 323

<sup>107</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *Brief ubre den Humanismus*, p. 334

<sup>109</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 247; y sobre todo *Zeit und Sein*, donde Heidegger expone ampliamente esta idea.

<sup>110</sup> Se trata de cuatro conferencias pronunciadas en 1949 y repetidas en 1950, con los títulos: *Das Ding*; *Das Gestell*; *Die Gefahr*; *Die Kehre*.

El regalo del líquido es bebida para los mortales; bebida que apaga su sed, alivio en el tiempo de descanso y animación de su sociabilidad. Si el vino es para el sacrificio, no apaga la sed, sino que es ofrecido a los dioses. En el regalo del líquido están presentes los mortales, o los dioses, o ambos.

En resumen, en el líquido que ofrece el jarro están presentes los cuatro: Cielo, tierra, divinos y mortales (*Himmel, Erde, die Göttlichen und die Sterblichen*). Como puede verse, se trata de nuevo del evento, aunque Heidegger ha sustituido el *mundo* por el *cielo*, al designar lo abierto y contrapuesto a la tierra. *Mundo* es ahora usado por Heidegger para indicar el conjunto. Los hombres son llamados ahora los *mortales* y los dioses son nombrados los *divinos*.

El ente ha de ser visto en este conjunto, en estas coordenadas o dimensiones, en este cuadrado de los cuatro (*Geviert der Vier*). Como ya hemos visto, estos cuatro forman el evento (*Ereignis*). Heidegger aquí no habla de *Ereignis*; pero sí dice que estos cuatro son un acaecer: “El regalo del líquido es regalo en cuanto que mantiene presentes tierra, y cielo, divinos y mortales. Pero mantener presentes no es aquí el simple mantener firme algo existente. El mantener presente acaece (*ereignet*); saca a los cuatro a la luz de lo suyo propio”<sup>111</sup>. Nótese bien que es precisamente el acaecer el que saca a los cuatro a la luz.

La cosa, el ente visto en estas coordenadas hace salir a la luz a los cuatro y los une. Heidegger recurre aquí a un juego de palabras. *Ding* (cosa) es relacionado con *thing*, término alemán antiguo, que significaba precisamente *reunir*. “La cosa cosifica” (*Das Ding dingt*). El cosificar (*dingen*) reúne”<sup>112</sup>. La cosa reúne a los cuatro, los hace presentes en su acaecer: “Obrando como cosa (*dingend*) la cosa mantiene presentes a los cuatro unidos, tierra y cielo, divinos y mortales, en la sencillez del cuadrado unido a partir de ellos”<sup>113</sup>.

Reflexiones semejantes hace Heidegger en *Die Sprache*, comentando el poema de Trakl: *Una tarde de invierno*:

“Cuando la nieve cae sobre la ventana,  
la campana de la tarde suena largo rato,  
la mesa está preparada para muchos  
y la casa está bien provista”<sup>114</sup>.

Heidegger comenta: “La caída de la nieve lleva a los hombres bajo el cielo que va penetrando en la noche. El toque vespertino de la campana los conduce como mortales ante lo divino. Casa y mesa ligan a los mortales a la tierra. Las cosas mencionadas reúnen, llaman a sí cielo y tierra, mortales y divinos. Los cuatro son un "entre sí" originario y unificador. Las cosas hacen permanecer con ellas el cuadrado de los cuatro. Este hacer

<sup>111</sup> M.HEIDEGGER, *Das Ding*. En *Vorträge und Aufsätze II*, p. 46

<sup>112</sup> *ibid.*, p. 46

<sup>113</sup> *ibid.*, p. 50

<sup>114</sup> M.HEIDEGGER, *Die Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, pp. 14-15:

<i>Wenn der Schnee ans Fenster fällt,</i>	<i>Mancher auf der Wanderschaft</i>
<i>Lang die Abendglocke läutet,</i>	<i>Kommt ans Tor auf dunkeln Pfaden,</i>
<i>Vielen ist der Tisch bereitet</i>	<i>Golden blüht der Baun der Gnaden</i>
<i>Und das Haus ist wohlbetellt</i>	<i>Aus der Erde kühlen Saft.</i>

*Wanderer tritt stil herein;  
Schmerz versteinerte die Schwelle.  
Da erglänzt in reiner Helle  
Auf dem Tische Brot und Wein.*

permanecer que reúne es el ser cosas de las cosas. Al cuadrado unitario de cielo y tierra, mortales y divinos, que permanece en el ser cosas de las cosas, nosotros lo llamamos mundo”<sup>115</sup>

Esta unión de los cuatro se muestra no sólo a partir de las cosas, sino también a partir de cada uno de ellos. Cada uno de ellos reclama a los otros tres: “La tierra es la que soporta construyendo, la que produce fruto alimentando, la que alberga aguas y rocas, plantas y animales. Cuando decimos "tierra" pensamos ya en los otros tres en la sencillez de los cuatro”<sup>116</sup>. Algo semejante se puede decir de los demás. Y es que cada uno de ellos está relacionado con los otros. Cada uno de los cuatro refleja a su manera la esencia de los demás. Ninguno de ellos se hace rígido en su particularidad, separada de los restantes<sup>117</sup>.

A esta unidad de los cuatro, relacionados entre sí y refiriéndose mutuamente, le llama Heidegger *mundo*. Esta idea de mundo no es la de una totalidad de los entes, sino la de una unidad e interrelación de los cuatro, con cuanto encierra no sólo de objetividad, sino sobre todo de interrelación, de desocultación y de misterio, de problematicidad y contingencia histórica, de oscuridad e incertidumbre acerca de su origen y de su ser.

Este mundo es un acaecer: “El mundo se hace presente en cuanto que mundeia. Esto quiere decir: El mundear del mundo no se puede ni explicar ni fundamentar a partir de otro. Esta imposibilidad no consiste en que nuestro pensar humano es incapaz de una tal explicación y fundamentación. Más bien, lo inexplicable e infundamentable del mundear del mundo consiste en que algo así como causas y fundamentos son inadecuados para el mundear del mundo. Cuando el conocer humano intenta aquí dar una explicación, no sobrepasa la esencia del mundo, sino que cae bajo la esencia del mundo”<sup>118</sup>.

El término *mundear* queda bastante claro en esta explicación de Heidegger. Con este verbo se quiere indicar el acaecer del mundo con la problematicidad y misterio explicados antes. Se trata de un acaecer que está ahí y del que no se pueden buscar causas o fundamentos. Todo intento y toda estructura de fundamentación y de causalidad caen ya bajo ese mundo, bajo ese evento, dentro de él, sin que sea posible colocarse o situarse sobre la esencia de ese mundo. Con otras palabras: Se repite lo dicho antes acerca del *Da-sein* en el evento.

Como puede verse, Heidegger considera imposible toda fundamentación. La ausencia de ésta no es debida a nuestra incapacidad, sino al hecho de que las causas y fundamentos son inadecuados para dar una explicación de este mundear del mundo o hacerse presente del mismo. Pero esto llevaría consigo la imposibilidad de una fundamentación última del ente o de la cosa. También aquí habría que decir que entender la cosa desde el esquema de los fundamentos o de las causas no es entenderla debidamente, según Heidegger. Como se ha indicado ya, la cosa ha de ser vista en este contexto del evento y ha de reflejar esta realidad. La cosa reúne los cuatro que componen el evento del mundo y debe mantener presentes a estos cuatro. Cuando dejamos estar presente la cosa en su *cosificar* (*Dingen*, reunir) a partir del mundo que *mundea*, que acaece y se hace presente, entonces pensamos la cosa como cosa<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> *ibid.*, p. 19

<sup>116</sup> M.HEIDEGGER, *Das Ding*, pp. 50-51

<sup>117</sup> *ibid.*, p. 52

<sup>118</sup> *ibid.*, p. 52

<sup>119</sup> *ibid.*, p. 53

La importancia de este escrito de Heidegger está sobre todo en que es una reflexión sobre el ente o la cosa desde la perspectiva del evento. De él resulta que la cosa o el ente es mucho más que su objetividad. La cosa como tal es cosa en un mundo. Este es complejo y comprende lo abierto y lo cerrado. El ente no es pura desocultación, sino también ocultación y misterio. Además, el ente está en relación con los mortales; es descubierto en una desocultación que envuelve a estos mismos mortales, pero que se da en ellos como sujetos al tiempo y a la muerte; en ellos como fundados, como relacionados con los dioses. Estos son representados como fundamentos. Pero también son ya en una desocultación que, en definitiva, toma forma concreta en los mortales. Con esto volvemos a la idea de un fundamento abismo. Abismo porque no parece que se pueda llegar más allá del evento, de un acaecer, del que dependen los cuatro y del que no es posible afirmar un agente, porque todos los que intentamos afirmar son posteriores a él. En los *Beiträge zur Philosophie* se afirmaba como fundamento el ser, que, como ya se ha dicho, no puede ser entendido como "algo" en sentido óntico. ¿Se sigue admitiendo aún aquí? Así parecería, ya que no se dice otra cosa. Esto sería confirmado por el escrito del mismo año que vamos a ver a continuación.

El otro escrito de este grupo es *Die Kehre*. El tema de que se trata en este escrito es el de la liberación o la superación del pensamiento técnico, del cual se habla sobre todo en el escrito *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik)*.

La esencia de la técnica se sintetiza en el concepto de *Ge-stell*. El significado de esta palabra es indicado por Heidegger en el escrito sobre la técnica. Según el pensamiento técnico, el hombre considera unilateralmente la naturaleza como un depósito de energías y la provoca constantemente para que las suministre. Estas energías son almacenadas y empleadas para sucesivas provocaciones de la naturaleza<sup>120</sup>. La naturaleza así deja de ser un objeto (*Gegen-stand*) para convertirse en *Bestand*. Este término indicaría precisamente el modo como está presente la naturaleza para el hombre en el pensamiento técnico<sup>121</sup>.

Cuando el hombre actúa así, no lo hace por su propia iniciativa, sino que él mismo es puesto (*ge-stellt*), enviado o llevado a considerar así la naturaleza. A este requerimiento le llama Heidegger precisamente *Ge-stell*. "A aquel requerimiento provocante que congrega al hombre a solicitar como *Bestand* lo que se desoculta, nosotros lo llamamos ahora: el *Ge-stell*"<sup>122</sup>. Este *Ge-stell* es, pues, un mandar o un enviar (*schicken*). A este enviar le llama Heidegger *Geschick*: "A aquel enviar congregante, que lleva al hombre a un camino del desocultar, lo llamamos: el *Geschick*"<sup>123</sup>. Este término, semejante al participio *ge-schickt* (enviado), significa destino. Resulta así que el *Ge-stell* es un envío del destino (*Schickung des Geschickes*)<sup>124</sup>.

Precisamente esta idea de destino es puesta en relación con el evento: "Todo destino de un desocultar acaece desde un conferir como tal. Pues éste es el que trae al hombre aquella parte en el desocultar que necesita el evento (*Ereignis*) de la desocultación. Como usado de este modo, el hombre es apropiado al evento de la verdad (*Ereignis der Wahrheit*)"<sup>125</sup>. De nuevo nos encontramos con la idea de un evento del cual

<sup>120</sup> M.HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, p. 14-16

<sup>121</sup> *ibid.*, p. 16

<sup>122</sup> *ibid.*, p. 19

<sup>123</sup> *ibid.*, p. 24

<sup>124</sup> *ibid.*, p. 24; cf. M.BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento*, pp. 86-92

<sup>125</sup> M.HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, p. 32

participa el hombre y en cual es usado para el acaecer de la desocultación. Esta función del hombre en el acaecer de la verdad originaria ya la hemos visto. Pero aquí se habla de evento de la desocultación (*Ereignis der Entbergung*)<sup>126</sup> y de destino (*Geschick*) de la desocultación o del desocultar<sup>127</sup>.

El evento de la desocultación ahora es destino; y este destino es considerado explícitamente en *Die Kehre* como destino del ser o ser como destino. “Pero destino es esencialmente destino del ser; y de tal modo que el ser mismo se envía y se hace presente en cada caso como un destino, y según esto se cambia a la manera del destino”<sup>128</sup>.

Precisamente por este carácter de destino, los cambios históricos son imprevisibles. Así se aclara la superación de la mentalidad técnica: “Pero la recuperación (*Verwindung*) de un destino del ser, aquí y ahora la recuperación del *Ge-stell*, acaece en cada caso por la llegada de otro destino, que no se deja ni calcular de antemano en sentido lógico-histórico, ni construir metafísicamente como sucesión de un proceso de la historia”<sup>129</sup>. Más bien, la historia es lo enviado en un destino del ser. Una vez más vemos que los esquemas causales o de fundamento son insuficientes para explicar el evento. Pero aquí, más que en el carácter abismal y oculto del ser se insiste en el carácter oculto del destino de ese ser, cuyo acaecer o hacerse presente no se puede reducir ni a leyes lógicas, ni a esquemas causales precisos. “Al modo como el ser mismo se envía no le precede nada que obre como ser ni le sigue ningún efecto como ser”<sup>130</sup>. Así tendrá lugar la superación del pensar técnico o la vuelta. “En la vuelta (*Kehre*) resplandece repentinamente la iluminación del hacerse presente el ser. El iluminarse repentino es el resplandecer (*das Blitzen*)”<sup>131</sup>.

Precisamente en este contexto se refiere Heidegger a la verdad del ser como evento del mundo, compuesto de cielo, tierra, dioses y mortales. Este mundo es acaecer e iluminarse, relámpago que ilumina (*blitzen*). Esta palabra se parece en su forma y en su contenido a *blicken* (mirar). Pero el mirar conserva en el resplandecer al mismo tiempo lo oscuro y oculto de su procedencia como lo no-iluminado<sup>132</sup>.

Así habría que entender la iluminación o relámpago iluminante que se da en el mundo como evento: “Iluminación (*Einblitz*) de la verdad del ser al ser sin verdad (*wahrloses Sein*)”<sup>133</sup>. Heidegger hace notar esta iluminación-ocultación del evento. “*Einblitz* es evento en el ser mismo. Evento (*Ereignis*) es apropiante abrir-los-ojos (*Er-äugnis*)”<sup>134</sup>. Y antes ha dicho que *Einblitz* es *Einblick* (mirada). Pero esta no es la mirada

---

<sup>126</sup> *ibid.*, pp. 32-33

<sup>127</sup> *ibid.*, pp. 24.28

<sup>128</sup> M.HEIDEGGER, *Die Kehre*. En *Die Technik und die Kehre*, p. 38

<sup>129</sup> *ibid.*, pp. 38-39

<sup>130</sup> *ibid.*, p. 43

<sup>131</sup> *ibid.*, p. 43

<sup>132</sup> *ibid.*, p. 43

<sup>133</sup> *ibid.*, p. 44

<sup>134</sup> *ibid.*, p. 44

mediante la cual nosotros percibimos el ente. “Mirada como iluminación (*Einblick als Einblitz*) es el evento de la constelación de la vuelta en el hacerse presente el ser”<sup>135</sup>

Esta imagen de la constelación la usa Heidegger para indicar la desocultación y ocultación en el acaecer de la verdad<sup>136</sup>. De maneras diferentes Heidegger indica ese carácter de ocultación que se da junto con la iluminación en el evento del mundo o en la desocultación del ser. Por eso puede dominar durante algún tiempo la esencia de la técnica. Precisamente ésta es vista cuando acaece una visión (*Einblick*) o un destino del ser. Estos permitirán superar la unilateralidad de la técnica.

Podemos decir, resumiendo, que también aquí el evento es un concepto fundamental. Es el concepto último al cual se llega en la pregunta por el ser y en la explicación del ente. Este es visto en el evento, en las coordenadas de cielo, tierra, dioses y mortales. El ente o la cosa son lo que son precisamente en este contexto, en la reunión de estos cuatro y reuniéndolos. Más allá de este evento no se podría llegar. Se insiste más en la idea de destino (*Geschick*). Este concepto no es entendido por Heidegger en sentido fatalista, sino que más bien es relacionado con enviar, como lo enviado (*ge-schickt*). Este envío es del ser.

Así se afirma, como hemos visto; pero no se pasa de la afirmación. Se evita hablar de algo como un ser en sí; sobre todo si se parte de que el evento es envío o se hace presente como envío. Pero Heidegger no quiere ir más allá de este evento.

## 7. Ser como evento

El concepto de evento ha venido a ocupar el centro del pensar de Heidegger, que desde un principio y sobre todo en el círculo de *Ser y tiempo* era ocupado por el tema del ser. En realidad, este concepto no ha desaparecido. Más bien habría que hablar de una evolución. En un principio Heidegger se pregunta por el sentido del ser, esperando alcanzarlo. Ahora el ser aparece como evento y Heidegger no cree poder llegar más allá del mismo. Con esto se intenta evitar toda idea de un ser en sí, que automáticamente sería una especie de super-ente. Por eso, lo más apropiado aquí sería hablar de ser como evento.

Con todo, Heidegger parece que sigue algunas veces considerando el ser como algo en sí, cuando dice que la apertura o *Da-sein* acaece “mediante el ser”<sup>137</sup>. Algo así se sugeriría también cuando Heidegger afirma que el ser necesita al hombre, que éste es puesto por el ser o que éste envía como destino. Estas afirmaciones cesarán en una ulterior evolución del concepto de evento, en la que éste se convertirá en el concepto más fundamental y en la que el mismo ser y el tiempo serán dados en el evento.

---

<sup>135</sup> *ibid.*, p. 44

<sup>136</sup> M.HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, p. 33

<sup>137</sup> M.HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 304

## BIBLIOGRAFÍA

- BERCIANO, M., *Técnica Moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*, Salamanca 1982
- BERCIANO, M., *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*. En *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*. Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía, Salamanca 1991, pp.91-118
- HEIDEGGER, M., *Aus einem Gespräch von der Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, pp. 79-146 (GA 12)
- HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt 1989 (GA 65)
- HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 313-364 (GA 9)
- HEIDEGGER, M., *Das Ding*. En *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen 1967, pp. 37-59
- HEIDEGGER, M., *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, pp. 227-257
- HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*. En *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, pp. 5-36
- HEIDEGGER, M., *Die Kehre*. En *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, pp. 37-47
- HEIDEGGER, M., *Die Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, pp. 7-30
- HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1989 (GA 24)
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985 (GA 12)
- HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977 (GA 2)
- HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988