

BIBLIOGRAFIA

- (1) Akerman, J., *Structures et cycles économiques*, Paris, P. U. F., 3 vol., 1955.
- (2) Bartoli, H., *Economie et création collective*, Paris, Collection Economica, 1977.
- (3) Birault, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- (4) Boland, L. A., Time in economics versus economics in time: the "Hayek problem", *Canadian Journal of Economics*, Mayo 1978, pág. 240-262.
- (5) Boudon, R., *Effets pervers et Ordre Social*, Paris, P. U. F., 1977.
- (6) Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- (7) Demaria, G., *Trattato di logica economica* (3 vol.), Padua, Cedam, 1962, 1966 y 1974.
- (8) Georgescu-Roegen, N., *La science économique, ses problèmes et ses difficultés*, Paris, Dunod, 1969.
- (9) Guitton, H., Offre et demande de débit, *Revue d'Economie Politique*, Abril-Junio 1946, pág. 135-165.
- (10) Heidegger, M., *Wegmarken. Brief über den "Humanismus"*, Frankfurt, 3 ed., 1971.
- (11) Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973.
- (12) Lapierre, J. W., *L'asynchronisme dans les processus de mutations, en Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970.
- (13) Myrdal, G., *The challenge of World poverty*, New York, Pantheon Books, 1970.
- (14) Perroux, F., *Pouvoir et économie*, Paris, Dunod, 1973.
- (15) Ricoeur, P., *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955.
- (16) Shackle, G. L., *Epistemics and Economics. A critique of economic doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- (17) Strauss, A., *Negotiations, varieties, contexts, process and social order*, San Francisco, Molden Days, 1978.

TIEMPO Y LENGUAJE

por E. ALBIZU (Lima)

Sigue siendo oscuro lo que Heidegger signifique para la historia del pensamiento. Esto no se debe al "hermetismo" de la mayoría de sus escritos, sino a que aún no se ha desplegado el pensar que sus ideas impulsen de modo que desborde incluso sus últimas consecuencias. Todo pensador es en el fondo inmune a las críticas que se hacen a sus "teorías". Su fortaleza y su debilidad no se revelan por una comparación exterior sino por la proyección hasta el límite de sentido de aquello que él ha pensado. Este proyectar es la autocrítica que todo pensar lleva necesariamente implícita, la cual, a la larga, configura lo que en él es pensable, es decir, su diseño de tarea histórica.

Casi no ha habido prolongación autocrítica postheideggeriana del pensar de Heidegger. Las consideraciones que aquí se presentan quieren desplegarse en ese sentido. No pretenden informar acerca de ciertos contenidos de la obra del pensador ni criticarlos señalando una mayor o menor inconsistencia. Nada de ello es posible si antes no se piensa con el pensador, si no se consume la proyección de lo que él ha fijado en sus escritos. Nuestra meditación se afinca, pues, en la zona más proyectante —por ende más oscura y osada— de su pensamiento, en la cual se asienta su misimidad intransferible, que propone un asombro único en la historia de la filosofía.

Se trata de pensar la fórmula que despliega el *Ereignis*: *Es gibt* (a saber: *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*). Ello implica pensarla en su autointerpretación más extrema y rarificada: *Es, das Wort, gibt*. Traducimos *Es gibt* como *se da* (a saber: ser y tiempo); *das Wort* se traduce como *la palabra*. La proyección se cumple desde la idea de que la palabra da ser y tiempo. *Ereignis* se traduce como *evento*¹.

Ante todo cabe una aclaración: el giro heideggeriano hacia el lenguaje no obedece a moda ni a veleidad: para pensar lo que se le había descubierto en *Sein und Zeit*, para tener acceso al

¹ Las razones de esta traducción se resumen, sobre todo, en el horizonte de tiempo, el carácter de envío ocasional y la etimología, que muestra el carácter de expedición (*Austrag*) (Cf. W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague, 1963, p. 614, n. 50).

tiempo como verdad del ser², era necesario aclarar la esencia del lenguaje, repensar el decir en procura de ver lo que permaneciera oculto por la instrumentalización del signo. Para ello Heidegger recurrió con frecuencia a lo que piensa la poesía, porque ésta es el único recinto que no claudica ante los embates de la reducción a signo. La necesidad de tal aclaración resulta de un desplazamiento en los horizontes de constitución del saber: la trama en la cual se dice lo que se sabe se ha convertido en dominante sobre la articulación del ser, que debe expresarse en el saber. La cuestión de la esencia del lenguaje es así correlativa con el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Es claro, pues, que el ajuste histórico del pensamiento de Heidegger es completo.

Preguntamos qué sentido tiene afirmar que la palabra da ser y tiempo. *Es, das Wort, gibt.* ¿Qué se dice aquí? ¿Tiene sentido determinar "palabra" mediante "dar"? Todo depende de lo que la palabra dé. Da ser y tiempo. (En esta fórmula "y" queda limitada a la función gramatical del *neutrale tantum*³). ¿Cómo puede afirmarse esto? Al principio parece que se está ante una concurrencia insostenible: la palabra puede dar información, placer, etc., mas no ser y tiempo. La afirmación sería absurda si ser y tiempo fuesen cosas, entes. Pero no lo son. Sin embargo, la dificultad subsiste. Dar es dar-algo, y si ser y tiempo no son, ¿cómo puede afirmarse que la palabra los da?

El valor de este argumento depende de lo que se entienda por palabra. Sólo entonces se precisa en qué sentido la palabra da, qué puede dar, a qué, a quién y cómo da. Se va viendo, en todo caso, por qué la palabra surge en el centro del pensar de Heidegger: para determinar el vínculo de ser y tiempo hace falta volverse hacia el lenguaje, que ha soportado y transmitido el modo metafísico de pensar, sin impedir, empero, que dentro de él la metafísica mostrase su limitación: en tanto palabra, ella es respuesta a la pregunta por el ser del ente, pero esto es posible porque se concibe al tiempo como no-ser. Heidegger explora la experiencia poética del lenguaje para orientarse ante dicho fenómeno. Ello determina la secuencia de su maduración como pensador: 1) etapa de ser y tiempo, hasta comienzos de la década del 40; 2) etapa de lenguaje y poesía, desde alrededor de 1936 hasta fines de la década del 50 (en este lapso la meditación sobre el lenguaje se refleja en la remodelación del tema del ser); 3) etapa

² Cf. *SD*, 30; *SZ*, 436-437. (Para las obras de Heidegger que se citan en este estudio cf. *infra*, p. 198).

³ *SD*, 47.

de tiempo y ser, a partir de alrededor de 1960. Nuestro intento de proyectar posibilidades heideggerianas se apoya en algunos pasajes decisivos de los escritos de las etapas 2 y 3.

1. *La palabra.* Es insuficiente determinarla como señal acústica o visual. Palabra sólo hay en el contexto de un lenguaje, entidad que desafía todo intento de aprehensión de su esencia: no se reduce a su componente estructural puro —la lengua— ni a los componentes fácticos del habla. La reflexión de Heidegger emana de la experiencia de la unidad innegable del lenguaje, unidad de los siguientes "elementos": 1) los que hablan, que están presentes en el hablar, presencia cuyo despliegue se orienta hacia el punto en el cual se halla el presentarse, cuyo puro presentarse es el hablar (los otros hombres y las cosas codeterminan el sentido de este foco que es el hablante); 2) pero el habla se constituye en lo dicho (*das Gesprochene*), que tiene estructura múltiple; a) hay lo expresado, lo dicho desde el hablante hacia el interlocutor; b) hay aquello que llega a ser dicho en la expresión, lo que en el habla habla al que habla; c) hay lo no-dicho, que puede entenderse en dos sentidos: lo todavía no dicho, y lo que se retiene definitivamente para el hablar⁴. Lo que se llama lenguaje es, por tanto, unidad e-ventual del hablar, que viene (ex-viene) desde sí misma; es como si se dijese, de manera insuficiente: viene a sí desde sí. Por eso su unidad nuclear tiene, para Heidegger, el carácter de *Auf-Riss*, de un desgarrón que se alza, del levantarse abriendo la superficie que cubre⁵. El lenguaje en cuanto tal es un erguirse la presencia, erguirse que asume y arrastra a los hablantes y su hablar, a lo dicho y lo no-dicho. Lo que se yergue es *lo* que habla en el habla, que no es desde luego el hablante. Este punto suscita escándalo; importa, por tanto, aclararlo. En efecto. ¿quién habla sino el que habla, este o aquel hombre? Parece indiscutible: alzo mi voz para decir lo que quiero o debo decir. Sin embargo, en tanto lo hago, ¿soy acaso dueño del lenguaje? Si hablara otro idioma, esto tan mío que digo sería diferente. El lenguaje muestra especial consistencia y especial poder: se manifiestan en el hecho de que él domina tanto al hablante que éste pasa inadvertido. ¿A qué atribuir el poder del lenguaje? ¿Al hábito, a la presión social? Ninguno de dichos factores da cuenta de la plena experiencia de hablar. Porque cuando uno habla, la acción es un darse, un entregarse para que se dibuje un nítido círculo de presencia. Lenguaje es, pues, asentamiento de

⁴ *US*, 251-252.

⁵ *US*, 252.

este erguirse, demarcación de presencia. Heidegger llama "articulación de un mostrar", o también "estructura de un indicar"⁶, al ámbito así demarcado. Cuando se habla no se muestra el lenguaje mismo; tampoco el hablante, el cual, por cierto, se hace notar, pero dice tanto menos cuanto más llama la atención sobre sí; asimismo hay una referencia a entes, que, en su llegar al lenguaje, constituyen lo dicho. Lo decisivo, empero, se halla en que ellos se muestran en un ámbito heterogéneo a su composición real. Sin embargo, dicha mostración no debe entenderse como si se dijera que la palabra "mesa", por ejemplo, exhibe la mesa más nítidamente que lo que ella misma indica de sí. La palabra no es madera, no es brillo, no es densidad material. No hay que entender lo que Heidegger dice como si afirmase que el signo presenta su objeto. Su experiencia del lenguaje ha dejado atrás las nociones de signo y símbolo. En el lenguaje la mesa se pierde hasta cierto punto como mesa, pero entra en la zona de la presencia pura. Esta zona tiene planos diversos; no es recinto vacío y homogéneo. Lo que se muestra en el hablar son, por decirlo así, plexos de entidad; se muestra lo que es dicho pero no se dice, lo co-dicho de todo lo que se dice y lo determina como dicho. Se muestra lo que en el lenguaje parece no ser lenguaje aunque es su esencia; es decir: se indica el lenguaje mismo, que sin embargo queda oculto en su estar presente, en su silencio que da sentido a los sonidos, en la inefabilidad que los recubre y resuena en ellos y por ellos. Se ve que el lenguaje no se reduce a ninguno de los actos bio-psico-sociales que lo ponen en marcha. Lo esencial es lo que en él (se [reflex.]) habla y habla al que habla; es lo *Zugesprochen*, lo ad-judicado. Quien habla es, por tanto, el lenguaje mismo⁷. La palabra, tomada como *Auf-Riss*, es esta concreta presencia del lenguaje, *Eivigung* (unificación) de un brotar, de un dejar crecer. La palabra es brotar, la flor que nace en la apertura de la boca⁸.

Hasta ahora se tiene:

1) el *Auf-Riss* (que podría traducirse como "alzado", en su significación arquitectónica, pero conservando las dinámicas referencias etimológicas antes señaladas),

2) dentro del cual se ordenan los hablantes y su hablar, lo dicho y lo no-dicho;

3) ordenamiento, dis-posición, que se cumple desde lo que habla al que habla (lo esencial —*Wesendes*— del lenguaje).

⁶ "Gefüge eines Zeigens" (US, 252).

⁷ US, 12 ss., 254.

⁸ US, 206; cf. 142-144.

La palabra da un ámbito de presencia al darse al hablante. Si hubiera que medir el alcance de esta experiencia del lenguaje habría que compararla con otra experiencia rigurosa que se ha hecho de él: la empírico-idealista, para la cual las llamadas ideas generales abstractas no son más que signos abiertos que acogen infinitas presentaciones análogas o "particular ideas"⁹. El lenguaje es espacio subjetivo de acogimiento de los entes; en ese abrir se expresa el poder configurador de la "*Mind*". Para Heidegger, en cambio, el lenguaje es área pre-subjetiva de arriba a la presencia, es decir, de envío (*Geschiek*) y aposentamiento del "es"; lo que en ese abrir se envía es previo a cualquier disposición entitativa. Nada hay que no pueda presentarse en el lenguaje, salvo el lenguaje mismo. La inefabilidad es un modo de presencia intralingüística, porque lo que habla al que habla y se dice en el sonido es silencio, es el hueco en el cual puede haber configuración y diferenciación. La sonoridad del lenguaje procede, pues, no sólo de órganos fisiológicos; fundamentalmente proviene del repique del silencio¹⁰. Este llama a la voz para decirse en ella. Hablar significa que algo llega al lenguaje, algo que, en tanto es, está asentado en y recorrido por el silencio, por lo que en sí mismo no repica, pues se da para ser en el repique: el ser del ente.

El erguirse del lenguaje acontece como decir. En el hablar se dice algo por obra de alguien y para alguien. ¿Qué es decir (*sagen*)? Mostrar, indicar, permitir aparecer, permitir ver y oír¹¹, conceder presencia y ausencia, imperar y disponer la demarcación del ámbito de presencia, la zona libre en la cual se aclara lo que es¹². Este es el núcleo de la palabra, lo que se da en el lenguaje en tanto habla. Porque tal decir es el núcleo del lenguaje, que habla al que habla, Heidegger lo llama *Sage*¹³, no en el sentido usual de leyenda o relato épico, sino con el significado, que extrae del *Altkochdeutsch*, de estar diciéndose, de congregarse en su primaria mismidad todo lo que co-opera en el lenguaje. No hay manera de traducir directamente este término al español. Quizá sólo *dicha* (de *dicta*), con su significado primitivo: destino, sino, fatum (de *fari*: decir, hablar), o *dita*, con su significado dialectal: lo que se ofrece (del catalán *dir*, decir), pudieran rescatar el significado global de la antigua *Sage*. Para

⁹ Cf. G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge* § 12-24; ed. Warnock, Meridian Books, Cleveland-New York, 1963, ps. 52 y ss.

¹⁰ "Geläut der Stille" (US, 30 ss., 252).

¹¹ US, 252.

¹² US, 257.

¹³ US, 253.

evitar innecesarias dificultades, en este estudio se continuará usando el término alemán. *Sage* es, pues, el decir, lo dicho y lo que *se dice*, en tanto son uno y lo mismo. Esta mismidad es la *Zeige*: muestra o indicio¹⁴ (de *indicium*: indicación, revelación), cuyo extremo concretar unificante dice, en la forma de la sustracción, la esencia del lenguaje.

Heidegger busca mantener presente la experiencia de hablar en todos sus horizontes y evita caer en una insalvable deuda hermenéutica con teorías instrumentales. Se instala en el lenguaje para quedarse en él. Habla del lenguaje desde él, oyendo lo que dice. Si uno se atiene a la sola experiencia de hablar, las ideas de Heidegger pierden extrañeza. No se domina el lenguaje, se es llevado por él. En los planos más sencillos del hablar, parece usarse signos que se podrían dominar a cabalidad. El lenguaje se muestra entonces como expresión de ideas; si éstas son claras y distintas, el sujeto pensante se caracteriza como señor soberano de sus signos. Pero apenas el pensamiento ingresa en sus propios secretos y quiere decir más verdaderamente lo que se presenta al pensar, a la emoción, a los sentidos, etc., se ve que cuanto más ajustada, apropiada, única, es la palabra, más el hablante ha sido llevado, dominado por el idioma, hasta el punto en que el poeta no podrá sujetar ni explicar el indicio que en él actúa, la especial mostración que *se da* en él. El poeta, claro está, trabaja encarnizadamente; su labor, empero, es como una depuración, una limpieza, un desbrozamiento de lo que impide al lenguaje mostrar las mayores posibilidades. Todos los artistas, no sólo poetas, conocen esta experiencia. Y aun en los más cerebrales, la disposición constructivo-dominante acaba por desembocar en el abismo del darse. La interpretación que Poe hace de su poema *El cuervo* permite comprender que el extremo rigor constructivo-analítico lleva hacia el “misterio” de lo simplemente dado: el disponerse a decir el poema. Lo simple, no pensado, que no requiere explicación porque parece banal: he ahí lo que Heidegger piensa. El “misterio” del ser yace en lo simple e impensado, que el filósofo acaba delineando con el *se da*.

Tras esta dilucidación se comprende que Heidegger concentre la experiencia del lenguaje diciendo que lo presentificante de él es la *Sage* (dicha o *fatum*) en cuanto indicio¹⁵. La esencia de la *Sage* es el in-dicio (*Zeige*), la indicación que hace lo que se muestra. Ahora bien: mostrar no se reduce aquí a un acto del hombre; supone, además, lo oculto que se presenta de algún modo. Parece

¹⁴ US, 253.

¹⁵ “*Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige*” (US, 254).

que sólo en sentido figurado podría decirse que el lenguaje muestra o indica: por medio de él nuestro algo a alguien: Vea usted tal cosa, note usted tal otra. Y eso sólo parece posible si el lenguaje “reproduce” la cosa, si es un sistema de signos referido a objetos. Pero con ello no se ha pensado lo presentante (*das Wesende*) del lenguaje. Si permite mostrar algo a alguien es porque es *in-dicium*, muestra. La experiencia irrestricta con el lenguaje se apoya en esto. En efecto, decir no es sólo hablar sino también oír. Y lo que se oye es ante todo *Sage*, presencia unificante. Todo hablar supone ese oír primario. Hablar es oír y lo que se oye es lenguaje¹⁶. ¿Qué quiere decir esto? No tanto hablamos una lengua sino que, más bien, hablamos *desde* ella, porque oímos el hablar del lenguaje. Esta experiencia no se sitúa en un nivel pre-estructural, que ignorase la organización sistemática; antes bien, pasa a un plano metaestructural: nadie es dueño del lenguaje: él nos lleva, nos determina, nos da cosalidad (*bedingt*). Por otra parte, hablar es más amplio que pensar; de ningún modo es sólo expresión de lo que se piensa, sino que reúne todas las dimensiones parasubjetivas que el pensar concentra en un segundo plano.

El lenguaje habla: indica, muestra. Nuestro hablar consiste en dejar que la *Sage* nos diga; lo que viene a presencia en el lenguaje se apoya en la *Sage* que concede, y este conceder es un liberar, un poner espacio para la presencia propia de lo indicado¹⁷. La *Sage* dice, nosotros repetimos (*nachsagen*). Nosotros oímos el “es” y nos lanzamos a hablar para aferrarlo, mantenerlo, mejorarlo, adornarlo. La *Kehre*, el viraje, se muestra aquí con toda precisión: cuando hablamos, “algo” nos habla. Somos capaces de pensar o crear sólo en tanto se nos en-camina (*Be-Wägung*) hacia ello. Cada uno piensa porque *se (es, no man)* piensa; uno habla porque *se (la Sage)* habla, porque nos llega —aunándonos— el originario darse y mostrarse, el río del silencio¹⁸, que une su decir con el nuestro, y así nos permite alcanzarlo. Oímos la *Sage* en tanto le pertenecemos (*hören, gehören*). Y ese río de silencio, ese ir haciendo camino, dispone lo libre de la *Lichtung*: área iluminante o apertura de iluminación en la cual el ente viene a presencia como tal. Lo que se mueve en y como esta mostración originaria es lo más temprano, lo más joven, y a la vez lo más viejo: la localidad (*Ortschaft*) de todos los lugares y espacios de juego del tiempo¹⁹.

¹⁶ US, 254.

¹⁷ US, 262.

¹⁸ “*Der Strom der Stille*” (US, 255).

¹⁹ “*Die Ortschaft aller Orte und Zeit-Spiel-Räume*” (US, 258). *Ortschaft*: el asentamiento mismo. Heidegger no entiende “*Ort*” como sim-

Aquí comienza a abrirse el tema del dar, es decir, empieza a aclararse el venir a presencia de la palabra: indicio de la pura y simple presencia, sonido que evoca, llama y promueve el erguirse de lo que es. Sólo si se pierde esta referencia se cae en un idealismo de la idiomática, en el que fatalmente se hundiría una postura metafísica. El indicio que se en-camina en la unidad de la *Sage* es un venir hacia lo propio, es *Eignen*. Se unen aquí *Wort* y *Ereignis*. El circuito del pensar de Heidegger se completa: *Es, das Ereignis bzw. das Wort, gibt* (se —el evento o la palabra— da). El e-vento es la *Verhältnis aller Verhältnisse*²⁰, lo que no significa relación de todas las relaciones en sentido objetivo habitual sino el mantenerse dado y en vinculación a-propiada con-y-a su ser (*Ver-Hältnis*). El e-vento se piensa como el *Es* que da, porque el *Eignen* (apropiar, hacer propio), en tanto aporta o a-llega (*erbringt*), es el *Er-eignen*, el venir de lo que se lanza desde sí para dar lo propio (en ese sentido: ex-venir) y agita (*regt*) al indicio en su mostrar. Lo que a-llega es lo libre de la zona iluminada. Y lo que está viniendo a su propiedad es el evento mismo.

La aclaración se traslada ya al *geben*, al dar. “Palabra” ha perdido su acepción lingüística y se ha integrado a una experiencia radical del lenguaje. Experiencia, *Erfahrung*: *eundo assequi*, alcanzar algo al ir de camino, alcanzarlo al marchar²¹. En ella se recupera para el lenguaje la fluidez de la experiencia de pensar, ahogada por las descripciones instrumentales. La palabra, en tanto nombre de la totalidad unitaria en-caminada del lenguaje que muestra, aflora como puro dar; lo que se da no es una presencia suplente, un signo. Se da la presencia. En tanto *Sage*, la palabra sitúa al pensar en la presencia (*Anwesenheit*) de las cosas, en la presencia que las abarca y en la cual ellas se mantienen. Sitúa en el mantener, aún: ad-venir en el que las cosas vienen a presentarse como siendo; resonancia de la *fysis*: *Er-eignis*.

2. *Dar ser y tiempo*. Dar dice que se entrega, se traspaşa algo a alguien. Pero no es un simple desplazamiento físico. Estrictamente hablando, el fósforo no me da fuego. “Dar” supone que el que da de algún modo se va tras lo que da, de manera que en algún sentido él mismo es dado, queda como “presente”²² en

ple lugar sino como el reunirse en lo máximo y supremo. *Ort*: la punta de la lanza (cf. *US*, 37 ss.).

²⁰ *US*, 267.

²¹ *US*, 169; cf. 224.

²² En lengua castellana, “don”, “regalo”, son “presentes”. Regalar es

quien recibe. Si doy algo, mi ser se extiende en el dar y permanece junto a quien recibe. El dar tiene una infinita proyección: doy ayuda, consejos, conferencias, regalos; incluso un mal momento, una pésima impresión, etc. En todos los casos, dar es un movimiento autotrasladante que traslada sus propios puntos referenciales internos.

Ahora bien: si la palabra ha de pensarse como *Ereignis*, como el aunamiento central de la entidad del ente, entonces palabra ya no es cosa sino dar-y nada más. Lo esenciante del lenguaje no es sino que transcurre como movimiento autotrasladante que trasporta sus puntos referenciales internos y mora en los lugares provisionales de destino, en lo que viene a presencia dentro del movimiento del aunarse: presencia y ausencia en todos los planos, perspectivas y horizontes posibles. Presencia y ausencia del ente se unen en la palabra. “Ente” piensa esta unidad, lo cual permite comprender la “irrealidad” de la palabra a la vez que su carácter dador de horizontes de despliegue. La palabra es dar, dación, adviento ya ex-venido de ausencia y presencia, de ser y no-ser, de ser y tiempo.

¿Puede aclararse la estructura de este dar que repica en el sonido, llama a la voz y habla al que habla? Heidegger retrotrae el *geben*, propio de la palabra, al *Es (se)* neutro que ella despliega. Se ha partido de la fórmula *Es, das Wort, gibt*. Lo que da es *Sein und Zeit*: el *Es*, del cual la palabra es experiencia en-caminadora, se determina como *Ereignis*. La aclaración es ahora circular. *Geben* y *Es gibt* surgen de pensar ser y tiempo. Por otra parte, *Ereignis* nombra el fundamento de éstos. La experiencia de la palabra ha acercado, pues, el lenguaje al *Ereignis* al lanzarse a traer ser y tiempo al lenguaje, es decir, a dar palabra a lo que se presenta ocultándose en el juego de tales palabras. Además, la experiencia de ser y la experiencia de tiempo remiten al aunamiento que se en-camina como palabra. Pero el despliegue circular de la aclaración tiene un hilo conductor: el *geben*. Si toda la aclaración depende de esta piedra angular, parece condenada a la vaguedad, pues ¿qué se puede decir del dar? Quizá sólo lo que se ha dicho antes. Sin embargo, Heidegger descubre que la experiencia de ser y la experiencia de tiempo se centran en el dar y lo constituyen en toda su amplitud.

hacer un presente. Se puede decir que tal o cual objeto es un *presente* de Fulano. En este aspecto, la *dicha* castellana se regala como aunamiento del dar y la presencia.

Ser (*Sein*) significa estar presente, llegar, permanecer y mantenerse en (*an*) una localidad (*Ortschaft*), es decir venir-a y permanecer-en el punto que se sitúa por ese aflorar²³. Lo que es, en tanto que es, es dado no sólo a un sujeto que lo percibe, lo piensa, lo elabora; es dado a sí mismo y para sí mismo. Ser es, para el ente, estar en-cargado (*beauftragt*) de sí. Ser (del ente) se da. Esto no quiere decir que se atribuya al ser alguna característica entitativa como si el dar-se fuese reflexivo, un despliegue intrasubjetivo que incluso supusiese decisión. “Se” cumple aquí una función impersonal neutra, mera referencia de localización: permite depurar negativamente lo que se piensa con “ser”. No se trata de que alguien dé; importa el *da*, ese movimiento auto-trasladante que se auto-soporta: en-cargar-se. En alemán esta función no la cumple el pronombre reflexivo *sich* sino el personal neutro *es*. *Es gibt*: se da. Mientras la lengua alemana tiende a remitir el en-caminamiento del dar hacia un neutro fundamento, el español tiende a remitirlo hacia una automovilidad que des-cansa en sí. El alemán abre un camino aclarador, pero cabe luchar contra su inclinación más perentoria: trasladar el fundamento del *dar* a una instancia exterior a él. En español ocurre lo inverso: se corre peligro de cerrar el *dar* como sistema auto-suficiente y autoproductivo, como auténtico sujeto absoluto. Desde luego, en ambos casos es irrelevante la acepción puramente denotativa de *es gibt*: hay. No se dice que hay ser así como hay mesas y sillas; antes bien, se piensa en el dar que origina todo haber.

Por ahora sólo interesa, pues, la estructura automoviente del dar, localizada y soportada por la función neutra impersonal del *se* (español) o *es* (alemán). Que *se da* ser supone una precisa estructura del dar: “un dar que sólo da su don, que en ello sin embargo se retrae y se sustrae: a un tal dar lo llamamos el enviar”²⁴. Darse el ser en y al ente implica a su vez su retracción y sustracción: se alude así al juego de ausencia y presencia que cubre la palabra “ente”. El ser se envía, lo que no implica que sea una instancia destinante situada más allá de su envío y del destinatario. No es éste el sentido de la experiencia de su ausencia. Más bien significa que se sustrae al darse íntegramente lo que se presenta. Su ausencia es extremada presencia. No brilla por su ausencia: está ausente porque brilla. El ser, que se da, “es” en tanto dado —enviado, destinado (*Geschickte*)—, pero la

²³ “Anwesen, Anwesenlassen” (*SD*, 5).

²⁴ *SD*, 8.

unidad total del que envía, el enviar, lo enviado y el destinatario, es el envío (*das Geschick*)²⁵.

Se tiene entonces que *geben*, en cuanto referido a ser, se presenta como enviar que tiene una estructura interna diferenciada, una estructura cuaternaria. Ser: el envío, unidad estructural de los cuatro puntos señalados, y no uno de ellos. Al principio se tiene la impresión de que “presencia” excluye toda estructura diferencial: parece aludir a un bloque, a un *factum brutum*. Sin embargo, si el núcleo del ser del ente es el estar-en-cargado-de-sí, “presencia” se constituye como el autotraslado que se sustrae en su movilidad en tanto da apertura para lo en-cargado en y con el traslado.

Pero no sólo se da ser; también se da tiempo. La significación de este concepto es, en Heidegger, más oscilante y menos nítida que la de ser. Esto se debe a que “tiempo” toca el núcleo de la búsqueda del pensador: es lo que en él se va explorando, creciendo y asentándose. En el comienzo de su pensar, Heidegger concibe tiempo desde ser. En *Sein und Zeit* la temporalidad originaria de la existencia es determinada como lo *ekstatikón*, como la unidad de los tres éxtasis: lo sido, el presente y el advenir²⁶. En función de la libre ex-posición total de la existencia, esta temporalidad originaria hizo posible concebir el tiempo como nombre propio del ser²⁷, es decir, proyectar la posibilidad de pensarlo como centro experiencial de la presencia y el envío. No obstante, Heidegger abandonó este camino antes de recorrerlo: rehusó pensar la presencia sólo en función del presente temporal²⁸, lo que por ahora para nosotros se limita a indicar que, cualquiera que sea el paralelismo tiempo-ser, la exploración de la experiencia de dar-se tiempo ha de hacerse separada del rastreo de la experiencia de dar-se ser. Esta restricción tiene su base en la concepción temporal reducida del ahora. “El presente como presencia no se puede determinar desde el presente como ahora”²⁹. No obstante, es imposible evitar la implicación del ser en el delimitamiento preliminar del significado de “tiempo”, pues éste alude a la estructura diferencial del ser en cuanto juego de presencia y ausencia. Presencia significa el constante detenerse (*Verweilen*) que concierne al hombre, le da alcance y se le alcanza³⁰. *Wesen*

²⁵ Cf. *VA*, 221 ss.; *SG*, 143 ss.

²⁶ Cf. *SZ*, 328-329.

²⁷ “‘Sein’ ist in ‘Sein und Zeit’ nicht etwas anderes als ‘Zeit’, insofern die ‘Zeit’ als Vorname für die Wahrheit des Seins und so das Sein selbst ist” (*Einleitung* zu: “Was ist Metaphysik?”, *W*, 205).

²⁸ *SD*, 10-12.

²⁹ *SD*, 12.

³⁰ *SD*, 13.

(“ser” verbalmente entendido: venir a presencia, llegar a estar en —an—) significa demorar (*Währen*), permanecer (*Weilen*)³¹. La ausencia que supone esta presencia se alcanza también como modo de presencia³²; es el modo del *Gewesen*, de un venir a presencia ya consumado, cerrado. A su vez, venir a presencia implica ir llegando desde la ausencia: se cumple como un *Auf-uns-Zukommen*, un *Zukunft*, un ad-venir. La presencia, con su sincrónica cuatridimensionalidad de envío, viene desde la ausencia hacia un punto de sustentación *en* el que se en-carga de sí y se en-cierra como presencia ya no más ad-venida y, por tanto, ausente de su propia presencia. “Tiempo” nombra este juego diferencial e implicante de presencia y ausencia. Mientras “ser” alude a la unidad del envío, “tiempo” alude a la unidad envío-sustracción, por lo cual es un significante irreductible a aquél. Que se da tiempo quiere decir que se da este juego de presencia y ausencia, que se da como unidad en la cual ambas permanecen y circulan en lo presente, en el ser en tanto enviado o destinado. Pero entonces, si darse ser significa enviar, destinar, darse tiempo significa alcanzar. *Se da tiempo* no significa, pues, que el tiempo dé como alguien que permanece ajeno al dar y al que recibe. El tiempo *se* (impersonal neutro) da, y la experiencia de este darse es el alcanzar, o ser-alcanzado-por. Si la experiencia de ser se resume en el envío, la experiencia de tiempo se resume en el dar-alcance. El tiempo alcanza o no, pero su juego de alguna manera nos da alcance. Y si visto desde el *se*, el tiempo se da, visto desde el ente “el tiempo temporaliza. Temporalizar, dar tiempo, significa madurar, dejar brotar. Lo temporalizado es lo brotante-brotado”³³.

Ser: envío; tiempo: alcance. Ser: apertura, diseño de presencia; tiempo: delimitación, configuración de presencia. El tiempo se delimita como áreas de juego (*Zeit-Spiel-Räume*) de presencia y ausencia en sus diversos modos: venida ya consumada (*Gewesenheit*), venir cumpliéndose (*Gegenwart*), llegada o arribo (*Ankunft*)³⁴. Con una formulación más atrevida Heidegger quiere pensar la estricta configuración temporal de estos “modos”: *die Gewesenheit* alude —como en la fórmula anterior— a lo sido, presencia ya cumplida que habitualmente se llama pasado: *die Anwesenheit* significa la presencia en su estar llegando o venir cumpliéndose en el aunarse que se en-carga de sí, a lo cual se llama pre-s-ente; *die Gegen-Wart* es lo-que-nos-espera, dado de-

³¹ *SD*, 12.

³² *SD*, 13.

³³ *US*, 213.

³⁴ *SD*, 15.

lante de nuestra apertura, a la que adelanta; habitualmente se llama *Zukunft*, advenir, futuro³⁵. Esta formulación, de 1957-1958, que Heidegger abandona en *Zeit und Sein* (1962), es penetrante en grado superlativo. Al traer al lenguaje la esencia del futuro, pone al pensar en inusitado acercamiento al tiempo. Pero esto tal vez significó sólo un corrimiento de la dificultad del pensar para mantenerse *en* el tiempo (corrimiento del presente al futuro), y ello puso al pensador sobre la pista del alcanzar, es decir, del correrse que es esencial al tiempo mismo. Y de esa manera Heidegger acoge la necesidad de insistir en que por tiempo no se entiende la suma de las tres dimensiones ni una de ellas en particular. (Dimensión: el alcanzar pasando a-través-de, el alcanzar que ilumina³⁶). El tiempo permanece como unidad de juego de presencia y ausencia en esas tres dimensiones. Ellas son, pues, *gleichzeitig*, igualmente temporales, con-temporáneas; el tiempo las temporaliza, se da en ellas y de ese modo las reúne. El tiempo se da: alcanza abriendo juegos de presencia y ausencia, espacios de entificación. “Tiempo” piensa, por tanto, la unidad móvil, auto-trasladante, de lo que en forma simplificada se llama pasado, presente y futuro. La unidad pertenece al alcanzar, núcleo del en-caminamiento interno del envío. El tiempo mismo, que no se mueve³⁷, se cumple como juego de pasaje (*Zuspiel*) de las tres dimensiones, como el alcanzar primario de los tres modos de alcanzar. El tiempo se caracteriza por su cuatridimensionalidad³⁸ y queda “definido” de la siguiente manera (entendiendo “definir” como demarcar presencia mediante la cópula “es”): 1) El tiempo propiamente dicho, el ámbito (*Bereich*) de su triple alcanzar (*Reichen*) determinado mediante la cercanía que acerca, es la localidad pre-espacial por cuyo único intermedio se da un posible dónde³⁹. 2) El tiempo propiamente dicho es la cercanía unificante de presencia desde el presente (*Gegenwart*), lo sido (*Gewesenheit*) y el advenir (*Zukunft*), cercanía que unifica el triple alcanzar iluminante⁴⁰. 3) El tiempo propiamente dicho [es] el cuádruple alcanzar de lo abierto⁴¹.

Mientras el ser se envía, el tiempo alcanza, da alcance. Se da alcanzando un juego de presencia y ausencia, y así diseña un área pre-espacial. La estructura “interna” del tiempo (él no está fuera

³⁵ *US*, 213.

³⁶ *SD*, 15.

³⁷ *US*, 213.

³⁸ *SD*, 16.

³⁹ *SD*, 16.

⁴⁰ *SD*, 17.

⁴¹ *SD*, 18.

de ella) es cuatridimensional. Se está ahora en condiciones de pensar la *y*, confinada a la función del *neutrale tantum*. Con ello Heidegger buscó evitar a toda costa la reducción de ser a tiempo, que parecía ser el resultado *metafísico* de la primera etapa de su pensamiento. Cabe preguntarse, sin embargo, si tal propósito no condujo, y aún, conduce, a luchar contra molinos de viento. En efecto, la “reducción” de ser a tiempo —para decirlo de manera provisional e insuficiente— parece resultar de la destrucción de la historia de la ontología y concentrar “las experiencias originarias en las que se obtuvieron las primeras determinaciones de ser, determinaciones conductoras a partir de entonces”⁴². En etapas posteriores, empero, Heidegger previene contra lo que a su juicio sería un apresuramiento fatal que arrojaría el cuidadoso trabajo de aclaración de la experiencia a un abismo de confusión donde se desvirtuaría la misma experiencia de tiempo (que no se identifica con toda la amplitud de la experiencia de existir): el tiempo es *Gabe*, don. “El tiempo sigue siendo el don de un se-da, cuyo dar custodia el ámbito en el cual se alcanza presencia”⁴³. Y si el tiempo se da, no puede ser él quien dé ser. Sin embargo, esta aclaración no basta para alejar la sospecha de que ser y tiempo no pueden quedar en este plano de tanteos preliminares, especialmente porque se espera que, centrado sobre ellos, el pensar logre una efectiva liberación de la aporía metafísica tiempo-eternidad, aporía que “ser y tiempo” reproduciría si permaneciera en el plano que Heidegger quiere.

Se impone, pues, considerar con más detenimiento la constitución de la experiencia heideggeriana de tiempo. Uno de los pasajes más profundos que el pensador haya escrito sobre ella dice lo siguiente: “Pero el tiempo verdadero es llegada de lo sido (*Ankunft des Gewesenen*). Este no es lo pasado sino la reunión de lo presentificante (*Versammlung des Wesenden*) que precede a todo arribo, en tanto como tal reunión se retroculca (*zurückbirgt*) en lo que en cada caso es para ella lo anterior. Al final y a su consumación le corresponde la ‘oscura paciencia’”⁴⁴. Se habla aquí de la llegada de lo ad-presentificado, de lo presente —ya presentado— presentándose. El tiempo mantiene, pues, la novedad del surgir en la imperturbabilidad del ente; se da como el experienciarse del total “es” del ente *qua* ente. Ahora bien: este pro-venir sigue siendo un ad-venir⁴⁵, que exige se lo com-

⁴² SZ, 22.

⁴³ SD, 18.

⁴⁴ US, 57; “oscura paciencia” alude a la “*dunkle Geduld des Endes*” en el poema *Jahr* de Trakl.

⁴⁵ US, 96.

prenda a partir de la experiencia de la cercanía (*Nähe*), no del carácter de parámetro⁴⁶, al cual es imposible reducir tiempo y espacio⁴⁷. El tiempo temporaliza (*zeitigt*), es decir, madura, deja brotar. El tiempo alcanza madurez (al ente), plenitud de presencia (a lo que madura). El tiempo de la cosa es su madurez. Pero en este caso lo dado y el darse son uno. No se puede separar el tiempo de la madurez que ha conferido. El “corazón” del ser del ente aparece, pues, configurado por los caracteres de la experiencia de tiempo. Pero Heidegger no reduce ser a tiempo; éste es don, regalo, “presente”; no es lo que da. Es la madurez de lo madurado, lo dado como madurez. El discurso parece reinstalarse en la metafísica, pues recae en la distinción entre lo que da y el dar; que no puede regir para el tiempo: éste da dándose, “cosa” descubierta por el mismo Heidegger.

Para establecer los alcances de la separación heideggeriana de ser y tiempo y dilucidar la función de la “y”, es menester aclarar desde dónde se constituye esta experiencia de tiempo y en virtud de qué claves se configura su discurso. Lo que Heidegger dice del tiempo se basa en lo que éste “hace”, en su “acción” inconfundible. Ello significa que no se puede reconocer al tiempo a no ser por esa acción, y que la hay y es irreductible. ¿En qué consiste? Se impone describirla para no caer en un círculo vicioso. La experiencia heideggeriana se concentra en el verbo “zeitigen”. Para llegar a ese centro cabe delinear primero la periferia de la cual se parte. Todo el mundo comprende qué quiere decir “tiempo”. Se parte de la sucesión de los ahora, del trazado de líneas referenciales que los comunican. La comprensión habitual no pasa de eso. Basta, sin embargo, demorarse en la superficie del ahora para sentir los primeros embates de lo que llamamos “acción del tiempo”. Cuando una cosa se desgasta, una fruta madura, un hombre adquiere conocimiento de la vida, sentimos esa acción. Puede sostenerse que ella se reduce a un juego de factores químicos, climáticos, económicos. Pero ¿por qué pueden actuar los factores que deterioran, ennoblecen, edifican? Esta pregunta empieza a abrir la experiencia de la acción del tiempo, que no se agota en deteriorar, dar plenitud, conocimiento, etc. Visto como pura experiencia —plano “trascendental”—, el tiempo se muestra como llegar a sazón, arribar, cumplirse; “es” vigencia de la posibilidad en su irse realizando. Aquí se concentra la descripción heideggeriana de la acción del tiempo, que se dice en el verbo “zeitigen”: madurar, dejar brotar, tanto lo que crece como

⁴⁶ Cf. US, 209 ss.

⁴⁷ US, 212-213.

lo que decrece. Tiempo es darse el área para el cumplimiento del ser del ente. El tiempo da; permite que lo que es sea y se cumpla. Este es el delicado punto en el cual el pensamiento de Heidegger entra en conflicto consigo mismo. El tiempo da o es dado. En el primer caso se corre el peligro de hipostasiarlo; en el segundo, de convertirlo en “algo” (no se sabe de qué naturaleza), dado por algún fundamento desconocido, por el *se*, que también corre peligro de verse hipostasiado. Pero, en rigor, el tiempo no da ni es dado; más bien, *se da* y así consume las características fenomenológicas del dar, lo cual se confirma por lo que Heidegger muestra: el darse del tiempo es el alcanzar iluminante del ámbito cuatridimensional⁴⁸, donde el presente se define por la custodia (*Verwahrung*), lo sido por el rehusarse (*Verweigerung*), el advenir por el retenerse (*Vorenthalt*)⁴⁹ y su con-temporaneidad (*Gleich-Zeitigkeit*), que no es un ser-a-la-vez (*Zugleichsein*)⁵⁰, por el juego de pasaje⁵¹.

Se esboza así la estructura cuatridimensional del alcanzar, de la cual queda excluido un presunto alcanzador externo a ella. A su vez, también queda fuera lo alcanzado (los entes), cuyos modos de recibir el don son distintos, diferencia que constituye la diferencia de ser. El alcanzar no tiene sentido sin el rehusarse y el retenerse, que forman la sustracción (*Entzug*) ínsita en la presencia. La unidad del enviar, el que envía y lo enviado se marca más respecto del ser: es unidad propia del envío (*Geschick*), en la que los dos primeros planos se sustraen tras el tercero. Cabe preguntarse si hay correspondencia entre las estructuras del alcanzar y el enviar. Sólo se muestra una correspondencia parcial, que pone de relieve la mayor pobreza de *ser*, pues se ve que no da cuenta del juego presencia-ausencia que hay en lo ausente. La cuatridimensionalidad del ser (no la del *Geviert* —cuarteto de las comarcas—, inherente ésta al *Ereignis*⁵²) es diferenciación de condiciones de presencia, de las cuales las no presentes en el ente sólo pueden concebirse mediante el juego de pasaje de las dimensiones temporales. “Ser” es, en verdad, una idea inestructurada, una informidad, una palabra provisional⁵³. “Tiempo”, a pesar de la primera impresión, manifiesta su

⁴⁸ SD, 17.

⁴⁹ SD, 16.

⁵⁰ SD, 14.

⁵¹ SD, 16.

⁵² “*Ereignis (ist) Ereignen das Ge-Viert*” (Nota de Heidegger al texto de D. Sinn, *Heideggers Spätphilosophia*, en *Philosophische Rundschau*, 14, 2/3, p. 153).

⁵³ VA, 229.

férrea estructura a través de la experiencia del *zeitigen*. Y ésta es la estructura más diferenciada y rica, que absorbe y fundamenta todos los juegos de presentación que caben en el informe espacio de “ser”.

Para evitar la “reducción” de ser a tiempo, Heidegger concentra la unidad del juego que los unifica en la idea de *Ereignis*⁵⁴, al que es inherente su propia sustracción, su *Enteignis* (desvento): “En tanto el envío del ser se basa en el alcanzar del tiempo y éste con aquél se basan en el evento, se manifiesta en el evenir lo peculiar: que sustrae su peculiaridad a la desocultación ilimitada. Pensado desde el evenir, esto significa: se desviene de sí mismo en el sentido señalado. Al evento como tal le pertenece el desvento. Mediante éste el evento no se agota sino que conserva su propiedad”⁵⁵.

Ahora se está en condiciones de dar una respuesta (auto-) crítica a la pregunta ¿por qué ser y tiempo? ¿Por qué no ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber?⁵⁶. Porque desde *Sein und Zeit* “ser” determina su sentido a partir del horizonte del tiempo, de modo que Heidegger llega a afirmar, en la *Introducción* a *¿Qué es metafísica?* (1949), esto es, antes que la experiencia del *zeitigen* lo llevase a la idea de *Ereignis* (hacia 1957-1959), que “‘ser’ no es, en *Ser y tiempo* algo distinto de ‘tiempo’”⁵⁷. Pero vista desde el *Ereignis* la fórmula no puede mantenerse como dualidad metafísica. En verdad, dicha fórmula ha ido sufriendo metamorfosis operativas. De los análisis antes presentados resulta que la “y” pierde el carácter de *neutrale tantum*. Se ha consumado un efectivo trasvasamiento estructural que la “y” trae a presencia: la diferencia mínima (ser-ente), que se dice en “ser”, se trasvasa al juego profundo que la hace posible, y esto no quiere decir que “presencia” reduzca su significado al del ahora. Tal reducción es imposible apenas desaparece la dicotomía ser-tiempo, lo cual ocurre cuando la esencia de éste se yergue de manera incompatible con los horizontes metafísicos. Para la ciencia del *ens* el ser se determina como sustancia y el tiempo como accidente; “ser” dice la plenitud de la permanencia; “tiempo”, la condición y el estado del corromperse, de lo móvil y pasajero. “Ser y tiempo” muestra, en tanto fórmula metafísica, lo eterno e inmutable, por un lado, y lo corruptible y mudable, por otro. “Ser y tiempo” es la síntesis del programa metafísico. Pero si se observa bien la fórmula, enseguida se capta su

⁵⁴ Cf. SD, 20.

⁵⁵ SD, 23.

⁵⁶ Cf. W, 204-205.

⁵⁷ W, 205. Cf. *supra*, n. 27.

desequilibrio. No se trata, en primer lugar, del evidente desequilibrio en cuanto a carga semántica: “ser” condensa todo lo positivo; “tiempo”, lo negativo. Se trata, más bien, del desequilibrio estructural que habla de la anomalía básica del pensar metafísico. En efecto, según la fórmula, ser = lo eterno (e inmutable); tiempo = lo temporal —pues éste es el correlato estricto de lo eterno— (y mudable, que asume sin dificultad el significado de lo corruptible). Así, pues, mientras “tiempo” se sostiene por sí mismo, “ser” se apoya en “eterno”. El problema del concepto metafísico se traslada, pues, a la relación tiempo-eternidad, donde para conservar la posibilidad de la metafísica es necesario que “eternidad” mantenga la carga semántica determinante. Sin embargo, desde Kant empezó a pugnar, en un nivel “subliminal”, la reivindicación del tiempo no sólo como condición del pasar, del no-ser, sino como condición —o fundamento— del advenir, el triunfar, el ser. Esto significa pensar el tiempo como ser y anular la posibilidad de cualquier área de significado metafísico riguroso y decisivo para el concepto “eternidad”, que va quedando relegado cada vez más a funciones traslaticias y metafóricas. El sentido de este desplazamiento es aún oscuro, pero no hay duda de que desaparece la abstracción “ser”. “Y” alude a este traspaso que, según se ve, no puede entenderse como reducción de ser a tiempo, lo cual sólo sería posible invirtiendo el desequilibrio de carga semántica, y no el desequilibrio estructural primario, como es el caso. Ser no se reduce a tiempo porque no le ha quedado posibilidad de significar una presencia X sustraída a éste. El tiempo no usurpa el “lugar” del ser porque abarca toda la amplitud del *Geschick* en la riqueza de *Ver-hältnisse* que la hace posible. La estructura de la experiencia de tiempo tiene en sí como caso límite la estructura de la experiencia de ser. Por otra parte, la estructura del *Ereignis* no trasciende a la del tiempo. En cuanto aunamiento de enviar y alcanzar, es modo prefísico y pre-metafísico de pensar la movilidad: en-caminamiento interno del envío. “*Ereignis*” piensa, pues, la positividad del tiempo. En este punto las fórmulas heideggerianas se revelan como pasos provisionales de una exploración que pugna frenéticamente por permanecer aferrada a la experiencia.

Los resultados de este análisis pueden resumirse como sigue: la dicotomía ser-tiempo es, en sí misma, insostenible. Resabio de horizontes metafísicos, pierde todo sentido una vez que “ser” ya no es pensado desde el horizonte del ente. “Ser” caduca como concepto y sólo queda desplegado en la función de la cópula, que cabe repensar a partir de los nuevos horizontes conquistados, los cuales se determinan desde la idea de que “tiempo” piensa la

estructura dinámica de la presencia, es decir, del ser mismo. Esto no significa —la insistencia se justifica porque está en juego una delicada transformación del comprender— reducir ser a tiempo. Tal posibilidad, seguramente insostenible, se daría si “ser” no hubiese caducado como concepto y “tiempo” siguiese determinándose desde la serie unilineal de los ahora que se cancelan unos a otros. En cuanto concepto —es decir, en cuanto reunión de la experiencia— esta determinación del tiempo se extingue definitivamente; sólo dibuja un nivel referencial primario: la costra solidificada de la experiencia. Pero, a diferencia de “ser”, “tiempo” no acaba en cuanto concepto porque se mantiene como experiencia intraestructurada y diferenciada, como estructura en-caminada. Y así, si ser no se reduce a tiempo porque no se da ser fuera del tiempo, éste se afirma como irreductible y, por tanto, *Er-Ent-Eignis* no es la fórmula de un dador-constructor-creador de tiempo, al cual él deba reducirse, al menos por su origen, sino que es la fórmula de la complejidad estructural-experiencial del tiempo mismo. Indica el núcleo más inaferrable del esenciamiento. Si evento y desvento son pensados al pie de la letra como el aunarse que da (ser y tiempo) y se sustrae en el darse, quedan presos en las mismas dificultades que la dicotomía que pretenden resolver. *Ereignis* no “es” distinto de tiempo y viceversa; nombra el esenciar que se da en el alcanzar. Por ello puede decirse que darse es determinante del modo como el tiempo esencia (en sentido verbal) y el juego ex-des-vento piensa la estructura “dinámica” de la presentación temporal, el meollo del *reifen*, del *zeitigen*, es decir, el juego de lo que se nombra, ante todo, con el verbo ser, que se agota en su imprescindible función aunante (la cópula).

3. *La palabra da*. Ahora es posible enfrentarse con la afirmación nuclear del pensamiento de Heidegger: *Es, das Wort, gibt Sein und Zeit*. La palabra es *Zeige*: indicio, muestra. Pensada en toda la amplitud que dichos signos españoles se resisten a abrir, palabra es *Koto ba*, giro japonés que Heidegger encuentra adecuado a su propia experiencia del lenguaje. *Koto ba*: Pétalos procedentes del evento del aclarador mensaje de la gracia proferente⁵⁸. Por otra parte, *Es* piensa *Er-Ent-Eignis*: la esencia del tiempo, la íntima esenciación de éste. De tal modo queda dicho que la esencia del lenguaje es el tiempo mismo, que lenguaje no es sino el privilegiado darse del tiempo como triunfante aunamiento iluminador. Desplegar esta idea, que es conclusión de los análisis anteriores, no es sólo limitarse a cumplir una

⁵⁸ US, 144.

función didáctica. Significa poner en camino (*be-wëgen*) una experiencia todavía desgarrada.

Heidegger dice que la palabra da ser; por otra parte, pone a la palabra en la misma situación de no-entidad que el “es”⁵⁹. Esta “propiedad” de la palabra queda sumida en la confusión si no se la sitúa en los horizontes que se han abierto: “ser” ha caducado como concepto y “palabra” ha perdido toda posibilidad de ser entendida como signo. La palabra da (a saber: ser —presencia— y tiempo). El ser de la palabra es el dar; ella no “es” otra cosa. Si se dijera que la palabra *es* ser y tiempo, entonces podría hablarse de un “idealismo de la idiomática”. Pero la palabra da; en cuanto *Sage*, adjudica lo libre de la presencia; da presencia a eso que llamamos ser. ¿Y qué es lo que se da para que haya algo tal como ente, para que “ser” signifique imperar en y como ente? Lo que recubre la provisional palabra “ser” necesita presencia⁶⁰. Ahora bien: la presencia es alcanzada, es momento estructural del tiempo. Lo que da, se da y es dado (*Er-aignis*) es tiempo. “*Das Wort gibt Zeit*” significa que en la palabra se oye el río del silencio (*Strom der Stille*), el advenir o pre-esenciarse, manera como el tiempo se experimenta. Y el tiempo viene a presencia como quieto indicio. El río no se mueve; permanece quieto, silencioso: “El tiempo mismo, en el todo de su esencia, no se mueve, reposa sereno (*still*)”⁶¹.

La palabra da tiempo. Este dar es explorado a través de la idea de cercanía (*Nähe*), que ilumina la experiencia del presentarse tiempo y lenguaje como lo digno de ser pensado. Es una presencia que se articula básicamente en tres regiones: el ente que sale al encuentro del *Dasein* (*Vorhandensein*), el útil (*Zuhandensein*) y el *Dasein* mismo. El dar se despliega de manera distinta en cada caso. Respecto del ente encontrado, condensa el tiempo a modo de un erguirse el estar-presente. Aquí presencia es *fysis*; la palabra la condensa para que impere⁶². Respecto del útil, la palabra abre el ámbito referencial de su vigencia. La vigencia es *dynamis*, y la palabra indica y sostiene sus ámbitos⁶³. Respecto del *Dasein*, la palabra le da su ex-posición⁶⁴, su *ekstasis*⁶⁵. Este es el tiempo en su dación más pura, en su presente más decantado: *Lichtung, clairière*, ámbito iluminado, éxtasis en

⁵⁹ *US*, 193.

⁶⁰ Cf. *US*, 260 n.

⁶¹ *US*, 213.

⁶² Cf. *W*, 369 ss.; *SG*, 187.

⁶³ Cf. *W*, 350-351.

⁶⁴ Cf. *W*, 84.

⁶⁵ Cf. *SZ*, 329.

el cual surge la cosa, en el cual la *fysis* llega a ser, se cumple como tal, y en el cual el útil actúa, se cumple como *dynamis*. En este punto se anudan las tres etapas del pensar de Heidegger: sólo hay lenguaje para los mortales⁶⁶, que lo son por recibir en custodia el don del tiempo. *Sage*, tiempo y existencia se corresponden estrechamente; imposible separarlos. Lenguaje hay para el ente en el cual se despliega la experiencia del tiempo en cuanto tal, para el ente que es el experienciarse y esenciarse del tiempo. “La *Sage* da el ‘es’ en lo libre iluminado y a la vez en lo oculto de su pensabilidad”⁶⁷. Hay lenguaje para el ente que oye el río del silencio, es decir, que puede oír lo que mora tras el sonido cuando éste se quiebra: “Se da un ‘es’ donde la palabra se rompe”⁶⁸. No se trata de que la palabra “sea” ser o el ser, palabra. La posibilidad de tales identificaciones ha quedado definitivamente atrás. El aunamiento que ex-viene a presentarse requiere de la palabra que se rompe como sonido y lanza su *Sage*, que resuena silenciosa como *Zuspruch*, como presentación que afluye graciosamente⁶⁹. Cuando la ruptura del signo es total —cuando es poética— lo que aflora es silencio pleno; se oye el origen de la palabra, el darse primordial. He aquí la forma como la palabra dice tiempo: rompiéndose como signo y haciendo así subir el fondo de lo que se dice. Esto *que se dice* “es” el tiempo, su esenciar viniendo a presentarse sustrayéndose. No tiene sentido preguntar por lo que da tiempo. El mismo se da. Y da mostrando en el desgarrón (*Riss*) de la palabra que, desde el punto de vista del sonoro hablar humano, es respuesta, *Ant-Wort*⁷⁰. “En el aunamiento que hace uso, el evento hace llegar la *Sage* al ámbito del hablar. El camino hacia el lenguaje pertenece a la *Sage* determinada desde el evento”⁷¹. El lenguaje va abriendo camino, va encaminando (*Be-wëgen*): el evento es el encaminamiento de la *Sage* hacia el lenguaje⁷². Este es el camino hacia *el tiempo con nosotros*. No es tanto que nosotros caminemos en el tiempo (visión ya dejada atrás), cuanto que el tiempo camina en nosotros. En la palabra, en la *Sage*, el tiempo viene a la plenitud de su dación. “El evento es diciendo. Conforme a eso, el lenguaje habla según el modo en el cual el evento se desentraña o se sustrae”⁷³.

⁶⁶ Cf. *US*, 259-260.

⁶⁷ *US*, 215.

⁶⁸ *US*, 216.

⁶⁹ Cf. 181.

⁷⁰ *US*, 260; cf. *SD*, 20-21.

⁷¹ *US*, 260.

⁷² *US*, 261.

⁷³ *US*, 262-263.

Se llega así a la formulación más radical de la *Kehre*: “*Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*”⁷⁴. La esencia (entendida como venir a presencia) del lenguaje: el lenguaje de la esencia, es decir, del evento, del tiempo en su nuclear positividad otorgante. Así concebida, la *Kehre* ha sub-vertido todo. Pero esto no significa poner de revés y confundir sino mostrar que lenguaje y tiempo se trasvasan en el punto en el cual el lenguaje es más pleno y parece tocar límites que lo destruyen; significa también mostrar que tiempo se hace presencia allí donde parece quedar negado por completo. Las indicaciones de esta mismidad originaria de tiempo y lenguaje van desde la experiencia de la rotura de la palabra, de su rehusarse que retiene⁷⁵, hasta la experiencia del río de silencio, que caracteriza tanto al lenguaje como al tiempo. En el fondo silencioso del lenguaje, en la región de lo que verdaderamente habla, se oye el río de silencio, río que no se mueve y en-camina toda presencia. Sin lenguaje no hay experiencia de tiempo; sin ésta no se da lenguaje. Pero eso significa que en el origen siempre retomado y retomable en tanto digno de pensarse, lenguaje y tiempo crecen aunándose de manera insospechada para los modos habituales de filosofar.

Hemos intentado repensar a Heidegger con fidelidad a su despliegue experiencial, lo que ha obligado a abandonar puntos de apoyo que él tuvo que forjarse para su particular subida. Las consecuencias son dos: por un lado se abre finalmente la posibilidad de buscar el tiempo del lenguaje, sin confundirlo con vicisitudes historiográficas o con duraciones gramaticales. En particular, las dinámicas de ausencia y presencia en la obra de arte van dejando de ser una quimera. Por otro lado —el más significativo—, se abre la posibilidad de en-caminarse hacia las configuraciones internas del tiempo salvando las dificultades hegelianas, en las cuales Heidegger parece recaer con la dicotomía ser-tiempo. El camino por donde el tiempo viene a decirse es insondable y silencioso. Pero ya está abierto. Heidegger ha hecho posible la apertura. En ese sentido su pensar es inmune a toda crítica. Porque pensar no es mero construir tramas de concatenación formal. En casos como el de Heidegger es la odisea de un venir a decirse. La única crítica que concierne a este caminar es aquella que lo pone en los confines del propio diseño de la ruta.

⁷⁴ *US*, 200; cf. 206.

⁷⁵ Cf. *US*, 194, 186.

En este estudio se citan las siguientes obras de Heidegger:

SZ: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1963.

US: *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen, 1965.

SD: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969. (Casi todas las citas remiten al trabajo nuclear de este volumen: la conferencia *Zeit und Sein*).

SG: *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen, 1971.

VA: *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1959.

W: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967.