

EREIGNIS: LA CLAVE DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Modesto Berciano. Universidad de Oviedo

Resumen: Evento (*Ereignis*) es el concepto fundamental y decisivo en la filosofía de Martín Heidegger. En este concepto hay una evolución, cuya última etapa comienza en el escrito *Identidad y diferencia*. Ser, tiempo, dioses, hombre y los demás entes son dados en el evento y son constituidos en él en lo suyo propio. En el evento acaecen también la apertura, la verdad y el lenguaje originario. Este concepto se convierte en la clave para interpretar todo el camino del pensar de Heidegger.

Abstract: Event (*Ereignis*) is the fundamental and decisive concept in Martín Heidegger's philosophy. In this concept there is an evolution whose last stage begins in his writings *Identity and Difference*. Being, time, gods, man and the other beings are given in the event and make themselves into their very own. In the event there happen, too, the opening, the truth and the original language. This concept turns into the key to interpret all the way of Heidegger's thought.

El mismo Heidegger admitió que el ser había sido objeto constante de su reflexión desde que leyó, al final de sus estudios medios, el libro de Brentano sobre el múltiple significado del ente según Aristóteles. Pero también afirmó que a partir de 1936, y ya desde algunos años antes, el concepto de *Ereignis* o *evento* fue el concepto fundamental de su filosofía¹.

El concepto de *Ereignis* aparece muy pronto en los escritos de Heidegger, en 1919, aunque no con el significado fundamental que tuvo más tarde. Este data de los años treinta, sobre todo de los escritos titulados: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, pero tuvo luego una importante evolución. En la etapa final de ésta, *Ereignis* es el concepto fundamental de la filosofía de Heidegger y se convierte en la clave para interpretar no sólo el final, sino todo el camino del pensar heideggeriano.

En el presente estudio vamos a centrarnos en esta última etapa. Este sentido del evento aparece de modo explícito en 1957 en *Identidad y diferencia*. En el mismo año Heidegger relaciona el concepto fundamental de evento con el lenguaje en *La esencia del lenguaje*; y dos años después, de modo mucho más amplio, en *El camino hacia el lenguaje*. Y en 1962, en la conferencia *Tiempo y ser* y en un seminario sobre la misma, Heidegger relaciona estos dos conceptos fundamentales de toda su filosofía con el evento. Aquí vamos a considerar estos escritos.

¹ Para una visión general del concepto de *Ereignis*, traducción del mismo por «evento» y etapas de su desarrollo, cf. M. BERCIANO, *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

1. El evento como el concepto más fundamental.

En el semestre 1956/57, en un seminario sobre Hegel con el título: *Die onto-theologische verfassung der Metaphysik*, que se halla sintetizado en el escrito *Identität und Differenz*, Heidegger hace una nueva reflexión sobre el fundamento como carácter esencial de la metafísica occidental.

Heidegger sintetiza la diferencia entre su filosofía y la de Hegel con estas palabras:

Para Hegel la cosa del pensar es el ser desde el punto de vista del pensar el ente en el pensar absoluto y como éste. Para nosotros la cosa del pensar es lo mismo, esto es, el ser; pero el ser desde el punto de vista de su diferencia con el ente².

Aunque parezca paradójico, la diferencia entre el ser y el ente ha sido olvidada en la reflexión metafísica occidental, a pesar de haber sido la que en realidad ha sostenido toda la metafísica. De ahí que Heidegger, intentando también aquí una recuperación (*Verwindung*) de lo esencial, trate acerca de la diferencia dando un paso hacia atrás.

La diferencia entre ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensar occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. El paso hacia atrás se mueve, por tanto, desde la metafísica hacia la esencia de la metafísica³.

La reflexión occidental sobre el ente en cuanto tal se llamó *Ontosofía* y *Ontología* en el paso de la edad media a la edad moderna. Pero en realidad, como indica Heidegger aquí, la metafísica occidental ha sido desde los griegos ontología y teología. La metafísica se ha preguntado por el ente como tal y en su totalidad. Y esta totalidad ha encontrado una unidad en un fundamento.

Para el que es capaz de leer, esto quiere decir: La metafísica es onto-teo-logía⁴.

Este carácter ontoteológico de la metafísica se ha hecho problemático. Los que han cultivado la teología, tanto la de la fe cristiana como la filosófica, tienden hoy a callar acerca de Dios en el ámbito del pensar. Y esto no a causa del ateísmo, sino por la experiencia de un pensar al cual se ha mostrado en la onto-teo-logía la unidad *aún no pensada* de la esencia de la metafísica⁵. Esta unidad estará precisamente en el evento. Pero antes de ocuparnos de él, queremos insistir en la idea de fundamento, propia de dicha onto-teología.

Heidegger se pregunta cómo ha llegado la metafísica a ser teología. Y responde: La metafísica es teología, un enunciar acerca de Dios, porque Dios viene a la filosofía. Así la pregunta por el carácter ontoteológico de la metafísica se agudiza en la pregunta: ¿Cómo llega Dios a la filosofía, no sólo a la moderna, sino a la filosofía como tal?⁶. Para responder a esta pregunta habría que plantearla bien antes; y para ello hay que ver qué es la filosofía y cómo viene Dios a ella en la historia de la misma.

Una indicación para ello nos la proporciona Hegel con el título *Ciencia de la lógica*, mediante el cual denomina la filosofía especulativa, esto es, la filosofía propiamente dicha. En Hegel la cosa del pensar es «el pensamiento», en singular. Este es el tema de la lógica. Pero es también un hecho que para Hegel el objeto de la filosofía sigue siendo el

² M.HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, pp. 36-37

³ *ibid.*, p. 41

⁴ *ibid.*, p. 45

⁵ *ibid.*, p. 45

⁶ *ibid.*, p. 46

tradicional: El ente como tal y en su totalidad, en el movimiento del ser desde su vacío hacia su plenitud. Y Heidegger se pregunta a este respecto:

Pero ¿cómo puede el ser en general decaer hasta llegar a representarse como el pensamiento? ¿De qué otra manera sino por el hecho de que el ser recibe antes el carácter de fundamento y el pensar —que entre tanto se copertenece con el ser— se concentra en el ser como fundamento, en el modo de profundizar y fundamentar? El ser se manifiesta como el pensamiento. Esto quiere decir: El ser del ente se desoculta como el fundamento que profundiza y se fundamenta a sí mismo. El fundamento, la *ratio* son, según su procedencia esencial, el *logos*, en el sentido del dejar yacer reuniendo, y el *hen pánta*. Así pues, en verdad para Hegel la ciencia, esto es, la metafísica, no es lógica porque la ciencia tiene como objeto el pensar, sino porque la cosa del pensar sigue siendo el ser; y éste, desde el comienzo de su desocultación reclamó para sí el pensar como fundamentar, con el sello del *lógos*, del fundamento fundante⁷.

Que el ser y el pensar formen una unidad y se copertenezcan, lo explica Heidegger en el escrito *Der Satz der Identität*⁸, haciendo ver que la unidad de ambos se funda en el evento. Este ser se va presentando unilateralmente como fundamento desde el comienzo del filosofar; y el pensar se centra precisamente en este esquema. La *ratio* el *lógos* consiste sobre todo en fundamentar, en dar razón del ente en su unidad y totalidad, como aparece sobre todo desde Heráclito. Este hecho y la unidad de fondo entre ser y pensar, han dado como resultado que al fin se haya llegado a un ser como pensamiento y que éste se entienda como fundamento.

La metafísica ha tratado del ente como tal, esto es, del ente en general y del ente en su totalidad. En uno y otro caso ha pensado el ser del ente como el fundamento, sea como la unidad de lo más general, sea como unidad de la totalidad.

Por eso toda metafísica es en el fondo y desde el fondo el fundamentar que da cuenta del fundamento, lo justifica y finalmente lo somete a examen⁹. Esto, por lo demás, se ha dado en general. Ontología, teología, psicología, biología... En todos estos *-logia* no se oculta sólo lo lógico, sino que los *-logia* son en cada caso la totalidad de una relación de fundamentación, en la cual los objetos de las ciencias son representados, esto es, son concebidos desde el punto de vista de su fundamento¹⁰.

Así la metafísica se ha convertido en teología. El objeto del pensar (*die Sache des Denkens*) ha sido el «ser como el fundamento». Por esto sólo se piensa hasta el fondo si se llega hasta el primer fundamento, hasta la causa primera o hasta la *ultima ratio*.

El ser del ente, en el sentido del fundamento, sólo es pensado hasta el fondo si es representado como *causa sui*. Con esto se nombra el concepto metafísico de Dios. La metafísica tiene que llegar a pensar a Dios, porque la cosa del pensar es el ser; y éste se hace presente como fundamento de múltiples maneras: como *lógos*, como *hypokeimenon*, como sujeto¹¹.

El carácter teológico de la metafísica va, pues, unido a su carácter ontológico: La metafísica no es antes sólo lo uno, o *también* lo otro. Más bien, la metafísica es teo-lógica

⁷ *ibid.*, p. 48

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 9-30

⁹ *ibid.*, p. 49

¹⁰ *ibid.*, p. 50

¹¹ *ibid.*, p. 51

porque es onto-lógica. Es esto, porque es aquello. La constitución esencial onto-teológica de la metafísica no se puede explicar ni a partir de lo teológico, ni a partir de lo ontológico, en caso de que baste aquí una explicación de aquello que hay que pensar¹².

Lo que hay que pensar, el objeto del pensar (*die Sache des Denkens*) en el pensar occidental es denominado: *El ser*. Pero éste no ha sido pensado desde la diferencia. Esto es lo que va a intentar el pensar heideggeriano. Heidegger insiste primero, en el círculo de *Ser y tiempo*, en el concepto de «diferencia ontológica»; luego lo critica en *Beiträge zur Philosophie*. Lo considera válido para conducir desde la pregunta directriz hasta la pregunta fundamental; pero deja de considerarlo válido cuando habla del evento. No es que el concepto de diferencia haya dejado de tener valor, sino que hay que pensarlo desde el evento. Es lo que hace Heidegger aquí. Pero ya no habla de diferencia ontológica, sino sólo de diferencia. Con ello parece querer distanciarse no sólo del concepto como lo entendía antes, sino de toda sospecha de metafísica o de ontología en sentido tradicional.

Hay realmente una diferencia entre el ser y el ente. *Ser* significa siempre y en todas partes: *Ser del ente*. En este uso el genitivo hay que pensarlo como genitivo objetivo. *Ente* significa siempre y en todas partes: *Ente del ser*, en cuyo caso el genitivo ha de pensarse como genitivo subjetivo. Está claro que en ser del ente y en ente del ser se trata en cada caso de una diferencia¹³. Pero la diferencia se puede entender mal y se puede querer representarla como una relación: Si intentamos representarla, nos sentimos enseguida llevados a entenderla como una relación, que nuestro representar ha añadido al ser y al ente. Así la diferencia es rebajada a una distinción, a un producto de nuestro entendimiento¹⁴.

De las expresiones vistas antes: *Ser del ente* y *ente del ser*, resultaba que tanto el ser como el ente aparecen desde la diferencia. Ahora bien, el ser visto desde la diferencia no es un objeto:

Ser del ente significa: *Ser* que es el ente. «Es» se entiende aquí como transitivo, pasando. *Ser* se hace presente aquí a la manera de un paso al ente. Pero el ser no va hacia el ente dejando su lugar, como si ente, estando antes sin el ser, pudiera luego ser afectado por éste. *Ser* pasa hacia, sobreviene hacia lo que sólo mediante este pasar llega como lo desoculto de por sí. Llegada significa cobijarse en la desocultación, esto es: permanecer cobijado, ser ente¹⁵.

En otras palabras: El ser es pasar, sobrevenir, acaecer desocultación. De este acaecer resulta un «desoculto», un tomar forma y cobijo, y así un perdurar en la desocultación, una llegada al ente. El ser indica el paso, el acaecer; el ente es el resultado.

Ser se muestra como el paso desocultador (*entbergende Überkommnis*). Ente como tal aparece en el modo de la llegada (*Ankunft*) que se cobija en la desocultación¹⁶.

La diferencia actúa aquí como la división, la decisión o distribución entre ambos: La diferencia de ser y ente, como división-entre (*Unter-Schied*) el pasar y la llegada es

¹² *ibid.*, pp. 51-52

¹³ *ibid.*, p. 53

¹⁴ *ibid.*, pp. 53-54

¹⁵ *ibid.*, p. 56

¹⁶ *ibid.*, p. 56

la distribución (*Austrag*) desocultadora-ocultadora de ambos¹⁷. *Austrag* indica decisión, distribución. Aquí parece indicar que a partir de la diferencia ser y ente se distinguen, dándole o atribuyéndole a cada uno lo suyo. Pero al mismo tiempo indica la copertenencia o inseparabilidad de ambos. Como se dice más adelante, *Austrag* es un girar en círculo, el mutuo andar en torno (*Umeinanderkreisen*) de ser y ente¹⁸.

Esta relación mutua de ser y ente desde la diferencia se ha dado siempre en la metafísica, pero ha permanecido oculta. Los modos como ser viene a la desocultación son destino histórico, tienen un sello epocal. Esto vale también para la diferencia, la cual ha permanecido oculta y no ha sido pensada como lo que realmente es. La diferencia debería haber abierto aquel ámbito en el que se dan el paso (*Überkommnis*) y la llegada (*Ankunft*). Pero el ser (*Überkommnis*) ha sido considerado como fundamento; y el ente (*Ankunft*) ha sido considerado como lo fundado y causado. Aún más, no sólo el ser ha sido fundamento del ente, sino que a su vez el ente ha sido fundamento del ser. Para esto ha habido que entender un ente como plenitud del ser, el ente sumo¹⁹.

Como puede verse, Heidegger no sólo critica un esquema concreto de fundamento en el ser, sino el esquema del fundamento en general. El ser no es un ente, el ser es paso; o mejor, es un pasar o acaecer de desocultación que no tiene el carácter de fundamento. El fundamentar, en realidad, es ya un ente y está dentro de la iluminación.

El fundamentar mismo aparece dentro de la iluminación del *Austrag* como algo que es. Por eso él mismo, como ente, pide la correspondiente fundamentación mediante un ente, esto es, el ser causado y precisamente mediante la causa suprema²⁰. La fundamentación se da en la iluminación (*Lichtung*) del *Austrag*. Esta iluminación es la que hemos visto al hablar del evento. La diferencia bien entendida nos llevaría así al evento. De ese modo, la fundamentación vendría ya más tarde que el evento y dentro de la apertura de éste.

Antes de relacionar la diferencia con el ente, será conveniente ver la primera parte del libro *Identität und Differenz* (escrita después de la segunda, que acabamos de presentar): *Der Satz der Identität*. El mismo Heidegger nos dice en el prólogo: La copertenencia de identidad y diferencia se indica en la presente publicación como lo que hay que pensar. En qué medida procede la diferencia de la esencia de la identidad, lo tendrá que encontrar el lector mismo, escuchando la sintonía que se da entre *Ereignis* y *Austrag*²¹.

El principio de la identidad (*Der Satz der Identität*) se refiere aquí a la identidad entre ser y pensar, o entre hombre y ser. Heidegger toma como punto de partida en su reflexión el conocido Fragmento 3 de Parménides: *Tò gàr autò noéin estì te kaì éinai*. La traducción corriente del mismo es: Lo mismo es el pensar que el ser. Heidegger hace notar que la expresión «lo mismo» (*tò autò*) es oscura. El interpreta «lo mismo» como co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*). Ahora bien, en la palabra co-pertenencia o en la expresión «pertenecer juntamente» (*Zusammengehören*) se puede poner el acento en «juntamente» (*zusammen*) o en «pertenecer» (*gehören*). A Heidegger le interesa sobre todo este segundo aspecto. Por otra parte, el pensar es característica del hombre. De

¹⁷ *ibid.*, p. 57

¹⁸ *ibid.*, p. 62

¹⁹ *ibid.*, pp. 60-62

²⁰ *ibid.*, p. 62

²¹ *ibid.*, p. 8

ahí que el pertenecer juntamente de ser y pensar sea en realidad un pertenecer juntamente ser y hombre²².

Ser y hombre pueden pertenecer juntamente a algo. Pero Heidegger quisiera ver aquí en la relación entre ser y hombre algo más que una unidad o un pertenecer juntamente; quisiera ver si en este «juntamente» está sobre todo en juego un pertenecer el uno al otro (*zu-einander-Gehören*) y cómo lo está²³. Para esto habrá que centrarse en los conceptos de hombre y de ser.

El hombre, como otros entes, pertenece al ser. Pero se caracteriza por ser un ente que piensa y, como tal, está abierto al ser, está puesto ante él, relacionado con él y corresponde a él:

El hombre *es* propiamente esta relación de la correspondencia y es sólo esto... En el hombre actúa un pertenecer al ser. Este pertenecer (*Gehören*) escucha (*hören*) al ser porque está apropiado a éste²⁴.

¿Y el ser? Heidegger parte del concepto corriente de ser como estar presente. Ahora bien:

El ser está presente y permanece sólo en cuanto que mediante su requerimiento ser refiere al hombre. Pues sólo el hombre, abierto para el ser, hace que éste llegue como estar presente. Este estar presente necesita lo abierto de una iluminación y permanece así mediante este necesitar, transferido al hombre²⁵.

El hombre no se da como tal sin apertura al ser. Y el ser no se da sin la apertura que es el hombre.

Hombre y ser están transferidos el uno al otro; pertenecen el uno al otro. Y Heidegger añade que este copertenecerse lo desconocemos obstinadamente mientras lo representemos todo sólo en órdenes y mediaciones, sea con dialéctica o sin ella. Entonces encontramos siempre únicamente vinculaciones que están enlazadas a partir del hombre o a partir del ser y representan el co-pertenecerse de hombre y ser como conexiones²⁶.

Esta relación entre ser y hombre es también expresada por Heidegger en *Zur Seinsfrage*, en 1955: Preguntemos ahora de manera más adecuada si «el ser» es algo por sí y además, a veces, también se dirige al hombre. Y poco más adelante contesta: Ciertamente el dirigirse y el retirarse del ser, si los observamos suficientemente, no se dejan nunca representar como si se refiriesen al hombre sólo una u otra vez y por momentos. La esencia del hombre consiste más bien en que en cada caso, de uno u otro modo, perdura y vive en el dirigirse y en el retirarse. Nosotros decimos siempre *demasiado poco* del «ser mismo» si, diciendo «el ser», prescindimos del estar presente *a la esencia* del hombre y así desconocemos que esta esencia misma forma parte de la constitución «del ser» (*«das Sein» mitausmacht*). También decimos demasiado poco del hombre si, diciendo el «ser» (no el ser-hombre) establecemos al hombre en sí y lo así establecido lo ponemos luego en relación con el ser²⁷.

Esta manera de entender el hombre es muy diferente de la que lo define como animal racional. Y esta manera de entender el ser es también muy distinta de la que lo entiende

²² *ibid.*, pp. 14-16

²³ *ibid.*, p. 18

²⁴ *ibid.*, p. 18

²⁵ *ibi.*, p. 19

²⁶ *ibid.*, p. 19

²⁷ M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, p. 27

como el fundamento de todo ente. Esta nueva noción de ser exige dar un salto (*Absprung*) desde el concepto de fundamento (*Grund*). ¿Hacia dónde? ¿Hacia el abismo (*Ab-grund*)? Sí y no. Si seguimos pensando dentro de la metafísica, sí se daría el salto hacia el abismo. Pero no es así si el salto se da hacia el pertenecer al ser, que es donde estamos siempre.

Este salto es repentino, de entrada sin puente en aquel pertenecer, que es el que dispone una mutua relación de hombre y ser, y así la constelación de ambos²⁸. Para explicar qué es esto que dispone esa mutua relación o constelación, Heidegger recuerda lo dicho acerca del *Ge-stell* en la técnica. Según esto, el ente se nos presenta de tal forma que reclama ser considerado desde su carácter de cálculo y planificación. Según Heidegger, el hombre y el ser son solicitados para considerar así el ente. El nombre de *Ge-stell* expresaría precisamente ese solicitar, que afecta tanto al ser como al hombre²⁹.

Este *Ge-stell* nos invade constantemente, nos solicita y nos impulsa. Pero ¿qué es realmente el *Ge-stell*? El *Ge-stell* es... más ente que todas las energías atómicas y todas las esencias de las máquinas; es más ente que el ímpetu de las organizaciones, que la información y que la automatización». Pero ese *Ge-stell* no lo encontramos en el horizonte del representar; el *Ge-stell* no aparece como algo presente.

Por eso es de entrada extraño; sobre todo en cuanto que no es un último, sino que él mismo nos procura aquello que propiamente domina la constelación de ser y hombre³⁰. Y Heidegger añade que lo que actúa y domina en esta constelación es el evento.

En el *Ge-stell* domina un raro unir y dedicar (*Vereignen und zueignen*). Se trata de experimentar llanamente este apropiar (*Eignen*), en el cual hombre y ser son apropiados mutuamente; esto es, se trata de entrar en aquello que nosotros llamamos el evento (*Ereignis*)³¹.

Heidegger explica aquí que esta palabra en su origen es *er-äugen*, esto es, que tiene relación con *Auge* (ojo) y significa: Mirar, llamar a sí en el mirar, apropiar (*an-eignen*). *Ereignis* se convierte en la palabra directriz (*Leitwort*) del pensar. Como tal, es una palabra densa en contenido, tan difícil de traducir como el *lógos* griego o el *Tao* chino. En particular, añade Heidegger que *Ereignis* aquí no significa acaecimiento o suceso (*Geschehnis, Vorkommnis*).

Una aproximación al concepto de *Ereignis* se da en el concepto de *Ge-stell*: Lo que nosotros experimentamos en el *Ge-stell* como la constelación de ser y hombre, mediante el mundo técnico moderno, es un preludio de lo que significa el evento³².

¿Qué quiere decir esto? Lo que experimentamos en el *Ge-stell* es un acaecer, un «de hecho», en el cual se encuentran el hombre y el ser como relacionados, como referidos el uno al otro, como apropiados o constituidos en lo propio, como co-perteneciéndose. Y se encuentran además como puestos y solicitados para que consideren el ente de un modo determinado. También aquí aparece la idea de destino vista antes. Pues bien, todo esto es un preludio de lo que significa evento o *Ereignis*. Pero Heidegger añade que el evento no queda limitado a este preludio:

²⁸ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 20

²⁹ *ibid.*, pp. 21-23

³⁰ *ibid.*, p. 24

³¹ *ibid.*, p. 24

³² *ibid.*, p. 25

Pues en el evento se anuncia la posibilidad de que el puro dominio del *Ge-stell* se supere mediante un evento más originario. Una superación así del *Ge-stell*, desde el *Er-eignis* sobre él, traería consigo la retirada del mundo técnico de su dominio, retirada que depende del evento y que no se puede llevar nunca a cabo sólo por el hombre; y esto serviría para entrar en un ámbito mediante el cual el hombre llega propiamente al *Er-eignis*³³.

El evento acaece hoy de una manera y ésta puede ser superada mediante otro acaecer, en el cual el hombre y el ser sean solicitados de manera distinta. El evento no está ligado a un modo de acaecer. Comprender esto significa superar el *Ge-stell*, ir más allá de él, comprender que el *Ge-stell* y todo lo que implica depende de algo más originario.

Las indicaciones sobre el *Ge-stell* son un ejemplo de cómo acaece el evento. Heidegger quiere poner de relieve en él la copertenencia de ser y hombre. Esta parece la idea fundamental que viene afirmando Heidegger en este escrito. Ahora bien, esa copertenencia se da en el evento y desde él, como afirma expresamente Heidegger a continuación:

El evento es... el ámbito mediante el cual hombre y ser se alcanzan uno a otro en su esencia y alcanzan lo suyo esencial, perdiendo las determinaciones que les ha dado la metafísica³⁴. Y poco después añade Heidegger, repitiendo las ideas vistas: El evento une a hombre y ser en su esencial estar juntos. En el *Ge-stell* vemos un primer y apremiante centelleo del evento³⁵.

Partíamos del concepto de identidad y llegamos a la co-pertenencia de ser y hombre. La idea de evento es la respuesta definitiva a la pregunta por la identidad. Ser y pensar pertenecen a una identidad, cuya esencia procede de aquel hacer pertenecer juntamente, que nosotros denominamos el evento. La esencia de la identidad es una propiedad del evento³⁶.

De esta manera llegan a una unidad las dos partes que componen el escrito *Identidad y diferencia*. En el primero (cronológicamente) se trata sobre todo del fundamento y se reflexiona sobre la diferencia; en el segundo, de la relación entre hombre y ser, y se reflexiona sobre la identidad. En realidad, en ambos casos se puede hablar de identidad y de diferencia; y también en ambos casos está presente el tema del fundamento. Pero no cabe duda de que el concepto último es el de la identidad como propiedad del evento. En éste se da la unidad última y en relación con él es donde hay que plantearse el tema del fundamento. Este no es ni el ser ni el hombre. El ser sólo se hace presente si es el hombre; pero el hombre sólo es hombre en el ser y como abierto al ser. El ser sólo se hace presente en el hombre; pero el hombre sólo es hombre ya en el ser. También aquí se da una circularidad entre ser y hombre. Pero este copertenecerse de ser y hombre no ha de entenderse con esquemas de causalidad o de fundamento. Acaecen en el evento.

Es obvio que el ser así entendido tampoco se explica con el esquema de fundamento del ente. Este esquema vale para los entes entre sí, pero no para el ser. El ser es pasar, sobrevenir, acaecer; y el ente es llegada, es aquello en lo que toma forma y se cobija el acaecer. La identidad y copertenencia de hombre y ser en el evento nos dicen que el ser no puede ser entendido como fundamento.

³³ *ibid.*, p. 25

³⁴ *ibid.*, p. 26

³⁵ *ibid.*, p. 27

³⁶ *ibid.*, p. 27

El escrito *Identidad y diferencia* constituye una aportación importante para la reflexión sobre la relación entre hombre y ser. En *Beiträge zur Philosophie* el Da-sein o apertura originaria y el hombre aparecían como proyectantes y proyectados. El hombre era usado por el ser para hacerse presente. Pero en definitiva, el ser era el punto de partida. El ser necesitaba al Da-sein y éste servía de fundamento al hombre. Allí el ser era ya entendido como evento, no como algo en sí; y por lo tanto tampoco era un verdadero fundamento. Pero el concepto último era el ser; el hombre venía en la apertura del Da-sein, del evento. Es cierto también que en realidad el hombre tenía un lugar fundamental, dado que era el lugar concreto de la apertura. El evento tenía cuatro elementos: Cielo, tierra, dioses y hombres. Pero en realidad, cielo, tierra y dioses se daban en la apertura que tenía lugar en el hombre. De esa forma, ya allí, en realidad, el punto de partida se centraba en la relación entre el ser y la apertura (Da-sein), o concretamente, entre el ser y el hombre. Pero aun reduciendo el evento a estos términos, el evento seguía siendo del ser, o se hablaba de ser como evento. Este esquema se seguía manteniendo en *Die Frage nach der Technik* y en *Die Kehre*, donde se hablaba de *Ge-stell* y de *Ge-schick*, de destino. El evento era allí destino y seguía siendo del ser; era éste el que enviaba. El hombre seguía siendo necesitado en la desocultación del ser, como el lugar de esta desocultación, con lo cual el tema del evento volvía a centrarse en estos dos polos: El ser y el hombre.

En *Identidad y diferencia* se da un paso más: Ser y hombre son vistos en otro plano. La dependencia se hace interdependencia; la necesidad del hombre por parte del ser se hace ahora co-pertenencia; y esta copertenencia se convierte en identidad. Por otra parte, aquí no se mencionan los otros elementos del evento. No porque se los niegue ni porque carezcan de importancia, sino porque aquí se centra la reflexión en lo que ya venía siendo fundamental: Ser y hombre. Y finalmente, tal vez lo más importante es que aquí el concepto primero no es el ser, sino el evento. Ser y hombre se dan en el evento; la identidad de ambos es propiedad del evento. No dejan, sin duda de ocurrirse objeciones acerca de la relación entre ser y evento, aún o suficientemente meditada. Pero por ahora la cuestión queda ahí: En la afirmación del evento como el concepto más fundamental.

Las implicaciones para el tema del fundamento son también importantes. En *Beiträge zur Philosophie* el fundamento primero se ponía en la apertura originaria o Da-sein. Esta era apertura del evento y acaecía por el ser. Pero para el evento y para el ser no servían ya los esquemas de fundamento y aquellos eran ya verdadero abismo. A esta idea de abismo correspondía luego el concepto de destino (*Geschick*) en las reflexiones sobre la técnica. En *Identidad y diferencia* parece que Heidegger quiere poner en guardia acerca de este concepto de abismo. Si seguimos pensando con esquemas metafísicos de fundamento, al hablar del ser y del hombre hay que distanciarse de una comprensión de los mismos como fundamento. Hay que dar un salto desde ellos. ¿Hacia dónde? ¿Hacia el abismo? Sin duda, hacia un «abismo», en cuanto que es diferente de un fundamento identificable. En realidad, el salto se da hacia el pertenecer, hacia la constelación de ser y hombre. Esto se da en el evento. Y éste es misterioso, pero no es ni el vacío ni la nada, según afirma Heidegger al final del escrito sobre la proposición de identidad:

De esta proposición, en el sentido de un enunciado, ha resultado entretanto una proposición a manera de un salto, que se separa del ser como fundamento del ente y

salta así al abismo. Pero este abismo no es ni la nada vacía, ni una oscura confusión, sino: El evento (*Er-eignis*)³⁷.

La falta de fundamento no significa nihilismo, ni conduce al nihilismo. El abismo no es equivalente a la nada. El carácter oscuro o incomprendible del fundamento de la realidad no pueden concluir negándolo de manera absoluta, si en el ámbito en que se conoce la realidad aparece en ella la idea de fundamento, aunque las ideas metafísicas del mismo en la historia sean inadecuadas para expresar el evento.

2. Evento y lenguaje

A continuación, en el mismo contexto anterior, Heidegger se refiere al lenguaje: En el evento vibra la esencia de aquello que habla como lenguaje, que en una ocasión fue llamado la casa del ser³⁸. La imagen del lenguaje como casa del ser es ya de la *Carta sobre el humanismo*. También esto habría que entenderlo ahora en el contexto de la identidad en el evento.

La relación entre evento y lenguaje fue tratada con más amplitud por Heidegger en tres conferencias con el título: *La esencia del lenguaje*, del mismo año que *Identidad y diferencia*, y en *El camino hacia el lenguaje*, dos años más tarde.

Acerca del lenguaje se han hecho muchas reflexiones, pero Heidegger cree que ninguna de ellas llega a la esencia del mismo. El quisiera encontrar un camino precisamente hacia esta esencia y lo hace siguiendo las indicaciones de unos versos de Stefan George, del poema *Das Wort (La palabra)*; sobre todo los versos finales:

*So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.*

El autor dice que ha aprendido que *no hay ninguna cosa donde falta la palabra*³⁹. Heidegger comenta a continuación que el poeta adquiere esta experiencia: No existe cosa alguna donde falta el nombre: Es la palabra la que crea el ser para la cosa... Algo es sólo donde la apropiada y correspondiente palabra nombra algo *siendo (seiend)* y así funda el *ente (Seiendes)* particular como tal. ¿Significa esto también: Sólo hay ser donde la apropiada palabra habla? ¿De dónde recibe la palabra su apropiación para ello? El poeta no dice nada sobre esto⁴⁰.

La reflexión de Heidegger sobre las palabras del poeta lo lleva a pensar y a preguntarse qué es realmente el lenguaje. Y afirma que para preguntarse por la esencia del lenguaje se nos debe antes hablar a nosotros y decirnos qué significa esencia. Esto quiere decir Que no es el preguntar la actitud propia del pensar, sino el oír la palabra de aquello que ha de venir a la pregunta⁴¹.

Pero si esto es así, cuando en el lenguaje preguntamos por su esencia, antes de nada es necesario que el mismo lenguaje se nos dirija a nosotros. En este caso la esencia del

³⁷ *ibid.*, p. 28

³⁸ *ibid.*, p. 28

³⁹ M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 153

⁴⁰ *ibid.*, pp. 154. 155-156

⁴¹ *ibid.*, p. 165

lenguaje (*Wesen der Sprache*) se convierte en palabra de su esencia, esto es, en el lenguaje de la esencia (*Sprache des Wesens*)⁴². Si hemos de pensar sobre la esencia del lenguaje, antes ha de dirigirse o haberse dirigido el lenguaje a nosotros. El lenguaje tiene que decirnos él mismo, a su manera, su esencia. El lenguaje se hace presente como esta comunicación y lo oímos ya constantemente, pero no pensamos en ello. Si no oyéramos en todas partes la comunicación del lenguaje, no podríamos usar ninguna palabra del lenguaje. El lenguaje se hace presente como esta comunicación (*Zuspruch*). La esencia del lenguaje se anuncia como sentencia (*Spruch*), como el lenguaje de su esencia⁴³.

Heidegger ha llegado a esta conclusión: *Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*. La primera parte de la sentencia es de fácil traducción: «La esencia del lenguaje». La palabra *Wesen* de la segunda parte no se puede traducir por «esencia». Su significado no es nuevo en Heidegger. Unos años antes, en *¿Qué significa pensar?*, Heidegger dice que la palabra *wesen* tiene sentido verbal y que hay que entenderla como *anwesend* y *abwesend*, como hacerse presente y ausentarse. Esto nos lleva al acaecer, al ser como evento. En *Beiträge zur Philosophie*, hablando del evento, Heidegger repite esta idea de *Wesen, Wesung*⁴⁴. Y en este escrito sobre la esencia del lenguaje dice:

Però la palabra *Wesen* ahora no significa ya aquello que algo es. *Wesen* lo oímos como verbo, estando presente como haciéndose presente y ausentándose (*wesend wie anwesend und abwesend*)... La segunda parte de la sentencia: «*Die Sprache des Wesens*» significa, según esto: El lenguaje le pertenece al que se hace presente, es propio del que en todo hace caminos (*alles Be-wëgende*) como lo suyo más propio. El que en todo hace caminos, los hace en tanto que habla⁴⁵.

Heidegger hace también aquí juegos de palabras. *Bewegen* en el uso corriente significa «mover». Aquí Heidegger lo usa en el sentido del dialecto alemán-suabo, en el cual tiene sentido transitivo y significa: hacer un camino y tenerlo preparado; no significa ir y venir por un camino ya hecho, sino hacer el camino y así ser el camino⁴⁶. El hacerse presente es el acaecer en el evento, es el evento mismo; y el hacer e indicar caminos es, en otras palabras, la apertura o iluminación originarias. Y éstas serían también lenguaje originario, «decir» (*Sagen*) originario. Esta es la verdadera esencia del lenguaje. Este lenguaje es anterior a todo lenguaje del hombre, a todo poetizar y a todo pensar: La cercanía de poetizar y pensar no es el resultado de un hecho, de manera que poetizar y pensar, una vez –viniendo no se sabe de dónde– se acercan uno al otro, surgiendo así la cercanía. La cercanía que acerca es el evento mismo (*das Ereignis selbst*) a partir del cual poetizar y pensar son remitidos a lo propio de su esencia. Y Heidegger continúa diciendo: Pero si la cercanía de poetizar y pensar es la del decir (*Sagen*), nuestro pensar llega a la sospecha de que el evento (*Ereignis*) actúa como aquel decir (*Sage*) en el cual el lenguaje nos dice su esencia⁴⁷. El evento, en otras palabras, es «hablante», actúa como «diciendo», tiene un lenguaje originario o *Sage*, que se dirige al hombre antes de que éste hable. En particular, se dirige a los pensadores y a los poetas: Poetizar y pensar son modos del decir

⁴² *ibid.*, p. 166

⁴³ *ibid.*, p. 170

⁴⁴ M.HEIDEGGER, *¿Was heisst Denken?*, p. 143; *id.*, *Beiträge zur Philosophie*, pp. 7.66.243.287.311

⁴⁵ M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 190

⁴⁶ M.HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 249

⁴⁷ M.HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 185

(*Sagen*). Pero a la cercanía, que lleva a acercarse entre sí el poetizar y el pensar, la llamamos *Sage*. En ésta suponemos que está la esencia del lenguaje. Y Heidegger añade que entiende *sagen* en el sentido del antiguo alemán *sagan*, con significado de indicar: *Sagen, sagen* significa indicar (*zeigen*): hacer aparecer, dejar libre iluminando-ocultando, como proporcionar aquello que llamamos mundo⁴⁸.

También aquí estamos en pleno contexto del evento. La esencia del lenguaje es el iluminar, la apertura originaria, en la cual todo lo que hay viene a la luz, perdurando siempre también la ocultación. El mundo, formado por los cuatro elementos: Cielo, tierra, dioses y hombres, se abre, sale a la luz en esta apertura originaria y así habla. El lenguaje del hombre viene luego y es ya secundario⁴⁹.

Ulteriores reflexiones sobre el lenguaje y su relación con el evento, las hace Heidegger en *El camino hacia el lenguaje*. El autor esboza antes la concepción del lenguaje de Humboldt, el cual lo considera sobre todo como actividad humana y no llegaría, según Heidegger a la esencia del lenguaje. Para llegar a ésta, Heidegger parte también aquí del significado de *Sagen* (decir). En el hablar se dice algo. Pero ¿qué significa, en realidad, decir? Decir y hablar no son lo mismo. Uno puede hablar, habla sin parar y todo lo que habla no dice nada. Por el contrario, alguien se calla, no habla y en el no hablar puede decir mucho⁵⁰.

¿Qué significa «decir» (*Sagen*)? Heidegger llega también aquí a un primer significado recurriendo a la voz *Sagan*.

Para experimentarlo, nos atenemos a lo que nuestra lengua misma nos llama a pensar con esta palabra: «*Sagan*» significa: mostrar, hacer aparecer, hacer ver y oír⁵¹.

En relación con este significado de *Sagen*, Heidegger le llama a la esencia del lenguaje en su totalidad *die Sage*. *Sage* es leyenda, fábula, tradición. Pero Heidegger afirma que éste es un sentido venido a menos y vuelve al significado originario del término: Según el uso más antiguo de la palabra, entendemos *Sage* a partir del decir en el sentido de indicar (*Sagen als dem Zeigen*); y para denominar *Sage*, en tanto que en ella se funda la esencia del lenguaje, usamos una palabra antigua, bien testimoniada, pero desaparecida: *die Zeige*⁵².

Así llega Heidegger a la afirmación: *Das Wesen der Sprache ist die Sage als die Zeige*: La esencia del lenguaje es el decir como indicación. La traducción es insuficiente; *Sage* en el sentido heideggeriano no tiene traducción exacta. Y *Zeige* tampoco. Esta palabra se deriva de *zeigen*: mostrar, indicar. Pero también el mostrar o indicar es entendido aquí en un sentido particular:

Su indicar no se funda en un signo cualquiera, sino que todos los signos proceden de un indicar, en cuyo ámbito y para cuyas intenciones pueden ser signos⁵³. No se trata de un indicar que se pueda limitar a la acción humana, sino que el indicar caracteriza, como aparecer, a todo estar presente y a todo estar ausente, de cualquier clase y grado que sea⁵⁴. Como puede verse, Heidegger ha llevado el decir (*Sagen*) al indicar (*Zeigen*)

⁴⁸ *ibid.*, p. 188

⁴⁹ *ibid.*, pp. 199. 202-203

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 241

⁵¹ *ibid.*, p. 241

⁵² *ibid.*, p. 242

⁵³ *ibid.*, p. 242

⁵⁴ *ibid.* p. 242

y éste al mostrarse o a la desocultación en general. Todo esto indicaría la palabra *Sage*, que dejamos así, sin traducir.

Por otra parte el decir tiene relación con un oír (*hören*). También esta relación es vista por Heidegger de un modo particular: El oír no sólo acompaña y rodea al hablar, como tiene lugar en la conversación. La simultaneidad de hablar y oír significa más. El hablar como decir (*Sprechen als Sagen*) es de por sí un oír. Es el oír el lenguaje que nosotros hablamos. Así pues, el hablar no es al mismo tiempo, sino ya *de antemano* un oír... Nosotros no sólo hablamos el lenguaje, sino que hablamos a partir de (*aus*) él. Esto podemos hacerlo sólo porque ya hemos oído el lenguaje. ¿Qué es lo que oímos? Oímos el hablar del lenguaje⁵⁵. Heidegger distingue aquí claramente un hablar del lenguaje (*Sprechen der Sprache*) y un hablar nuestro; y dice que cuando nosotros hablamos, hemos oído ya de antemano este lenguaje, el cual habla *mostrando*⁵⁶. El hablar del lenguaje es un mostrar. O mejor, el mostrarse general, del que hablaba antes Heidegger, como indicaría el siguiente paso, en el cual repite los conceptos mencionados antes:

El lenguaje habla en cuanto que, como *die Zeige* que alcanza a todas las regiones del estar presente, hace en cada caso aparecer desde ellas y confundir lo que está presente⁵⁷. La *Sage* como esencia del lenguaje está presente y actúa en todo mostrarse y en todo ocultarse: La *Sage* es mostrar (*Zeigen*). En todo aquello que nos habla a nosotros, en todo lo que nos sale al encuentro como tratado y hablado, en lo que se nos comunica, en lo que nos espera como no hablado, pero también en el hablar llevado a cabo por nosotros, actúa el mostrar (*Zeigen*), el cual hace aparecer lo presente y no aparecer lo ausente⁵⁸. Y poco más adelante afirma: La *Sage* está actuando y ensambla lo libre de la iluminación, que debe buscar todo mostrarse y debe abandonar todo ocultarse, a donde todo estar presente y todo estar ausente tiene que entrar a mostrarse y a ser dicho. La *Sage* es la reunión... del mostrar, que tiene en sí múltiples formas⁵⁹.

En otras palabras: El lenguaje originario es la desocultación, la apertura primera, el mostrarse originario. Todo estar presente y todo estar ausente ha de verse desde esta apertura, en la cual es mostrado lo dicho. El hombre tiene que percibir esta apertura, tiene que oír este lenguaje antes de hablar él mismo. El oír del hombre precede a su hablar.

Con esto Heidegger no niega la importancia del hombre como perteneciente al acaecer de la apertura originaria y como lugar concreto de la misma, aunque él mismo no sea algo absoluto, sino un enviado. Así como antes no se podía hablar de apertura (*Da-sein*) real sin el hombre, así tampoco ahora se puede hablar de lenguaje sin él. Heidegger se pregunta aquí:

Cuando intentamos pensar la esencia del lenguaje desde la *Sage* ¿no corremos el peligro de elevar el lenguaje a una esencia fantástica y existente en sí, que no encontramos en ningún lugar mientras reflexionamos sensatamente sobre el lenguaje? El lenguaje permanece inequívocamente ligado al hablar humano. Ciertamente. Pero ¿de qué naturaleza es el vínculo?⁶⁰.

⁵⁵ *ibid.*, p. 243

⁵⁶ *ibid.*, p. 243

⁵⁷ *ibid.*, p. 243

⁵⁸ *ibid.*, p. 246

⁵⁹ *ibid.*, p. 246

⁶⁰ *ibid.*, p. 244

También aquí afirma Heidegger la necesidad del hombre, aunque éste no sea el origen. El lenguaje necesita el hablar humano y al mismo tiempo no es una pura creación de nuestra actividad de hablar⁶¹.

Con esto llegamos de nuevo a la idea de evento, también por el camino hacia la esencia del lenguaje.

Lo que actúa en el mostrarse (Zeigen) de la Sage es el apropiar (Eignen). Esto lleva lo que está presente y lo que está ausente en cada caso a lo suyo propio... Este... apropiar, que actúa en la Sage como Zeige en su mostrar se llama el acaecer (*Ereignen*). Este proporciona (*Er-gibt*) lo libre de la iluminación, en la cual puede perdurar lo que está presente, de la cual puede sustraerse lo ausente y conservar en la sustracción su permanecer. Lo que resulta del evento mediante la Sage no es nunca el efecto de una causa, ni es la consecuencia de un fundamento. El apropiar productor, el acaecer, confiere más que todo obrar, hacer o fundar. Lo que acaece (*das Ereignende*) es el evento (*Ereignis*) mismo y nada fuera de esto. El evento, visto en el mostrar de la Sage, no se deja representar ni como un acontecimiento, ni como un suceder, sino que sólo se deja experimentar como lo que confiere en el mostrarse de la Sage. No hay ninguna otra cosa detrás, a la cual pueda conducirnos el evento y a partir de la cual pudiera él ser explicado. El evento (*Ereignis*) no es un resultado (*Ergebnis*) que proceda de otro, sino lo que da (*die Er-gebnis*); y su fecundo dar confiere algo así como un «hay» (*Es gibt*), del cual necesita incluso el ser para llegar, como hacerse presente, a lo suyo propio⁶².

La primera parte de este importante paso repite ideas ya vistas acerca de la apertura originaria, en la cual tiene que entrar lo presente para ser considerado como tal, y desde la cual también lo ausente podrá ser considerado como ausente. Esto sucede en el evento, en el cual las cosas son constituidas en lo que les es propio. La relación de causa o de fundamento no es válida para lo que resulta del evento. En *Identidad y diferencia* son el ser y el hombre los que «hay» en el evento; en escritos anteriores hemos visto cuatro elementos. Aquí se dice que éstos no se explican mediante el esquema de causa o de fundamento. El apropiar que se da en el evento es más que causa o que fundamento. Pero lo que acaece es el evento y nada más. No hay ninguna otra cosa más allá del evento, hacia la cual podamos retroceder desde éste mediante un esquema de fundamento, y a partir de lo cual se pueda explicar el evento mismo. Y Heidegger remacha esta idea mediante un juego de palabras: El evento no es resultado (*Ergebnis*), sino el punto de partida, el que da: *Er-gebnis*. Este «dar» es el que hace que «haya» algo (*Es-gibt*).

Al final se afirma aún que de este «*Es gibt*» necesita incluso el ser. ¿No parece darse a entender que el ser está más allá del evento? Esta pregunta ya no tiene sentido en este lugar del desarrollo del pensamiento de Heidegger. En realidad no se dice que el ser necesita el evento, sino que necesita el «*Es gibt*», conferido por el evento. Esta idea la desarrollará Heidegger más ampliamente en *Tiempo y ser*. Pero ya en *Identidad y diferencia* se afirmaba el evento como el concepto fundamental. Heidegger insiste aún aquí, en una nota, en que no se considere el ser como un evento: El pensar tiene que perder el hábito de caer

⁶¹ *ibid.*, p. 244

⁶² *ibid.*, pp. 246-247

en la opinión de que aquí se piensa el ser como evento... Por el contrario, el ser se deja pensar, desde el punto de vista de su procedencia esencial, a partir del evento⁶³.

Con esto llega también Heidegger, en su reflexión sobre el lenguaje, al evento como el concepto más fundamental de su pensar. Resulta claro que Heidegger pone como punto de partida un evento que no es más que eso: Lo que acaece es el evento, el acaecer mismo. Ni se explica por una causa o fundamento lo que «hay» en el evento, ni mucho menos el evento mismo, el cual no es un resultado, sino lo que da.

Hemos visto repetidamente que según Heidegger el evento «apropia», constituye en lo propio al ser, al hombre, etc. Heidegger repite también aquí: El evento que domina en la *Sage* sólo lo podemos nombrar diciendo: El —el evento— apropia (*Es—das Ereignis—eignet*)... El evento concede a los mortales la permanencia en su esencia, de modo que puedan ser los hablantes⁶⁴. Pero como ya hemos visto, este hablar del hombre es ya un responder, después de haber oído; o mejor, un co-responder al lenguaje originario. De esta manera, lo propio del hombre, aquello en lo que es constituido, es lo siguiente:

El sonorizar la palabra (*das Lauten des Wortes*). El decir replicando de los mortales es el responder. Toda palabra (*Wort*) hablada es ya respuesta (*Antwort*)⁶⁵.

Heidegger buscaba el camino hacia el lenguaje y el resultado es éste: El camino hacia el lenguaje pertenece a la *Sage*, determinada a partir del evento. En este camino, que pertenece a la esencia del lenguaje, se oculta lo propio del lenguaje: El camino es acaeciendo... El evento acaece (transitivo) al hombre, para usarlo para sí mismo. Por tanto, acaeciendo el indicar como apropiar, el evento es la construcción de caminos (*Be-wägung*) de la *Sage* hacia el lenguaje⁶⁶.

Este modo de expresarse parecería también indicar que el evento es entendido como una especie de causa o fundamento. Como ya hemos visto, Heidegger niega esto del evento. Aún más, el evento como tal quiere sustituir estos conceptos y quedarse en el puro evento, en el hecho de acaecer.

3. Evento, tiempo y ser

Una nueva reflexión de Heidegger sobre el evento se da en 1962, en el escrito *Zeit und Sein* y en el seminario acerca del mismo. La reflexión de Heidegger se centra aquí en los conceptos de tiempo y de ser, para ir a parar al concepto de evento como más fundamental y originario que ambos. El escrito es de la mayor importancia si se tiene en cuenta que el tema del ser ha sido fundamental a lo largo de la filosofía de Heidegger. Este problema fue objeto de reflexión explícita en el círculo de *Ser y tiempo*; pero quedó luego interrumpido en buena parte, de forma explícita, aunque siempre presente en la filosofía heideggeriana, de forma más o menos explícita. Creemos que el lugar más importante en el que ha estado presente es precisamente en la reflexión sobre el evento, en la cual Heidegger ha hablado de tiempo-espacio, en *Beiträge zur Philosophie*. Por todo esto se puede comprender la importancia del escrito *Zeit und Sein*, ya tardío, en el cual

⁶³ *ibid.*, pp. 248-249, nota 2

⁶⁴ *ibid.*, p. 248

⁶⁵ *ibid.*, p. 249

⁶⁶ *ibid.*, p. 249

Heidegger vuelve a plantearse de manera explícita la relación del tiempo con el ser y con el evento.

Desde el principio del escrito se indica que se quiere pensar el ser sin intentar considerarlo como fundamento a partir del ente, una idea que Heidegger viene afirmando desde *Beiträge zur Philosophie*. No se piensa el ser desde el ente, sino en relación con el tiempo. Un motivo para hacer partir de ahí la reflexión estaría en el hecho de que desde el comienzo del pensar occidental el ser se ha entendido como «estar presente». Este estar presente (*Anwesen*) indica el (tiempo) presente (*Gegenwart*). En español usamos la misma palabra. Así pues, teniendo el carácter de lo presente, el ser estaría determinado por el tiempo⁶⁷.

¿Adelantamos, en realidad, mucho con esto? ¿Qué es el tiempo? También aquí recurre Heidegger al lenguaje: Decimos que todas las cosas tienen su tiempo. Pero ¿es el ser una de estas cosas? ¿Está el ser en el tiempo como lo están los entes?

El ser no lo encontramos en ninguna parte entre las cosas. Todas las cosas tienen su tiempo, pero el ser no es una cosa, no está en el tiempo. Y por otra parte, el ser como estar presente (*Anwesen*), como presente (*Gegenwart*) permanece determinado por el tiempo, por lo temporal⁶⁸. O con otras palabras: El ser no es una cosa, y según esto no es temporal; y por otro lado, como presencia está determinado por el tiempo. El tiempo no es una cosa, y según esto no es ente... Ser y tiempo se determinan recíprocamente; pero de tal manera que ni aquel (el ser) puede ser designado como temporal, ni éste (el tiempo) puede ser designado como ente⁶⁹.

Ni ser ni tiempo son una cosa, si por cosa se entiende «algo ente». Pero sí se pueden llamar «cosas» en otro sentido: En el sentido de algo de lo cual se trata. En este sentido, tanto ser como tiempo son la cosa del pensar (*Die Sache des Denkens*)⁷⁰.

La diferencia entre estos dos conceptos (tiempo y ser) y el ente la expresamos en el lenguaje: Del ente decimos: es. Con respecto a la cosa «ser» y a la cosa «tiempo» somos más cautos. No decimos: ser es, sino: hay ser y hay tiempo. Ante todo, con este giro hemos cambiado únicamente el giro lingüístico. En vez de «es» decimos «hay»⁷¹.

Pero hay que ir de la expresión al contenido. ¿Qué significado tienen estas expresiones? ¿Cómo hay que entender el «hay» (*es gibt*)? La expresión alemana *es gibt* se traduce literalmente: ello (sujeto neutro) da. Y lo que sigue es un complemento directo. Heidegger afirma que hay un camino adecuado para comprender la expresión *es gibt* (hay): El camino adecuado... consiste en que deliberemos sobre aquello que es dado en el *es gibt*, sobre lo que significa el «ser» que hay (*es gibt*); y sobre lo que significa el «tiempo» que hay (*es gibt*); y que en relación con esto, intentemos ver más originariamente el «lo que» (*es*), que da ser y tiempo⁷².

Heidegger comienza preguntándose por el ser. Ser significa estar presente (*Anwesen*). Y en relación con el ente, con lo presente (*Anwesendes*) ser significa: hacer estar presente (*Anwesenlassen*). Esta última expresión significa a su vez: llevar a lo abierto, desocultar. Heidegger nos previene para que no entendamos el «hacer estar presente» como un

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, p. 2

⁶⁸ *ibid.*, p. 3

⁶⁹ *ibid.*, p. 3

⁷⁰ *ibid.*, p. 4

⁷¹ *ibid.*, pp. 4-5

⁷² *ibid.*, p. 5

fundamento: Pensar el ser debidamente exige abandonar el ser como el fundamento del ente, en favor del dar que actúa oculto en el desocultar, esto es, del *es gibt*. Ser pertenece, como el don de este *es gibt*, al dar⁷³.

Con esto no se ha explicado la expresión *es gibt* mediante el ser, sino que más bien se indica una explicación del ser mediante dicha expresión. En la filosofía griega no se explicó esta expresión, sino que más bien el pensamiento se centró en lo dado, en el ser, derivando luego unilateralmente hacia el ente. En la expresión *es gibt* (ello da) se da un sujeto que da y un don. El sujeto es impersonal y misterioso; el don, en la expresión *es gibt Sein*, es el ser. Ahora bien,

A un dar que sólo da su don y él mismo se mantiene retirado, a un dar así lo denominamos: el enviar (*das Schicken*). Según este sentido de dar, el ser que se da es lo enviado (*das Geschickte*). Igualmente enviado permanece cada uno de sus cambios. La histórico de la historia (*das Geschichtliche der Geschichte*) del ser se caracteriza a partir del carácter de envío de un enviar⁷⁴.

Con esto se ha explicado el dar como enviar. Pero ¿en qué consiste el «*es*» (lo que da)? ¿Será posible identificar y conocer ese sujeto neutro? Hemos dicho que «*ser*» significa «estar presente» y «el presente». Estos indican tiempo. Según esto, podríamos sospechar que el sujeto *es*, que da ser, sea el tiempo. Pero ¿qué es el tiempo? De este concepto tenemos, como del ser, una representación corriente; pero nos es desconocido, como el ser. Generalmente entendemos el tiempo a partir del presente. Desde él hablamos de pasado, como ya no presente, y de futuro, como aún no presente. A la unidad de los tres, vista desde el presente, la llamamos tiempo.

Pero ¿dónde está el tiempo? ¿Es realmente el tiempo y tiene un lugar? Está claro que el tiempo no es la nada. Por eso hemos sido cautos y hemos dicho: hay tiempo (*es gibt Zeit*)⁷⁵.

Centrándonos más en la palabra *Anwesen*, estar presente, vemos que es compuesta de *wesen*, que viene a tener un significado parecido. El prefijo *an-* indicaría una relación con nosotros, los hombres. Se indicaría en él que el hombre tiene que percibir ese estar presente y ese permanecer que recibe el estar presente, el *es gibt* como don, en cuanto que percibe lo que aparece en el hacer estar presente⁷⁶.

Este afectar al hombre o llegar a él no sólo se da en el tiempo presente, sino que también llegan a él y son percibidos el pasado y el futuro. De ahí que diga Heidegger que no todo estar presente (*Anwesen*) es necesariamente el presente (*Gegenwart*). Tanto en el llegar de lo aún-no-presente (*Gegenwärtigen*) como en lo ya sido del ya-no-presente e incluso en el presente (*Gegenwart*) mismo actúa una clase de afectarnos y traernos, esto es de estar(nos) presente (*Anwesen*). Este estar presente que hay que pensar, no podemos asignarlo a una de las tres dimensiones del tiempo, esto es, al presente. Más bien, la unidad de las tres dimensiones se funda en el juego de cada una con la otra. Este juego se muestra como el auténtico proporcionar, que actúa en lo propio del tiempo;

⁷³ *ibid.*, p. 6

⁷⁴ *ibid.*, p. 8

⁷⁵ *ibid.*, p. 12

⁷⁶ *ibid.*, p. 12

esto es, semejante a la cuarta dimensión. No sólo semejante, sino así de hecho: El tiempo propiamente dicho es la cuarta dimensión⁷⁷.

Anwesen es, según lo dicho, un traer o un proporcionar (*Reichen*), que está presente en los tres tiempos. Este proporcionar no se puede atribuir a uno de los tres, sino que más bien es la unidad de las tres dimensiones temporales; es la cuarta dimensión, o mejor, la primera, la que une y mantiene diferentes a los tres tiempos: pasado, presente y futuro. Este concepto de tiempo nos muestra el tiempo como un no-ente. El tiempo no es, sino que «hay» tiempo (*es gibt Zeit*); el tiempo viene en un dar⁷⁸.

Desde el comienzo de la filosofía se ha insistido en la relación del tiempo con la conciencia, de tal manera que no habría tiempo sin el espíritu, sin el hombre. Esto a primera vista parece sugerente, ya que en *Identidad y diferencia* hemos visto la co-pertenencia de hombre y ser. Si fuese el hombre el que da el tiempo, podría pensarse que el tiempo es dado por el ser, co-perteneciente del hombre. Pero ¿qué quiere decir esto? ¿Es el hombre el que da el tiempo o el que lo recibe? Y si es esto último, ¿cómo recibe el hombre el tiempo? El tiempo propiamente dicho es lo que une su triple forma; es el traer, el proporcionar o «estar presente», que hace permanecer la apertura tiempo-espacio. El hombre sólo puede ser hombre si se encuentra en este triple proporcionar.

El tiempo no es una hechura del hombre, ni el hombre es hechura del tiempo. Aquí no hay ningún hacer. Hay sólo el dar, en el sentido del mencionado proporcionar, que ilumina el tiempo-espacio⁷⁹. El hombre no hace el tiempo. Este es más bien un acaecer; pero un acaecer que afecta, que toca al hombre, sin el cual no está presente, no hay tiempo. El tiempo originario es proporcionar (*reichen*) y estar presente (*anwesen*) en esa interrelación y unión de pasado, presente y futuro. Esta interrelación y unidad son apertura, son ámbito, sólo existentes en relación con el hombre. Y éste sólo puede ser hombre dentro de ese tiempo. Pero ni el tiempo es hechura del hombre, ni éste es hechura del tiempo. Ambos acaecen.

El sujeto del dar (*es gibt*), que da ser, no es el tiempo; éste es también dado. Tampoco es el hombre. ¿Quién es este misterioso sujeto, que da ser y da tiempo? Heidegger nos previene de nuevo ante el peligro de entender este sujeto arbitrariamente, como una potencia indeterminada que realiza el dar ser y el dar tiempo. Este peligro se evitará entendiendo el dar como lo hemos descrito.

El dar, en «hay ser» (*es gibt Sein*), se ha mostrado como enviar (*Schicken*) y como destino (*Geschick*) de presencia en sus cambios epocales. El dar, en «hay tiempo» (*es gibt Zeit*), se ha mostrado como iluminante proporcionar (*reichen*) el ámbito cuadrimensional⁸⁰.

El sujeto (*Es*) hay que pensarlo a partir de este dar, de este enviar y proporcionar. Pero ¿cómo identificarlo? Heidegger se pregunta aún si equivale al tiempo. Dado que en el ser como presencia se anuncia algo así como tiempo, se afirma la sospecha de que el tiempo propiamente dicho, el proporcionar múltiple de lo abierto, habría que identificarlo

⁷⁷ *ibid.*, pp. 15-16

⁷⁸ *ibid.*, p. 16

⁷⁹ *ibid.*, p. 17

⁸⁰ *ibid.*, p. 17

con el *Es* que da ser, esto es, el estar presente... Con esto el tiempo propiamente dicho aparece como el *Es* que nombramos en el dicho: *Es gibt Sein* (hay ser)⁸¹.

Pero Heidegger afirma a continuación que esta sospecha no se sostiene: Mediante esta indicación ¿se muestra el tiempo como el *Es* que da ser? De ninguna manera, pues el tiempo mismo es el don de un «hay» (*Es gibt*), cuyo don conserva el ámbito en el cual es proporcionada presencia. Así pues, el *Es* sigue siendo indeterminado, enigmático; y nosotros mismos quedamos perplejos⁸².

Heidegger se pregunta si todo eso no será un error, al cual nos induce el lenguaje en las expresiones *es gibt*. En las lenguas latinas no existe este sujeto «*Es*»; pero se usan expresiones impersonales: *pluit*, llueve, etc., quedando también en ellos la indeterminación. Habrá que intentar identificar ese sujeto a partir de los verbos dar, enviar, proporcionar (*geben, schicken, reichen*).

¿Qué es lo que se da realmente en lo indicado por estos verbos? En el enviar del destino (*schicken des Geschickes*) de ser, en el proporcionar del tiempo, se muestra un dedicar, un transferir (*zueignen, übereignen*) de ser como presencia y de tiempo como ámbito de lo abierto a lo suyo propio. A aquello que los determina a ambos, tiempo y ser, en lo suyo propio (*Eigenes*), esto es, en su pertenecerse juntamente, lo denominamos el evento (*das Ereignis*). Lo que significa esta palabra sólo lo podemos pensar ahora a partir de aquello que se anuncia en la visión previa (*Vor-sicht*) del ser y del tiempo como destino y como proporcionar, a los cuales pertenecen tiempo y ser. A ambos, tiempo y ser, los hemos llamado cosas. El «y», entre ambos, deja su relación mutua en lo indeterminado⁸³.

El paso es denso. Ante todo se dice que se da un dedicar, un transferir. Se transfiere ser como presencia y tiempo como ámbito de apertura; y en este transferir, ambos son constituidos en lo suyo propio. Esto es lo que sucede en el enviar como destino y en el proporcionar o traer. Tiempo y ser se dan juntamente y parecen pertenecerse mutuamente. Todo esto, el ser constituidos en lo suyo propio y el darse juntamente viene determinado por el evento (*das Ereignis*). Este concepto viene a sintetizar lo que sucede en los anteriores: Enviar (destino), proporcionar, transferir a lo suyo propio tiempo y ser. Heidegger dice que el evento ha de ser entendido a partir de esos verbos y de lo que sucede en ellos: El evento es lo que determina a tiempo y ser en lo suyo propio. ¿Llegamos, en realidad, a un sujeto o nos quedamos en un verbo sin sujeto? Más parece lo segundo que lo primero. El evento parece un acaecer global, un dar, enviar, proporcionar, constituir en lo suyo propio a tiempo y a ser.

Añade Heidegger, explicando más estos conceptos: Lo que hace a ambas cosas pertenecerse mutuamente; lo que no sólo lleva a ambas cosas a lo suyo propio, sino que las conserva en su pertenecerse una a otra y las mantiene (*hält*) allí, el mantenimiento (*Verhalt*) de ambas cosas, el estado (*Sach-Verhalt*) de ellas (relacionadas) es el evento. Este estado no les viene posteriormente a ser y a tiempo como una relación añadida. Este estado de cosas «acaecer» a ser y a tiempo en lo suyo propio a partir de su relación (*Verhältnis*), y precisamente mediante el acaecer (*Ereignen*) que se oculta en el destino

⁸¹ *ibid.*, p. 18

⁸² *ibid.*, p. 18

⁸³ *ibid.*, p. 20

y en el iluminante proporcionar⁸⁴. Ser y tiempo son acaecidos en lo suyo propio y precisamente como relacionados, como perteneciéndose mutuamente. Todo esto sucede en un acaecer que es un dar, que es un destino y un proporcionar. Tampoco aquí se va más allá de ese acaecer.

Heidegger sintetiza todo esto en la palabra *Ereignis*, que tiene forma nominal. Esto mismo lo repite al final de los pasos precedentes, a manera de conclusión: Según esto, lo (*Es*) que da en las expresiones: *Es gibt Sein, es gibt Zeit* (hay ser, hay tiempo) se atestigua como el evento⁸⁵.

Pero ¿hemos progresado mucho en la determinación del misterioso *Es*? Heidegger dice que la expresión *Ereignis* es correcta, pero que nos oculta el estado de cosas y su relación (*Sach-Verhalt*): La expresión es correcta y sin embargo al mismo tiempo no verdadera; esto es, nos oculta el estado de cosas, pues sin notarlo lo hemos representado como algo presente, mientras intentamos pensar la presencia como tal. Pero quizá nos libramos de un golpe de todas las dificultades y de todas las complicadas y aparentemente vanas discusiones si planteamos y respondemos la... fácil pregunta: ¿Qué es el *Ereignis*?⁸⁶. Pero ¿qué respuesta habría que dar? ¿Qué significa realmente responder? Responder significa el decir que corresponde al estado de la cosa que hay que pensar, esto es, al evento. Pero si el estado de la cosa nos impide hablar de él en forma de una proposición, tenemos que renunciar a la proposición esperada en la pregunta formulada. Pero esto significa confesar la incapacidad de pensar objetivamente lo que hay que pensar aquí. ¿O es aconsejable renunciar no a la respuesta, sino ya a la pregunta?⁸⁷.

La última pregunta formulada por Heidegger no deja de tener sus buenos motivos: Con la aparentemente inocente pregunta: ¿qué es el evento?, pedimos una información sobre el ser del evento. Ahora bien, si el ser mismo se muestra como aquello que pertenece al evento y recibe de él la determinación de presencia, resulta que con la pregunta antedicha volvemos a aquello que ante todo pide una determinación: el ser a partir del tiempo⁸⁸. En otras palabras: Volveríamos al ser como *anwesen* o estar presente. De ahí iríamos a la reflexión sobre el tiempo; de éste, como don, al sujeto que da, al *Es* de *es gibt*, al dar como enviar y como proporcionar, etc. y al evento, en definitiva. De esta manera parece que nos encontramos en un círculo sin salida.

Heidegger recuerda una vez más la importancia del ser y su relación con el evento y dice que la única intención de esta conferencia se dirige a hacer ver el ser mismo como evento⁸⁹. Esta expresión última parecería implicar que el ser es algo así como una clase o un modo del ser. Pero Heidegger recuerda los conceptos vistos: Estar presente, hacer presente (*Anwesen, Anwesenlassen*), enviar, destino etc., que lo han hecho concluir lo contrario: Que el ser pertenece al evento... Entonces sería el ser un modo del evento y no el evento un modo del ser⁹⁰. Algo semejante hay que decir del tiempo, según resume Heidegger: En la expresión: «Ser como evento», el «como» significa ahora: Ser, hacer

⁸⁴ *ibid.*, p. 20

⁸⁵ *ibid.*, p. 20

⁸⁶ *ibid.*, p. 20

⁸⁷ *ibid.*, pp. 20-21

⁸⁸ *ibid.*, p. 21

⁸⁹ *ibid.*, p. 22

⁹⁰ *ibid.*, p. 22

estar presente enviado en el acaecer, tiempo proporcionado en el acaecer (*Ereignis*). Tiempo y ser acaecen en el evento. ¿Y éste mismo? ¿Se puede decir aún más del evento?⁹¹.

Heidegger recuerda aquí una idea importante que no se puede perder de vista: que hay siempre un retirarse (*Entzug*) propio del evento: A lo largo del camino se ha pensado muchas veces, pero no se ha dicho abiertamente, lo siguiente: Que al dar como enviar le pertenece el contenerse (*Ansichhalten*), esto es: Que en el proporcionar el pasado y el futuro entran en juego recusación (*Verweigerung*) de presente y retención (*Vorenthalten*) de presente. Lo nombrado ahora: Contenerse, recusación y retención (*Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt*) indica lo mismo que un sustraerse (*Sichentziehen*), dicho brevemente: la sustracción (*den Entzug*). Pero en tanto que los modos del dar determinados por ella, esto es, el enviar y el proporcionar, se apoyan en el acaecer, la sustracción debe pertenecer a lo peculiar (*das Eigentümliche*) del evento. Discutir esto ya no es asunto de esta conferencia⁹².

En el alcanzar o proporcionar (*Reichen*) el pasado se da un ya-no-presente, una negación (*Verweigerung*) del presente; en el alcanzar el futuro se da un aún-no-presente, una retención (*Vorenthalt*) del presente. De este modo siempre estamos en un presente oculto en parte: En tanto que destino del ser se apoya en el proporcionar el tiempo y éste coincide con aquel en el evento (*Ereignis*), se anuncia en el acaecer (*Ereignen*) lo peculiar (*das Eigentümliche*): Que lo más propio de él se sustrae a una desocultación sin trabas. Pensado desde el acaecer (*Ereignen*), esto quiere decir: Se desapropia (*enteignet*) de sí mismo en el sentido indicado. Al evento (*Ereignis*) como tal le pertenece la desapropiación (*Enteignis*). Mediante ella el evento no se destruye, sino que conserva su propiedad⁹³.

En *Zeit und Sein* el evento es considerado en relación con el tiempo y con el ser. Hemos visto que en *Identidad y diferencia* el ser era puesto en relación sobre todo con el hombre y el copertenecerse de ambos era visto también en el evento. ¿En qué relación está ahora el hombre con el tiempo y con el ser? Heidegger no ha hablado mucho de modo explícito de esta relación. Pero sí dice algo al final de *Zeit und Sein*: En tanto que ser y tiempo sólo los hay en el acaecer (*Ereignen*), le pertenece a éste lo peculiar: Que lleva al hombre a lo suyo propio, como aquel que percibe ser, en cuanto que está dentro del tiempo propiamente dicho. Así apropiado, pertenece el hombre al evento⁹⁴. Aparte de estas palabras explícitas, hay en *Zeit und Sein* referencias implícitas a cada paso, como se dice en el seminario acerca de esta conferencia⁹⁵. En el evento acaecen ser, tiempo y hombre. Todos ellos pertenecen al evento. El hombre es también aquí el lugar abierto, el que percibe el ser; de tal manera que no hay ser sin el hombre, ni hombre sin la percepción del ser. Pero se dice que lo percibe en tanto que está en el tiempo propiamente dicho. Ya se ha indicado antes que desde el origen del filosofar se ha considerado el tiempo en relación con la conciencia. También hemos visto que según Heidegger, ni el tiempo es hechura del hombre, ni el hombre hechura del tiempo. Tiempo y hombre se dan de modo semejante a como se dan ser y hombre: Ninguno de ellos sin el otro y ambos acaecen

⁹¹ *ibid.*, pp. 22-23

⁹² *ibid.*, p. 23

⁹³ *ibid.*, p. 23

⁹⁴ *ibid.*, p. 24

⁹⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Protokoll zu einem Seminar*, p. 37

en el evento. Aquí Heidegger dice que el hombre percibe ser en cuanto que está dentro del tiempo. Esto equivale a decir que lo percibe en tanto que está en el evento, en el acaecer, en el proporcionar tiempo o en el estar presente (*Anwesen*) que permanece y mantiene unidos entre sí pasado, presente y futuro. También podría decir que «percibe» o «intuye» tiempo en tanto que está en el ser, igualmente en el evento. El hombre es el lugar de la apertura, el que percibe ser y percibe tiempo como unidos entre sí y como unidos con el hombre en el acaecer del evento.

Con esto volvemos de nuevo al concepto de evento como concepto fundamental. Pero ¿qué decir de éste? Heidegger hace notar aún que los hombres, como pertenecientes al evento, no podemos nunca poner el evento ante nosotros, ni como algo frente a nosotros, ni como lo que lo abarca todo⁹⁶. Y nos previene una vez más para que no lo entendamos como un ente. ¿Qué es el evento? Al final del escrito Heidegger se pregunta una vez más: ¿Qué queda por decir? Sólo esto: El evento acaece (*das Ereignis ereignet*)⁹⁷. Añade Heidegger que con esto parece que se dice lo mismo o que no se dice nada. Si lo vemos desde el punto de vista de la lógica, esta proposición no dice nada. Con todo, esto es lo que se entiende con el antiguo concepto de *alétheia* como desocultación⁹⁸.

En el seminario tenido sobre este escrito, vuelve Heidegger sobre la frase: «El evento acaece», y afirma: Con esto únicamente se defiende cómo *no* hay que pensar el evento. En forma positiva, la frase se presenta así: ¿Qué acaece el evento? ¿Qué es lo acaecido por el evento? Y ¿es el pensar, pensando el evento, la reflexión sobre lo acaecido por el evento?⁹⁹.

Se añade que en *Zeit und Sein* no se habla de esto, ya que este escrito quería ser únicamente un camino hacia el evento. Pero se dice que sí se trata en otros escritos y se remite sobre todo a *Identidad y diferencia*, donde se decía qué es lo que el evento acaece; esto es: lleva a lo suyo propio y mantiene el co-pertenecerse de ser y hombre. Además, se mencionan los otros escritos que hablan de los cuatro elementos: Tierra, cielo, dioses y mortales¹⁰⁰. Con esto se dice una vez más lo que acaece en el evento; pero no se da ningún paso más para aclarar lo que el evento mismo. En este sentido no se pasa de la conocida afirmación: El evento acaece.

Ya se había dicho, de manera más explícita, en *El camino hacia el lenguaje*: Lo que acaece (*das Ereignende*) es el evento (*Ereignis*) mismo, y fuera de esto nada. El evento sólo se deja experimentar como lo que confiere... No hay ninguna otra cosa detrás, a la cual pueda conducirnos el evento y a partir de la cual pudiera él ser explicado. El evento no es un resultado (*Ergebnis*), sino lo que da (*die Er-gebnis*). Y su fecundo dar confiere algo así como un «hay» (*Es gibt*)¹⁰¹, del cual necesita incluso el ser para llegar, como hacerse presente, a lo suyo propio¹⁰¹.

⁹⁶ M.HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, p. 24

⁹⁷ *ibid.*, p. 24

⁹⁸ *ibid.* p. 25

⁹⁹ M.HEIDEGGER, *Protokoll zu einem Seminar*, p. 45

¹⁰⁰ *ibid.*, pp. 45-46

¹⁰¹ M.HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 247

4. Conclusión

Ereignis no sólo es el concepto fundamental último en el pensamiento de Heidegger. También aquí se verificaría una afirmación heideggeriana, según la cual la esencia que se revela al final está ya presente y actuando desde el principio. La reflexión al comienzo del pensar heideggeriano sobre el flujo histórico de las vivencias, sus reflexiones posteriores sobre el ser y el tiempo, y su ulterior concepción de la verdad como acaecer histórico, son un constante camino hacia el ser como evento, primero, y hacia el evento en su evolución definitiva, que da ser y tiempo.

El concepto de evento se convierte así en la clave para la interpretación de todo el pensamiento de Heidegger.

* * *

Modesto Berciano
Universidad de Oviedo
Departamento de Filosofía
Campus de Vega
33071 Oviedo