Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. José M. Saldaña

Rector del Recinto de Río Piedras
Lcdo. Efraín González Tejera

Decano de la Facultad de Humanidades
Dr. Manuel Alvarado Morales

Director
Roberto Torretti

Junta Editora
Miguel A. Badía Cabrera
Carla Cordua
Eliseo Cruz Vergara
Georg H. Fromm
Raúl G. Iturrino Montes
Manfred Kerkhoff
Álvaro López Fernández
Guillermo E. Rosado Haddock
Esteban Tollinchi

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

AÑO XXVIII • NÚMERO 62 • JULIO, 1993

COPYRIGHT 1993
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Impreso en Puerto Rico
División de Impresos
Universidad de Puerto Rico

Tipografía y montaje
Seminario de Filosofía

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

Carla Cordua, *Explicación con ejemplos* 7
Andoni Ibarra y Thomas Mormann, *¿Cuántos objetos hay en el mundo? Una explicitación representacional de la noción de esquema conceptual* 31
T. F. Morris, *Temperance and What One Needs in the Charmides* 55
Martín Zubiría, *Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía* 73
Eliseo Cruz Vergara, *Comentarios generales sobre los aspectos metodológicos de la historia como ciencia sociológica en la obra de Eugenio María de Hostos y Bonilla* 87
Laurie A. Paul, *Heidegger's Nothing and the True Nothing* 131
Graciela Ralón de Walton, *Las homologías entre sistemas simbólicos y la interpretación de la historia según Merleau-Ponty* 139
Julio Seoane Pinilla, *La configuración del hombre según Foucault* 159
Manfred Kerkhoff, *"Del evento"* 177

Reseñas

Carla Cordua y Roberto Torretti, *Variedad en la razón: Ensayos sobre Kant* (Álvaro López Fernández). Juan de Santo Tomás, *De los signos y los conceptos* (Carlos Rojas Osorio). *The Poem of Empedocles* (Manfred Kerkhoff). Peter K. McInerney, *Time and Experience* (Glenn Erickson). Herman Rapaport, *Heidegger & Derrida: Reflections on Time and Language* (Glenn Erickson). George Allan, *The Realizations of the Future: An Inquiry into the Authority of Praxis* (Glenn Erickson). Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal* (Miguel Espinoza). Jean-Pierre Changeux y Alain Connes, *Matière à pensée* (Miguel Espinoza) 193

Diálogos, **62** (1993) pp. 177–191.

Estudios Críticos

»DEL EVENTO«†

MANFRED KERKHOFF

I

En 1989, exactamente cien años después del nacimiento de Martin Heidegger, se publicaron póstumamente sus *Contribuciones a la filosofía* con el subtítulo *Del Evento*; este libro, escrito ya entre 1936 y 1938, pero retenido por el autor —se trata, de hecho, del primero de los *Tratados no publicados* que forman la *Tercera Serie* dentro de la *Edición Completa*— es anunciado por el editor F. W. von Hermann como "otra obra principal" (p. 511) de Heidegger (después de *Ser y Tiempo* de 1927). Heidegger mismo había señalado ya en la *Carta sobre el humanismo* de 1946, que las ideas ahí expuestas databan en realidad de diez años antes, cuando el *evento* del subtítulo de las *Contribuciones* empezó a figurar como "la palabra conductora" de su pensar (p. 512). Dichas *Contribuciones* serían entonces la obra principal del llamado segundo Heidegger, a saber del Heidegger después de la famosa "vuelta" de 1929; pero otros estudiosos (Pöggeler por ejemplo) consideran con razón las *Contribuciones* como *la* obra principal, ya que éstas dejan atrás el punto de vista de *Ser y Tiempo* como un enfoque equivocado de la pregunta por el sentido del ser; de hecho, el editor de las *Contribuciones* las llama "el primer intento abarcador de una segunda posición y elaboración de la misma pregunta" (p. 511), elaboración que caracteriza como "más originaria" (que la primera elaboración realizada en forma de una *ontología fundamental*), porque dirigida hacia el horizonte de un "acontecer del ser" (*Seynsgeschichte*). Fue Heidegger mismo quien dispuso que las

† Estudio crítico sobre la obra de Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe; Abteilung III; Band 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989. 521 pp. (Este estudio fue presentado como ponencia en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, el 8 de abril de 1992.)

Contribuciones no se publicasen antes de la publicación previa de todos sus cursos universitarios y de todas las obras ya publicadas en vida, es decir, no antes de la publicación de los sesenta y cuatro volúmenes que ocupan la Primera y Segunda Serie de la *Edición Completa*. Es oportuno señalar que el curso universitario dictado en 1937/38 bajo el título inocente de "Preguntas fundamentales de la filosofía: 'Problemas' selectos de 'Lógica'" (publicado en 1984 como volumen 45 de la *Edición Completa*) contiene en una forma didácticamente más accesible una parte del pensar hacia el que el autor se encamina en las más bien "esotéricas" *Contribuciones*.

¿Por qué las llamo "esotéricas"? Porque ésa es la primera impresión que hacen al lector inadvertido, debido al estilo cripto-religioso y altamente hermético de la elaboración-en-camino de algo que aún es demasiado temprano osar, a saber una "fuga libre de la verdad del ser" (p. 511; 'fuga' también en sentido musical). Verdad es que una paciente lectura, un gradual acostumbrarse a esta habla poetizante que caracteriza al segundo Heidegger, permite que uno logre, con el tiempo, habitar este extrañísimo edificio, santuario de un misterioso "último dios" quien pasa "instantaneamente" a través de la séptima (!) sección de un libro que ya no es una obra (filosófica) y, sin embargo, demasiado modestamente se titula *Contribuciones a la Filosofía*. La impresión que da esa 'fuga' post-filosófica es, de hecho, la de una religión privada, estilizada como mero "pro-yecto" (*Entwurf*) para unos singulares "venideros" (sexta sección) que sabrán esperar, en la forma debida, el "momento" del *Evento*. Lo que se presiente es, sobre todo, el eco de algo inaudito, venidero, el pre-resonar de una e-vocación de aquel "acontecimiento de apropiación" (*Ereignis*), el peso, y la fuerza propulsora de un "instante-mirada" (*Augenblick*) muy particular. El tono, a veces harto soportable, de una celebración solemne, de un ceremonial misteriosófico, es inconfundible; y la duplicidad de un título "público" (*öffentlich*, "exotérico" entonces) al lado de otro más esencial" (*wesentliche Überschrift*) confirma la sospecha: se trata del intento tentador (*Versuch*) de un transcaminar (*Übergang*, de un "salto", el *Sprung* de la cuarta sección) hacia el "otro comienzo", más allá aún del "primer comienzo" (griego; resultado de la "jugada", del *Zuspiel* conjurado en la tercera sección); se trata del "salto originario" (*Ur-Sprung*) hacia la"fundación" abismal (la *Gründung* del quinto apartado), hacia el "esenciar originario" (*Urwesung*) cuya "asonancia" (*Anklang*) se presiente de modo deficiente en la segunda sección. Junto al marco de esa 'fuga' —la "mirada previa" (*Vorblick*) unida a la

octava sección de retrospectiva titulada lapidariamente "El Ser"— tenemos aquí que ver con un ritual, con una especie de *circumambulatio magna*, lejos ya de la razón técnico-científica de la modernidad sumida en el olvido del ser, lejos también de toda filosofía que aún confía en dicha razón (sea ésta *Verstand* o *Vernunft*); al otro lado ya de todo lenguaje que opta aún por un "hacerse comprensible que es el suicidio de la filosofía" (p. 435); y, en fin, más allá de aquella "interpretación lógica del pensar que es uno de los más grandes prejuicios de la filosofía occidental" (460). "Nadie comprende lo que 'yo' aquí *pienso*", constata Heidegger (p. 8); pero luego se consuela con unos "siglos venideros en los que quizás ese intento encontrará sus intérpretes" (p. 19). Obviamente entonces, estas *Contribuciones* no pretenden contribuir nada a la filosofía actual "en su creciente desolación" (p. 354), dominada como está por las "fabricaciones" (*Machenschaften*) del "des-ser"(*UNsein*) o del des-esenciar" (*UNwesen*); contribuye más bien a la filosofía de aquellos 'afectados por el ser', los del mencionado "primer comienzo", o los pensadores-poetas (*Dichterdenker*) como Hölderlin y Nietzsche. Si ésta es la situación, ¿cómo atreverse a "presentar" un tal texto si el presentar es, precisamente, la abominación filosófica como tal, la adoración del fetiche 'temporalista' por excelencia, el de la presencia presente? Así que ni presentación (*Darstellung*) ni representación (*Vorstellung*) son posibles. Entonces ¿qué estamos haciendo aquí? Podríamos despachar las *Contribuciones* como pura palabrería, o —por el contrario— festejarlas como la palabra pura, como una especie de "sexto evangelio" (si es que el *Zaratustra* de Nietzsche era el quinto); ambas reacciones se darán, pero aparte de tales dificultades hermeneúticas tenemos otro problema más urgente: intentar traducir aunque sea sólo una página de ese idiolecto hermético, además de ser, a los ojos del 'maestro', una profanación, sería un trabajo hercúleo condenado al fracaso. ¿Y pará qué inventar un segundo idioma heideggeriano en español (después del de *Ser y Tiempo*)? ¿No basta acaso que el taumaturgo de Friburgo enajenara (lingüísticamente hablando) muchas almas jovenes de habla alemana, precisamente por lo críptico de su "poesía del ser" (*Seynsdichtung*)? Lo mejor sería entonces no presentar este texto no-presentable, o presentarlo no-presentándolo: un callejón sin salida. Intentemos un desvío; escojamos simplemente un solo motivo o término de las *Contribuciones*, uno que por otras razones nos ha interesado siempre, el del antes mencionado *momento*. Tratemos primero (II) de ubicar el origen de este motivo kairomórfico en obras/cursos anteriores a las *Contribuciones*, y

tracemos luego (III) su paulatina elaboración en la 'fuga' de *Del Evento*. El término en cuestión será el del "paraje-instante" (*Augenblicksstätte*), nuevo nombre del *ahí* (*Da*) del *ser-ahí* (*Dasein*) expuesto a la eventualidad fatal de un advenimiento oportuno del mercurial *evento*.

II

La pre-historia heideggeriana del término *evento* del año 1936 empieza en el primer curso que Heidegger dictó después de la Primera Guerra Mundial. Después de haber sufrido en ella su anti-kairós personal, el descalabro de su fe católica ante la omnipresencia de la muerte absurda, el joven asistente de Husserl elaboró en el invierno de 1918/19 una primera versión de aquella hermeneútica existencial que desembocará luego en la publicación de *Ser y Tiempo*. La noción de *evento* (*Ereignis*) es aquí la forma temporal de cómo la vida fáctica se experimenta a sí misma en cuanto tendencia o motivación vivencial (Dilthey); dicha facticidad del vivir situacional es captable, no mediante unos conceptos teóricos, sino por medio de unas "indicaciones formales" o "recaptaciones vivenciales" pre-teoréticas cuya generalidad consiste, precisamente, en su referencia a lo ocasional, personal, a "ésta vez" aquí y ahora. Estas *expresiones ocasionales* (Husserl) mencionadas apuntan al "salto originario" (*Ursprung*) de la vida auto-experimentada, aquella "punta" de la cual parten las tendencias vivenciales hacia otros "mundos de vida" (*Lebenswelten*) y a la cual vuelven cuando han sido colmadas.

Ahora bien, este tipo de situacionalidad agudizada fue, según el Heidegger del curso "Introducción a la fenomenología de la religión" (1920/21), descubierta —es decir, auténticamente vivida— por el cristianismo originario que se expresa en ciertas cartas de San Pablo: en la noción del *kairos* repentino —la pre-vivencia del día de la *parousía* del Salvador— se recoge este tipo de temporalidad o momentaneidad nuclear en la que se funda la historicidad (escatológica) de la vida fáctica, la decisión "cada vez" (*jeweils*) renovada de existir-esperando. Heidegger subraya que, sin embargo, la vivencia de este *kairos* protocristiano está siempre expuesta a "arruinarse" debido a tendencias muy naturales de cotidianidad o inautenticidad y —lo que es filosóficamente pertinente— sólo actualizable (decidible) en la fe; ante ésta, la comprensión fenomenológica de la facticidad tiene que capitular. De ahí que Heidegger, en los cursos y trabajos de los años siguientes ("Inquisiciones fenomenológicas sobre Aristóteles" de 1921/22; "Interpretaciones fenomenológicas

de Aristóteles: Indicación de la situación hermeneútica" de 1922; "Ontología: hermeneútica de la facticidad" de 1923), empiece a preferir la kairología del estagirita a la incaptable vivencia cristiana del *kairos*; ésta última queda entonces en cierto sentido "secularizada" es decir: ontologizada, en el sentido de que cada uno puede y debe ganar este aspecto kairológico de la facticidad en su actualidad vivencial propia, especialmente en la anticipación de su muerte cada vez propia. Heidegger habla ahí de los "*caracteres kairológicos*" de la facticidad (GA 61, pp. 139s.) o de "*los momentos kairológicos* del ser-ahí" (GA 63, pp. 101s.), esto es, de la temporalidad propia de la *praxis*, frente a la temporalidad crono-lógica de la enajenante *poiesis*; una enajenación, (*Entfremdung*), en la que la vida se malentiende a sí misma en sus preocupaciones cotidianas, "arruinándose", encubriendo su "relucencia". Es en este contexto que Heidegger empieza a usar el término "Instante-mirada" (*Augenblick*) en un sentido enfático (tomado de Kierkegaard), salvando así, dentro del *kairos* aristotélico, un último resto del *kairos* protocristiano, y colocando en el lugar del espíritu de la "espera cercana" (*Naherwartung*) del fin (de la historia), la conciencia (la φρόνησις aristotélica, traducida como *Gewissen*) del final siempre inminente de la muerte; esta última entra expresamente en escena en una conferencia del 1924 sobre "El concepto del tiempo" bajo el nombre decididamente ocasional de *Vorbei* ("se acabó"). Heidegger equipara aquí el tiempo tematizado (del ser-ahí) con el "cada vez" (*Jeweiligkeit*) del tener-que-ser que apunta hacia el futuro. También opone a dicha temporalidad kairológica el "tiempo del reloj", y con esta oposición de "instante" (*Augenblick*) y "ahora" (*Jetzt*) ya tenemos delineada la estructura de la doble temporalidad (propia e impropia) que será elaborada dos años más tarde en *Ser y Tiempo*. Entretanto, Heidegger deja de usar la terminología kairomórfica, en parte, creo, para no ser confundido con Paul Tillich quien, precisamente en estos mismos años, funda el "Círculo del Kairos" y empieza a publicar ensayos sobre la relación entre *Kairos* y *Logos* (desde la perspectiva escatológica protestante). Un curso de 1925 sobre "La historia del concepto del tiempo" sigue utilizando el término de *Jeweiligkeit* para la temporalidad auténtica que apunta al "instante-mirada", pero introduce ya, en su lugar, el de *Jemeinigkeit* ("cada vez" como exclusivamente "mía") que va a prevalecer de ahora en adelante, disminuyendo así la presencia de términos kairológicos. De hecho, en un curso de 1925/26 ("Lógica: la pregunta por la verdad"), Heidegger propone el término "cronología fenomenológica" para una nueva disciplina filosófica que tematiza la temporalidad del ser-

ahí (entendiendo "cronología" en sentido literal como *Logos,* "investigación filosófica" del tiempo); es aquí donde también agrupa a Aristóteles, Hegel y Bergson como los responsables del concepto "vulgar" del tiempo (el Aristóteles del "ahora" —νῦν— de la *Física* por supuesto; el del καιρός de la *Etica* queda más y más olvidado; por lo menos así parece).

Sin embargo, en dos cursos de 1927 y 1928 ("Problemas fundamentales de la Fenomenología" y "Fundamentos metafísicos de la Lógica"), la posición de *Ser y Tiempo* es llevada al último extremo posible, es decir, a la identificación del tiempo como (el tan buscado) sentido del ser; más precisamente, se ubica aquí una nueva categoria de temporalidad —en alemán latinizante *Temporalität*, distinta de *Zeitlichkeit*— como último horizonte de la pregunta por el ser (sobre las construcciones particularmente complicadas de esta posición-límite remito a mi reseña en *Diálogos* **32**). En este contexto aparece, anunciándose ya la famosa "vuelta", una concepción del *ser-ahí* como "ocasión" (*Gelegenheit*), a saber la ocasión de la "entrada en el mundo" (*Welteintritt*) de los entes: el *ahí* del *ser-ahí,* en tanto que revelador de los entes que lo rodean, figura como el "lugar" posible, (e-ventual) por donde estos entran ("historialmente"; "tras-cendiendo") en el mundo. Aquí está entonces preconcebido, en la concepción de un "lugar-ocasión" de la automanifestación mundanizante del ser, aquel "paraje-instante" que surgirá luego en el libro póstumo *Del Evento.* La impresión de una gradual re-kairologización de la terminología 'temporalista' se confirma en el curso de 1929/30 sobre "Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo-finitud-soledad" en el cual el *instante* (de 'sabor' kierkegaardiano) es de nuevo tematizado como el resolverse a sí mismo del ser-ahí, entendido éste como un ser sí mismo "cada vez en su tiempo" (*je zu seiner Zeit*). Este retorno del término "cada vez" (*Jeweiligkeit*) es acompañado de meditaciones muy impactantes sobre la mora (*Weile*), el aburrimiento (*Langeweile,*"demora", "mora larga") y la diversión (*Kurzweil* "mora breve"), siendo ambas las formas impropias, irresolutas, del "morar" (*Weilen* o *Verweilen*) propio; éste es avistado por el ser-ahí que "está (parado) en" (*in-stans*) su *ahí*, movilizándose la "punta" del instante contra lo vasto y vacío del profundo aburrimiento que caracteriza nuestra existencia "aquí y hoy".

La nueva posición así anunciada —el paso que va del preguntar agresivo de la razón conquistadora a la paciente espera en la "tonalidad fundamental" (*Grundstimmung*) de la "inhibición" (*Verhaltenheit*)— es

paulatinamente elaborada en los años siguientes; y creo que la crisis personal política del rectorado de 1933/34 ha contribuido a esta lenta "conversión" hacia un nuevo "tono" en el pensar, un tono que se deja oir inconfundiblemente en "El origen de la obra de arte" de 1935, donde la des-ocultación y ocultación de la verdad "acontece" (*ereignet sich*) ya en el ámbito abierto por la "contienda" (*Streit*) entre la tierra y el mundo, ámbito al cual se sumarán —bajo la creciente influencia de Hölderlin— el cielo y los dioses para formar aquel "cuarteto" (de comarcas) en cuya "mora/da" (*Weile*) "se da" el "esenciar de las cosas" (simples) y, mediante ellas, por "envío ocasional" (*Geschick*), la verdad del ser. Ahora el tiempo es entonces algo que "se da" —él es donado (*über-eignet*) por el ser mismo— como este ámbito cuatridimensional; y que este tipo de tiempo así ocasionado es de hecho kairomórfico, lo confirma el final de otro curso del mismo año ("Introducción a la metafísica") en cuya página final Heidegger expresamente destaca el "tiempo justo" (*die rechte Zeit*) como el tiempo de "la justa perseverancia", a saber el tiempo del "poder preguntar que significa esperar, aunque fuese la vida entera", ya que, según Hölderlin, "el dios caviloso odia la madurez intempestiva" (cf. también GA 45, p. 176). No podemos sino especular sobre si dicho dios de corte apolíneo es comparable con el "último dios" (quien será expresamente caracterizado como "el totalmente Otro", p. 433), pues su "paso" o "pasaje" (pascua; *Vorbeigang*) es del tipo repentino (paulino) de un "mirar instantáneo" (*augen-blicklich*); pero también lucirá dionisíaco ya que "el morir de un dios debe ser el júbilo más terrible" (p. 230). Sea como sea, este vocabulario kairomórfico, lleno de connotaciones que evocan una economía casi campesina del tiempo, y que es también un vocabulario anticipadamente ecológico (y muy decididamente anti-tecnológico), el vocabulario, en fin, del llamado segundo Heidegger que ya conocíamos de varias publicaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, data en realidad, como resulta ahora, de 1937, de la época cuando Heidegger escribió sus aforismos sobre el *evento*. Veamos entonces en cuáles "areas de juego" (*Zeit-Spiel-Räume*) de este tiempo se juega el destino de aquel *ser-ahí* cuyo ahí es ahora llamado *Augenblicksstätte*, la "in-stancia del in-stante", o "morada-mirada" para el ocasionarse del *evento* donador.

III

La "mirada previa" sobre la 'fuga' de *Del Evento,* lo mismo que su anverso, la mirada retrospectiva, quieren recoger, en anticipación y recuerdo, el sonido de una melodía que resuena ya en nuestra época, pero que remite a una canción venidera, el "canto totalmente otro del ser" (p. 9); y la primera "asonancia" de este canto es, hoy día, precisamente el rehusarse del ser, su presencia por ausencia. Una ojeada a los más de setenta subtítulos de las dos secciones en cuestión muestra que se trata ahí de la tarea de preparar a "los pocos", quienes, cada uno a su manera, podrán realizar el viraje que nos liberaría del dominio fatal del *Logos* ciéntifico-tecnológico y quizás salvarían la tierra de su inminente destrucción. El cambio que hace falta para evitar la catástrofe es uno de actitud; de ahí que los párrafos de este 'preludio' (y de la correspondiente 'coda') analicen siempre de nuevo, desde diferentes perspectivas, la oposición entre las dos formas de pensar y hablar que hoy se enfrentan, la de la metafísica occidental y sus prolongaciones científicas, por un lado, y la otra del dejar-ser, del escuchar silencioso. El discurso de estricta conceptualidad es lentamente subvertido, así lo espera Heidegger, por una "sigética" (estrategia del silencio, metaforicidad del nombrar poetizante) que invita así a la gran decisión (*Entscheidung*) que nos sobrevendrá pronto, a saber si queremos y podemos aún seguir existiendo en absoluto; y digo que esta decisión/separación "nos sobrevendrá eventualmente" porque no está ya sólo en nuestras manos: es como si el hecho de ser mismo pudiese revocarse, tan desolada hemos dejado ya nuestra morada. En este eventual rehusarse del ser mismo —y no hay ser sin nuestro *ser-ahí*— se anuncia, sin embargo, la posibilidad de aquella otra "canción de la tierra", la otra forma de estar *ahí* que, entre muchas otras cosas, requiere una actitud diferente frente a la concepción cronocrática del tiempo que con sus "fabricaciones" (*Machenschaften*) cuantificadoras nos domina tanto que apenas notamos que no estamos "sintonizados" ya con el ritmo de la tierra. En otras palabras, la urgencia de la situación actual es tal que la urgencia no es siquiera sentida (*Not der Notlosigkeit*), y es en este contexto que Heidegger evoca en dicho preludio (p. 98) la apertura de un "área de tiempo" que crea el "paraje" (*Stätte*) para los "instantes esenciales" de la "máxima seriedad" necesaria para una reconsideración (*Besinnung*) de nuestro fundar y construir futuros. En tales instantes de la mirada meditativa se reconoce la urgencia del "es hora ya", del casi-demasiado-tarde de la gran decisión por venir. Heidegger es en este aspecto despiadado consigo mismo, es decir con su *Ser y Tiempo*

que favorece tanto esta malinterpretación antropológico-existencial (decisionista) que impide, en vez de abrir, el "espaciamiento-temporación" (*zeitigende Einräumung*) del "espacio de juego del tiempo" (*Zeitspielraum*) de la verdad del ser (p. 87; cf. pp. 431, 464). Lo que habrá que esperar es que el ser-ahí redescubra su ahí bajo "la mirada del ser" (*Seinsblick*, p. 453), ante la mirada del instante de decisión (por parte del ser), el "trastrocar (*Umschlag*) del pensar en el momento justo" (p. 85), en la instantaneidad (*Augenblicklichkeit*) del salto del ser-ahí hacia el *evento* (p. 75). Heidegger previene expresamente contra el fácil malentendido de este tipo "originario" de tiempo o temporalidad como una especie de "tiempo vivido" a la Dilthey y Bergson (pp. 73–74) que sigue siendo concebido desde el sujeto (en vez de desde la perspectiva del ser-instante que —eventualmente— nos llama). Para poder adivinar la otra esencia de la verdad —la que no está basada en la subjetividad moderna que identifica lo verdadero con lo correcto— hace falta un cambio tan radical del pensar que sólo en un "momento favorable" extraordinario —el del viraje— se hace visible "el instante del acontecer historial occidental", aquél que la filosofía actual necesariamente ignora (GA 45, pp. 182–88). Mientras ésta siga tomando lo propiamente temporal por algo calculable —o peor, por algo sobretemporal— y no descubra que el futuro es el origen del acontecer historial (*Historie* vs. *Geschichte*; GA 45, pp. 40ss.), no está la humanidad lista para la grandeza del destino que se cumple en los "instantes de altura de la cumbre del ser" (GA 45, p. 55). Entretanto vivimos en la època de la indistinción nivelada, en una época del *interim* en la que no está decidido qué es lo ente y qué lo des-ente (*unseiend*; GA 45, p. 152), el "des-esenciar" (*Unwesen*), en ese destiempo (*Unzeit*) que desconoce la verdadera naturaleza del tiempo.

Pasando ahora del 'preludio' al 'primer movimiento' de la 'fuga' de *Del Evento,* se nos confirma que ese *evento* de la des/ocultación del ser resuena primero como la confusión disonante del *des-ser* mencionado (y que no equivale al no-ser el que, por el contrario, anuncia la cercanía del ser); el dominio de este *des-ser* coincide con el agotamiento de la pregunta metafísica por el ser, con la absoluta indiferencia de la ontología tradicional que, abandonada por el ser y desembocando en las ciencias exactas (véanse sobre todo las 24 sentencias sobre la ciencia; pp. 78ss.), cultiva lo factible, lo calculable, y lo masivo (pp. 120ss.). Acelerando lo fugitivo, sobreestima lo gigantesco (pp. 136ss.) y, dentro de este culto de lo cuantitativo (el *des-esenciar* del ser), desconoce la esencia propia de

espacio y tiempo, enfocándolos desde la re-presentación objetivante (p. 136). Por el otro lado, el creciente reconocimiento del caracter cualitativo del tiempo-espacio no es, sin embargo, sino la condición previa para poder re-tomar de lo ente (representado, calculado) al ser, de lo gigantesco a lo superabundante, de la mera "vivencia" (*Erlebnis*) al *evento*.

En el segundo 'movimiento' de la 'fuga', la atención se redirige desde la ciencia actual a la ciencia primera de antaño, al "primer comienzo" que, como su primera asonancia, prepara para el "otro comienzo". El fatal malentendido del ser como ente (supremo) que caracteriza la metafísica occidental, obliga a retomar al 'momento' antes de esa opción ontológica, a los presocráticos y su primer atisbo del ser como *physis* y *aletheia*. Que allí se haya preparado dicha opción, significa también que la esencia del tiempo, pensada en el primer comienzo como presencia, ha quedado velada; pero este hecho no es sino un lado del esenciar de la verdad como ocultación iluminante: en la misma ocultación aparece aún un vestigio de la copertenencia originaria de espacio y tiempo en el *ahí* del *paraje-instante* (pp. 188s.). Al caracterizar lo ente como presente (presencia presente) se desconoce aún la futuridad como ámbito proyectante (*Entwurfsbereich*) del tiempo, pero por lo menos el tiempo parece experimentado como "apertura que aleja" (*entrückend-eröffnend*; 192; alejado hacia lo sido venidero), como "espaciamiento perdurante" (*ausdauernde Einräumung*; también como "estancia", *Beständigkeit*). La razón de este malentendido inevitable fue que el cruce (*Überkreuzung*) de temporación y espaciamiento, el "tiempo-espacio" u "paraje-instante", en vez de ser re-pensado hacia su origen o "salto originario", la *aletheia*, fue falsamente orientado hacia la di-mensión de la magnitud (*megethos*; 207), y con ello hacia la matematización.

El "primer comienzo", a pesar de colocarnos en el camino errado del olvido del ser —o más bien: debido a ese yerro que forma parte de la ocultación iluminante del ser— nos ha proporcionado, con esta jugada (*Zu-spiel*), la apertura del "espacio de juego" (*Spielraum*) del tiempo, desde el cual podemos y debemos osar el "salto", no sobre la "hendidura" (*Zerklüftung*) sin fondo (*Abgrund*) del ser, sino en ella; ahora importa "sacrificar todo lo ente al ser" (230), dejar atrás los consuelos de la razón, y pensar radicalmente el *ahí* del *ser-ahí* como no ser (del) ahí (literalmente: "faltar del ahí; *Weg-sein*, el des-ser aconteciendo hacia el mundo), para así hacer viable la posibilidad del ser no pensado desde el ente, sino como "espacio de juego del tiempo" para la riña entre los dioses y los hombres. Para los primeros, el ahí se convierte en el lugar

de la lucha en la que deciden sobre su llegada o huida (p. 244). Pero el ser le es propio, no a los dioses, sino únicamente al ser-ahí, porque éste es el único capaz del ser-hacia-la-muerte, es decir, de la experiencia abismal de un rehusarse desmedido del ser (p. 245). Es en este sentido que el ser necesita al ser-ahí: para poder darse desde su modo deficiente, la nada; sólo a partir de este riesgo extremo —la posible extinción de la humanidad en tanto que *animal rationale*— el ahí será de nuevo propio de nosotros como una tierra prístina (antes de la separación de naturaleza y mundo histórico), en fin: como el *paraje (del) instante*, marcado por el vestigio del "último dios" (p. 230; el salto hacia adentro de la instantaneidad del paraje del asalto: *Ein-sprung*, p. 257). El salto como "proyecto lanzado" —de ahí que *Ser y Tiempo* pueda figurar como pre-salto (*Ansprung*) realizado por el "fundador fundado" que es el ser-ahí que por su poder morir atestigua el ser como tal, convirtiéndose en su protector vigilante (*Wächter*)— ese salto gana de golpe (instantáneamente) el ser como "temblor del diosar" (*Erzittern des Götterns*; p. 239), el resonar de la decisión sobre el dios (quien necesita, a su vez, el ser re-saltado por el ser-ahí; en vez de figurar, como antes, como el ser mismo). La humanidad re-fundada a partir del "otro comienzo " ya no será una comunidad fundada por la especie humana, sino por la singularidad de los dispuestos a jugarse en su "instantáneo/oportuno" ser-hacia-la-muerte (una *kairotanasia* sobre-humana) que es a la vez el "paraje-instante endiosado" (*durchgottet*), porque decide sobre huida o venida de lo divino (p. 264). Heidegger evoca (p. 268), respecto de la "vacilante denegación" (*zögernde Versagung*) del *evento*, la madurez del tiempo, el "a tiempo" de su donador ocasionarse, preñado del no, a saber del aún no y, a la vez, del ya no de la donación misma. Ese "no" que caracteriza al tiempo-espacio como abismo sin fondo, paraje-instante del *evento* verdaderamente eventual, indica que el "otro comienzo" podría también NO darse; y entonces tendríamos, en su lugar, el siempre posible "final definitivo" (*das endgültige Ende*); y este es el riesgo, no solo del ser-hacia-la muerte del ser-ahí, sino del ser-hacia-la muerte sin más (*Sein zum Tode* vs. *Seyn zum Tode*): aquí se jugará el todo, el ser mismo de todo lo ente, no solo el nuestro; tanto depende del salto de "los venideros".

Este enorme riesgo, entonces, es puesto en las manos de la cura (*Sorge*) de los que podrían, o no, ser los fundadores de un nuevo ser (transhistórico). "La Fundación", cuarto 'movimiento' de la 'fuga' del evento, no es sin razón la parte más extensa de este des-libro. El even-

tual rehusarse del *evento* está concatenado con el triunfo monstruoso de la razón (*Vernunft*); si ésta no se supera, si no se revoca su furia rabiosa (*Raseret*) a tiempo, entonces no podrá haber fundación alguna, y el abismo o sin-fondo (*Ungrund*) nos tragará. Así que ¿una re-fundación del ser sin los principios de la razón, una fundamentación an-árquica? La filosofía institucionalizada —de por sí un contrasentido— está ya en el estado final (*Endzustand;* GA 45, p. 177) de lo empezado desde el "primer comienzo"; rebajada ya a una mera curiosidad cultural en vías de extinción, su des-pensar (refugiado temporeramente en el no-pensar de la ciencia) no es ya capaz del asombro originario ante lo deshabitual de lo habitual (GA 45, pp. 172ss.), ni menos todavía de asumir el soportar la urgencia de saber acerca del "instante cuando es hora" para la fundación, en ausencia de los principios de antes. Difícil es esperar de la razón, tan acostumbrada a pedir cuentas, a exigir razones de ser, un auto-desarme voluntario, una abdicación oportuna en favor del espíritu (*Geist*) fundador, algo que seguramente no se logrará en esta época de la burocratización de todo genuino filosofar; de la filosofía como investigación erudita Heidegger no espera ya nada: el arte sí, quizás, podría ayudar a "poner en obra" la verdad, ya que ésta se consituye como una des/ocultación que necesita del "poetizar" correspondiente.

En las más de ochenta subsecciones de las cinco secciones que componen la parte central de las *Contribuciones*, la de "La Fundación", se evocan de nuevo, desde diferentes ángulos, los motivos principales que conjuran el *leitmotiv* del texto e-ventual entero; no podemos aquí repensar todos estos pasos de una máxima concentración sobre las diferentes etapas de la historia del "olvido del ser" (entendido ahora como *Weg-sein,* o *Fort-sein*; pp. 301s.); éstas cien páginas habría que estudiarlas aparte, ya que en ellas Heidegger presenta, al lado de una reinterpretación de la posición transicional de *Ser y Tiempo*, la justificación de sus condenas y esperanzas, el sentido de su empresa para-ontológica. Para leer todo esto con la necesaria paciencia, habría que estudiar paralelamente, tanto los cursos universitarios de estos años como algunos otros tratados aún inéditos de la misma época (cuya publicación próxima se anuncia en la p. 519).

Especial interés para la perspectiva hermeneútica aquí adoptada merecen los cinco párrafos (pp. 238–42) dedicados a la elaboración de los términos crono-topo-kairomórficos pertinentes (pp. 371–88); en el fondo habría primero que traducir estas dieciocho páginas tituladas "El tiempo-espacio como des-fondo", una tarea ardua debido a los horrendos neologismos que habría que crear en castellano: la misma traducción del título mencionado está prácticamente equivocada, ya que Heidegger indica (p. 377) que la expresión alemana *Zeit-Raum* ('tiempo-espacio') no tiene nada que ver con la concepción "usual" de estos términos, menos todavia con el acoplamiento de espacio y tiempo en la física actual; es más, la idea de que aquí se esté pensando en algún tipo espacio-temporal del dónde y del cuándo, se descarta totalmente; y en lo que al *Abgrund* (abismo o des-fondo) se refiere, Heidegger lo vincula (p. 379) con la des/ocultación como denegación de todo fundamento que, sin embargo, figura, en tanto que apertura de lo vacío, como un e-ventual o "vacilante" fundar, una ocultación iluminante. El autor recomienda, para poder acercarse a la constelación aquí insinuada, que se estudien primero, paso por paso, las interpretaciones pasadas de este complejo temático, con ayuda del hilo conductor de dos cursos, a saber "La pregunta por la cosa" de 1935/36 y "Las constelaciones fundamentales de la metafísica" del 1936/37; también remite a sus propias "Notas concurrentes sobre *Ser y Tiempo*", y nosotros deberíamos agregar, naturalmente, la conferencia de 1962, "Tiempo y Ser", junto al seminario dedicado a esta conferencia en el cual se constata expresamente que las ideas ahí discutidas datan de 1936. Nada de esto podemos hacer aquí; - veamos simplemente un solo pasaje y tratemos de comprender —y nada más que en este contexto— qué escribe Heidegger en él sobre el *instante*; la palabra figura en el § 238 que ubica el complejo del "*tiempo-espacio*", sorprendentemente, cerca de la (anterior) "facticidad" del ser-ahí, interpretada ésta como unicidad historial. Allí se lee (en traducción aproximada):

> Lo eterno no es lo que dura y dura, sino aquello que en el instante puede sustraerse, para volver alguna vez. Que puede volver, pero no como *lo igual,* sino como lo que de nuevo transforma, lo uno-único, el ser, de manera que primero no es reconocido, en esta apertura, como lo mismo. ¿Qué es entonces la *eternalización?*

Aquí resuena aún, sin duda, la acepción religiosa del *kairos* como irrupción de lo eterno en el instante, sólo que dicha irrupción es ahora una ida y vuelta reiterables; obviamente, detrás está el mitema nietzscheano del retorno eterno de lo mismo, pero extrañamente virado: no es ya "lo mismo" que retorna eternamente en el instante, sino "lo eterno" retorna al instante, y precisamente no como "lo mismo". Ahora bien, "lo eterno" es aquí el ser, y si no nos equivocamos, el movimiento aludido del retorno es el del *evento* mismo que no es ni el tiempo ni el ser sino

la "Y" entre los dos, esa "Y" que marca el *Inzwischen,* el "entretanto" o mejor: el estar "en el entre", en el *Interim* de viraje (*Kehre*). Ese Instante, entonces, es el *Interim* de un retorno transformador, el famoso "portón" del instante de Nietzsche-Zaratustra (interpretado por Heidegger, en los cursos de la decada de los treinta, como "momento de decisión"; una acepción recogida aquí en la p. 384). Si ésta es, más o menos, la constelación aquí avistada, tendríamos todavía que ver con un residuo del *kairos* protocristiano, pero un tanto "nietzscheanizado" y además, des-situado en el paraje para-ontológico del *evento.* No sorprenderá que Heidegger use, en la misma página citada, también el término "paraje-instante" (*Augenblicksstätte*), cuando enmarca el *ahí* del ser-ahí como el tiempo-espacio de la contienda entre el mundo y la tierra, contienda que "cobija" la verdad del *evento;* el "ahí" así evocado ("instanciado"), indica Heidegger tres páginas más adelante, es en realidad el origen del "Y" que siempre usamos cuando acoplamos espacio "y" tiempo, pero un "Y" tensado ya con la tonalidad de la "inhibición" (pp. 374s.). Ese "Y" originario sería la oscilación de/ entre temporación y espaciamiento (p. 387), el ocasionante abismo/fondo en el que se funda(rá) el ser-ahí siempre ad-venidero (en espera del eventual ad-venimiento o *E-vento*).

Los dos restantes 'movimientos" breves de la 'fuga' evocan, en "nuestra hora que es la época del ocaso" (p. 397), la posibilidad de un pueblo (*Volk*) venidero que asumiría la tarea de la fundación del mencionado paraje, un "pueblo" no en el sentido biológico-racial, sino proyectado desde la copertenencia del ser-ahí al dios último quien espera nuestro salto (pp. 398ss.). Para no malentender este contexto, hay que tomar en cuenta que, a partir de la fundación lograda, el dios o los dioses de antes cambian de sentido: no son ya superiores —porque como in-mortales son inferiores al mortal futuro que sabe morir sin esperanzas ulteriores— el "diosar" como tal ya no será lo que era; quizás el dios mencionado sea el último porque con él termina el diosar: él es, quién sabe, la personificación (figura poetizada) del darse del ser mismo, lo puramente ocasional del hecho de ser, el "poder ser sin fondo" no transfigurado. El hombre en tanto que pertenece al ser ya no necesita ser salvado (p. 413), el dios necesita, sin embargo del ser; se trata del instante incalculable (p. 415) en el cual "el ser, como el 'entre' más íntimo, es igual a la nada", y el hombre y el dios se superan mutuamente en este mutuo pertenecer a la hendidura más desgarrante del ser la cual es su propio "comienzo más profundo" (p. 405). Este instante es también el del "fulgurar del ser" (*Erblitzen des Seyns*; p. 409), es decir, no el

evento mismo, sino su anuncio (*Wink*, p. 410), anuncio en el cual el ser llega a su "maduración", a la ultimidad del comienzo dado a luz, a la cercanía definitiva de lo largamente incubado. El último dios, en fin, es "la figura máxima del rehusarse" (p. 416) y choca con el hombre en medio del ser. Entonces éste será (activamente) el saber de su ser (antes sólo era sin saberlo; entretanto lo sabe; luego será este saber, expuesto a la eventualidad de no serlo).

La larga parte final del libro, titulada "El ser" (agregada en 1938 a las siete partes originales) contiene otras tantas alusiones a los tópicos de nuestra temática, visualizados ahora desde el ángulo de la retrospectiva; aquí y allá relampaguea aquel *kairos* venidero cuando se logra "recoger en un único instante de la historia la autorización del ser a su esenciar" (p. 430). Pero, más vale, por ahora, despedimos ya de esta 'leyenda de la ocasionalidad'; citemos de ella un último pasaje representativo: casi al final de sus meditaciones, Heidegger, re-elaborando el misterio o secreto de cómo o cuándo eventualmente "el ser es llevado hacia la verdad de la más simple intimidad de su 'eventual apropiación'" (*Er-eignung*, p. 508), se plantea otra pregunta retórica más. Escuchémosla, junto a la respuesta francamente kairosófica: "¿Y qué 'es' entonces? *Entonces* es imposible esta pregunta; entonces, para un instante, el E-vento es de hecho un evento. Este instante es el *tiempo del ser.*"

Universidad de Puerto Rico