

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

HEIDEGGER Y EL EXCESO:  
EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN EREIGNIS

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de  
Posgrado en Filosofía para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía

ROBIN HAZEL FALLAS

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2023

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas involucradas alrededor del planeamiento de este proyecto de investigación, como es el caso del Dr. Mario Solís Umaña. Sin sus observaciones, consejos y correcciones iniciar esta investigación no sería posible. De igual manera, agradezco a Yendry Moya Sandoval, sin su disposición y amabilidad, ningún trámite administrativo que acompaña a este trabajo hubiese marchado. Así mismo, agradezco a mi Comité. Al excelente director, el Dr. Germán, quien desde Colombia sacó el tiempo para dialogar, corregir y pensar conmigo este trabajo. También agradezco a mi maestro y amigo, el Dr. Fallas, para quien, pese a ser lejano el trabajo de Heidegger, estuvo con esmero y paciencia leyendo esta tesis. Él es responsable del corazón parmenídeo de la misma y a él debo mi pasión por el pensamiento griego. De igual manera, agradezco a la Dra. Elsa por sumarse como lectora.

Quiero agradecer especialmente a David Durán Guillén, quien, pese a no estar inscrito oficialmente como lector, estuvo de cerca en la construcción de la tesis. Sin sus agudas correcciones, observaciones, preguntas, recomendaciones bibliográficas y reuniones en Zoom, la tesis no hubiese tomado los vuelcos y caminos que surcó. En esta mención especial no puedo olvidar a Lore Hazel Fallas, quien me ha apoyado en todos mis días de bloqueo, en las correcciones filológicas de la tesis, en la preparación de la defensa, sin elle no tendría el sostén emocional para escribir esto. No menos importante es agradecer a mis amistades, así como camaradas de clase, el apoyo y cercanía, entre ellos: Marce, Yuli, Alejandra, Melissa, Guille, Gio, Jaime, Orlando, Lyon y todas las personas que por falta de espacio no menciono, pero recuerdo. Finalmente, quiero agradecer a quienes pensaron antes de mí este problema filosófico y son parte del movimiento histórico del pensar, sin su legado no podría realizar esta investigación. Además, quiero agradecer de antemano a quienes leerán esta tesis, espero que encuentren alguna idea provocadora en ella.

“Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía”.



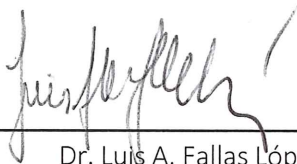
---

Dra. Rocío Zamora Sauma  
Representante de la Decana del Sistema de Estudios de Posgrado



---

Dr. Germán Vélez López  
Director de Tesis



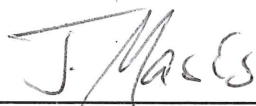
---

Dr. Luis A. Fallas López  
Asesor



---

Dra. Elsa Siu Lanzas  
Asesora



---

Dr. Jethro Masis Delgado  
Director del Programa de Posgrado en Filosofía



---

Robin Hazel Fallas  
Persona candidata

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	ii
HOJA DE APROBACIÓN.....	iii
ÍNDICE .....	iv
RESUMEN .....	vi
ABSTRACT.....	vii
LISTA DE ABREVIATURAS.....	viii
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I .....	8
EREIGNIS .....	8
1.1.    Ereignis en la obra de Heidegger:.....	9
1.2.    Configuración del Ereignis:.....	19
1.3.    Los ensambles [Fügungen] o fugas [Fugen] del Ereignis:.....	23
1.3.1.    La resonancia [Der Anklang]:.....	25
1.3.2.    El pase [Das Zuspiel]:.....	26
1.3.3.    El salto [Der Sprung]:.....	26
1.3.4.    La fundación [Die Gründung]:.....	27
1.3.5.    Los futuros [Die Zu-Künftigen]:.....	27
1.3.6.    El último dios [Der Letzte Gott]:.....	28
1.4.    Conclusiones: .....	28
CAPÍTULO II .....	30
LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA.....	30
2.1.    La diferencia ontológica en Heidegger: .....	31
2.2.    Críticas a la diferencia ontológica:.....	44
2.2.1.    El método fenomenológico heideggeriano: .....	44
2.2.2.    Derrida y la metafísica de la presencia en Heidegger:.....	47
2.2.3.    Heidegger, transcendencia y transcendentalismo:.....	49
2.3.    Conclusiones: .....	53
CAPÍTULO III .....	55
EXCESO.....	55
3.1.    La diferencia ontológica y el lenguaje: .....	56
3.1.1.    La expresión del ser:.....	56

3.1.2. El lenguaje como exceso:.....	69
3.2. El exceso según Heidegger: .....	74
3.3. La mismidad de la diferencia ontológica: .....	80
3.4. Conclusiones .....	84
CONCLUSIONES.....	85
BIBLIOGRAFÍA.....	87

## RESUMEN

Desde *Sein und Zeit*, Heidegger expone una distinción clave para entender su pensamiento: lo óntico, atinente a lo ente, de cara a lo ontológico, atinente al ser. Según dicho binomio lo óntico se fundamenta en lo ontológico. Empero, la mirada inmediata y regular se pierde en el ente sin percatarse que todo el horizonte de su comprensión se funda en el ser. Ahora bien, el problema de esta distinción es que enuncia dos planos separados: uno desoculto [óntico] y otro oculto [ontológico], que permite la mostración del primero. La interpretación de esta separación cae en varias problemáticas: la fundamentación, la transcendencia y la metafísica de la presencia, entre otras. Para indagar los alcances y limitaciones de dicha diferencia, esta investigación vuelve su mirada hacia una de las obras tardías de Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Von Ereignis*. Allí el autor relabora la diferencia ontológica de cara a su noción de *evento apropiador* [*Ereignis*] y pese a que es problemática, mantiene la distinción. Este acercamiento pretende problematizar destructivamente la diferencia ontológica, mediante una vuelta al suelo presocrático que atraviesa la obra de Heidegger. Esto con aras de demostrar la mismidad que la constituye, cosa que solo es posible evidenciando el exceso [*Übermaß*] del *Ereignis*.

## ABSTRACT

From *Sein und Zeit*, Heidegger exposes a key distinction to understand his thought: the ontic, pertaining to beings and the ontological, pertaining to being. According to this binomial, the ontic is based on the ontological. However, the immediate and regular gaze is lost in the entity without realizing that the entire horizon of its understanding is based on being. Now, the problem with this distinction is that it states two separate planes: one unconcealed [ontic] and another hidden [ontological], which allows the display of the first. The interpretation of this separation falls into several problems: the foundation, transcendence and metaphysics of presence, *inter alia*. To investigate the scope and limitations of this difference, this research turns its gaze to one of Heidegger's later works, *Beiträge zur Philosophie: Von Ereignis*. There the author reworks the ontological difference towards his notion of appropriating event [*Ereignis*] and although it is problematic, he maintains the distinction. This approach aims to destructively problematize the ontological difference, through a return to the pre-Socratic ground that runs through Heidegger's work. This is in order to demonstrate the sameness that constitutes it, which is only possible by evidencing the excess [*Übermaß*] of the Ereignis.

## LISTA DE ABREVIATURAS

BzP	Beiträge zur Philosophie
DK	Diels-Kranz
DWB	Deutsches Wörterbuch
GA	Gesamtausgabe
HUA	Husserliana
SuZ	Sein und Zeit



## INTRODUCCIÓN

A pocos años de que se cumpla un siglo desde la publicación de *Ser y tiempo* [*Sein und Zeit*], *SuZ*, (1927), esta sigue siendo, sin duda, una de las obras indispensables de la filosofía contemporánea. Debido a esto, dicho libro sigue siendo un punto de ingreso a la obra de Heidegger. Es el cierre del periodo temprano del autor y, con su clausura se inaugura el «giro» o «torna» [*kehre*] de los años treinta. Un viraje que continuó en sus años póstumos. Solo comprendiendo la empresa, que se desprende del conocidísimo libro, es posible ingresar en uno de sus legados posteriores. Dentro de estos, el que se considera aquí, es quizá su segunda gran obra. No es otra que los llamados *Aportes a la filosofía* [*Beiträge zur Philosophie: Von Ereignis*], *BzP*, (1936-1938). Un texto que suele intimidar de entrada, debido al estilo fragmentario y misterioso que lo envuelve. Además, hay que agregar que el Heidegger de *SuZ* es a penas reconocible.

Volviendo a la obra de 1927, es *grosso modo* una sacudida a la tradición, entendida esta en el amplio sentido histórico, no solamente filosófico. Abre el tratamiento de la pregunta por el ser [*Sein*]. Aquel, según Heidegger, ha sido sedimentado en la comprensión cotidiana. Es decir, se tiene como lo más evidente y, por lo tanto, ignorado. Se sigue de lo anterior, que al espetar cualquier cosa referente a los entes ya se presupone el ser. Sin embargo, al preguntar por el ser mismo se obtienen respuestas equívocas, más bien, según el legado filosófico, se le concibe como un ente o, en su defecto, lo más universal y, por consiguiente, indefinible. A raíz de lo anterior, la motivación fundamental del filósofo alemán no fue otra que plantear la interrogante por el ser. Para hacerlo no quedó más remedio: se ha de interrogar, no al humano o al animal racional, sino al *Dasein*. Ese es el famoso término que carece de una traducción exacta, pero puede ser tentativamente entendido como el modo de ser de la existencia o la vida humana. Etimológicamente se descompone como el *Da-Sean*, el «Ahí» [*Da*] del ser [*Sein*] o «ser-ahí», «siendo-ahí». Este, al igual que el ser, está

encubierto por presupuestos y oscuridad. Esto se debe a que su modo de ser, inmediato y regular, es impropio o inauténtico.

Ese camino lo llevó a proponer la analítica existencial del *Dasein*. En otras palabras, la pretensión del suelo fundamental para toda posible ontología. Es decir, el mirar directamente al ser del *Dasein*. Es ese dirigir la mirada al ente que puede preguntar por el ser, eso sí, mediante un análisis formal, sin imponer contenidos de antemano. Esto último asegurado por la premisa de su método, el fenomenológico: «¡volver a las cosas mismas!» En aras de clarificar lo anterior, cabe notar que, en su confrontación con la tradición, Heidegger termina apropiándose, innovadoramente, de muchos de los vocablos del legado filosófico, principalmente aristotélicos. Aporta, además, una gran variedad de neologismos. Por lo que, se debe apuntar que el término «ontológico» será comprendido en el libro como todo estudio atinente al ser, mientras que lo denominado *óntico* es relativo o propio del ente. Se trata de la *diferencia ontológica*, la cual atravesaría por completo la analítica del *Dasein*.

Después de este preámbulo, necesario para ingresar en la segunda obra de Heidegger, *BzP*, es preciso puntualizar dos cosas respecto a la misma: primero, en ese segundo intento, se plantea nuevamente las preguntas de *SuZ*, pero con una variación importante, ya no se pregunta por el «sentido del ser en general», sino más bien, por la «verdad del ser»; segundo, el interrogado es el ser mismo, pero con un cambio del vocablo *Sein* por *Seyn*. Esto está inscrito en el término *Dasein* y hace alusión a la existencia humana, mientras que en este caso la pregunta es por el ser a secas. Así mismo, el vocablo *Seyn* es un arcaísmo alemán que potencia la dimensión verbal en la comprensión del término. Ahora bien, lo verdaderamente relevante es que en la obra se mantiene la diferencia ontológica.

Este trabajo es un intento de aportar otra visión de la gran labor que ha sido legada por Heidegger. Para ello se inscribe desde un punto de vista particular dentro de dicho legado, es decir, desde la problemática de la diferencia ontológica. Esta ha recibido distintas críticas, p. e.: como el sostén de la metafísica de la presencia, el fundamentalismo, una posible vuelta a la transcendencia e inclusive, un giro teológico.

Empero la novedad será apelar a una mirada que logre explicar cómo la escisión de ser y ente se dispara desde una diferenciación paradójica, una que entraña en su diferenciar la mismidad. Una paradoja inserta en el modo de ser del lenguaje, pero, a su vez, de la existencia humana. Para ello, como se pretende mostrar, la clave es esclarecer la relación entre la diferencia y el *exceso* [Übermaß] del *Ereignis*.

Este último vocablo, puede colocarse a la par del *Dasein*, respecto a su relevancia en el pensamiento heideggeriano. Es el protagonista del desarrollo de su obra tardía. Es traducido en ocasiones como «acontecimiento apropiador» o «evento apropiador», mas, al igual que otros vocablos del pensador, es preferible mantenerlo en alemán. El fenómeno al que hace referencia no es menos complejo que la traducción del vocablo. No se trata de un ente, por lo que propiamente es nada. Tampoco es un fundamento o un suelo primigenio u originario desde el cual surge lo ente. Más bien, supone una suerte de desgarro que permite un movimiento esencial: el acontecimiento en el que se da el ocultamiento del ser [*Seyn*]. Una ocultación que resulta en la donación de todo lo ente [*Seiende*], y, con ello, se abre la historia de la metafísica como el registro de ese ocultamiento. Un imperio del error, en donde se confunde al ser con el ente. Es decir, la verdad del *Seyn*. Esto es así porque la verdad, comprendida en su sentido griego, se funda en el ocultamiento y el olvido.

Por ello, el problema al que se enfrenta este trabajo, supone el cuestionamiento de la diferencia ontológica desde el suelo al que remite y que subyace a su comprensión. Para eso, debe volver a los planteamientos presocráticos de la noción de verdad, pues es desde allí que Heidegger encuentra el sostén de la diferencia ontológica. Esto apunta a los tres pensadores iniciales en el pensamiento heideggeriano: Anaximandro, Heráclito y Parménides. Sin embargo, la atención recaerá aquí en el último, pues abre una tensión decisiva ente la verdad y la opinión, el ser y el no-ser y, al mismo tiempo, la identidad entre ser y pensar. Es desde Parménides, ningún otro, desde donde se puede observar claramente hacia donde señala el exceso del *Ereignis*. Estas aristas problematizadoras abren, claro está, el

lenguaje y se vuelve hacia la historia del ser. Pero también su relación con la existencia humana. Todo esto, como se mostrará, señala hacia el exceso radical del *Ereignis*.

Ahora bien, estos giros parecen delimitar por sí mismos la metodología, del trabajo. El camino investigativo apela al gesto de la destrucción [*Destruktion*] heideggeriana. Esa necesaria crítica a la historia del pensamiento. Empero, dicho procedimiento no pretende dismantlar o eliminar los cimientos cristalizados de la metafísica, sino volver a ellos en un sentido reconstructivo. Sin embargo, sus alcances son aquí hermenéuticos, especialmente gadamerianos. La idea no es seguir buscando un fundamento o suelo más auténtico en el que se funda la metafísica, sino volver a los campos de sentido en los cuales se inscriben los diálogos de la tradición. Esto implica también un movimiento circular, una vuelta constante hacia el punto de partida. Pues la pregunta por la historia del pensamiento sólo puede ser contestada desde ella misma.

En consecuencia, este trabajo se inscribe en un amplio campo de discusión. Por cuestiones de brevedad será demarcado aquí mediante un estado de la cuestión que permite contextualizar el problema de la diferencia ontológica heideggeriana. El primero de ellos es Derrida (1994), quien da cuenta de la problemática bajo el nombre de «metafísica de la plena presencia» y enmarca su crítica tanto desde una mirada general de la obra heideggeriana ([1967] 1989), como específica respecto de la producción tardía de Heidegger ([1967] 1985). Se comparte con él la idea de que la diferencia ontológica es problemática e igualmente su postura de que, para una deconstrucción de dicha dicotomía, aquí destrucción, no es necesario prescindir de sus conceptos. Sin embargo, si para Derrida el término que permite problematizar la diferencia ontológica es la noción de *différance* (1994, p. 56), en esta investigación sería el *exceso*. Ambas, la diferencia y el exceso, están a lo interno de la obra de Heidegger y son determinantes para comprender su pensamiento.

En esta misma línea autores como Belgrano (2022) también permiten hablar de un problema general en la postulación heideggeriana de la diferencia ontológica. Empero, su crítica no propone una forma específica de abordaje como lo hizo Derrida,

sino que servirá para situar otra formulación del problema. La postura de Belgrano pone en jaque la diferencia ontológica. En el fondo señala un problema de método, pero que este, en contraste con lo que dice el autor, no radica en que Heidegger tenga que «probar empíricamente» lo ontológico o que no argumente «racionalmente», sino que Heidegger no es ajeno a sufrir la destrucción que él mismo propone.

Ahora bien, como contrapunto a esta recepción crítica de la diferencia, se tienen propuestas que más bien demuestran la importancia de la distinción y por esto funcionan para justificar los alcances y relevancia del tema. Ese es el caso de la postura de Marchart (2009), quien rescata en la diferencia ontológica conceptos que suponen indicaciones formales. Es decir, figuras de contingencia propuestas por el mismo Heidegger desde *SuZ*, las cuales se abren para ser resignificadas (2009, p. 18). Sin embargo, nuevamente en la línea crítica, Deleuze ([1968] 2002) encuentra en la diferencia ontológica esos fundamentos que Marchart pretende cuestionar. Heidegger, en última instancia, sigue pensando el ser como una suerte de *ἀρχή*, a modo de fundamento de lo ente. Así, en su diferencia ontológica no llega a pensar la diferencia misma al reducir su gesto a una oposición entre «lo idéntico» y «lo mismo». (Esperón, 2016).

Basso Monteverde podría ayudar a explicar la forma en la que se extiende el tema de la distinción ontológica en las obras heideggerianas, sería con el concepto de *Fugue* o ensamble para hablar de la estructuración del *Ereignis*. Este remite a la fuga musical en donde el tema aparece en la introducción y posteriormente se retoma con distintas voces, lo que no indica que no siga estando allí siendo parte de toda la melodía (2015, p. 350). Consecuentemente, interesan otras propuestas alrededor del *Ereignis*. Entre ellas se sitúan autores como Rubín (2012), para quien la renuncia a lo óntico en *SuZ* evoca un trascendentalismo en el sentido fenomenológico. Ya que en la noción de *Ereignis* parece primar una simultaneidad entre lo espacio-temporal, *Seyn*, *Seiende* y *Dasein*. Por lo que se aleja de todo *a priori* y se acerca a la trascendentalidad de la analítica existencial del *Dasein* en *SuZ*. Se puede argüir a lo anterior que la distinción que se enfatiza en *BzP* es la del «Ser» [*Seyn*] y «ser» [*Sein*], la cual presenta

cuantiosas dificultades para su compaginación con el horizonte comprensivo de *SuZ*, ya que no existe una abolición del paralelismo inherente a las dos nociones (Vallega-Neu, 2015, p. 6).

Charles, Shoenbohm, Vallega-Neu & Vallega (2001) ayudan a comprender la citada diferencia del párrafo anterior como una mejora o precisión respecto a la primera gran diferenciación óptica-ontológica de *SuZ*. Evidencian a partir de esta una base genuina que da pie u origina toda posible diferencia. Otros autores como Emad (2001), Polt (2006) y Xolocotzi (2011) establecen otras perspectivas del problema de la trascendentalidad arriba mencionado. Para el primero la trascendentalidad y horizontalidad de *SuZ* sigue de alguna forma operando en la concepción de los *BzP*, existiendo así una especie de fundición de ambas distinciones como un campo más profundo que supone la verdad del *Sein*. Mientras que el segundo aclara la trascendentalidad desde dos polos distintos y excluyentes. Esto porque el «ser-ahí» que mienta el *Da-sein*, puede entenderse como trascendental a modo kantiano, es decir, como la condición de posibilidad para toda experiencia. El tercer autor afirma que aunada a la aperturidad de los entes está la horizontalidad. Mientras que el movimiento «sobre-pasador» de la existencia y la verdad del *Sein* en relación con la existencia del *Dasein*, al que apunta el *Da*, se dirigen hacia la trascendentalidad. Para Thomson (2004), esa línea de discusión apuesta por un único abandono de la obra tardía. Es decir, la horizontalidad trascendental. Mas, no por esto parece haber un corte tajante entre los planteamientos centrales de las dos obras, sino una reinterpretación más originaria en el *Kehre* o viraje. Para defender este punto afirma que el ensamble del *Ereignis* es justamente la evidencia de la «revolución» filosófica abierta en *SuZ* (2004, p. 66).

Ahora bien, algunos autores que ayudan a mirar el tratamiento de la categoría de exceso en Heidegger son las siguientes: el primer autor indispensable para hacer la consulta, pues sus trabajos son los más recientes sobre el tema, es Polt (2019). Él reconstruye la noción de exceso ya desde *SuZ* y encuentra una profunda relación entre «sentido» y «exceso». Esta permea la obra temprana de Heidegger, siempre apuntada

entre líneas, como una suerte de fondo. El autor también conecta de forma indisociable el problema de la diferencia ontológica con el exceso, tal y como se quiere proceder en este trabajo. Empero, su perspectiva lo vincula con la distinción aristotélica entre esencia y existencia. Sin embargo, su empresa siempre está dirigida hacia el objetivo de conectar la noción de sentido y exceso, estableciendo sentidos de exceso en Heidegger (Polt, 2011, p. 33).

El segundo autor es Sheehan (1979), quien recoge la cercanía entre exceso y *Ereignis*, pero su giro respecto al acercamiento propuesto aquí al problema de la diferencia ontológica, es su abordaje desde tres nociones claves: Acceso, Receso y Exceso [*Access, Recess, Excess*]. El estudioso las conecta con la comprensión de la verdad [*ἀλήθεια*]. Su desocultamiento, ocultamiento y aperturidad, permite hablar respectivamente de acceso, receso y exceso. Baste aquí este breve mapeo para contextualizar, someramente, las discusiones que se juegan alrededor de la diferencia ontológica, uno de los aportes más relevantes del pensamiento heideggeriano.

Finalmente, resta aclarar la estructuración de este escrito de cara a los objetivos que se proponen. En el primer capítulo se pretende reconstruir el *Ereignis* en los *BzP*, para ello se precisará los usos y desusos del vocablo en aras de mapear su comprensión y alcances en el desarrollo del pensamiento heideggeriano. En el segundo capítulo, a partir de lo obtenido en la reconstrucción del *Ereignis*, se pretende acceder destructivamente a la diferencia ontológica, pues solo a partir de ella se puede entender la estructuración del *Ereignis*. Ese análisis destructivo implica repetir el camino que efectúa Heidegger en su señalamiento del olvido del ser, pasando por algunos pensadores modernos, medievales y griegos. En el tercer capítulo se establece en qué sentido el exceso del *Ereignis* es la clave de la destrucción de la diferencia ontológica. Para ello, se debe observar la íntima relación entre ser y ente dentro del lenguaje. Es justamente allí, en el problema del lenguaje que se intentará establecer de qué manera la diferencia ontológica apunta a una mismidad que posibilita el acontecimiento del *Sein* y del *Seiende*.

## CAPÍTULO I EREIGNIS

En este capítulo se pretende reconstruir el *Ereignis* desde la configuración de sus instancias en *Beiträge zur Philosophie (BzP)*. La forma de proceder presupone que su postulación no solo es clave para este proyecto, sino para recorrer el camino del pensar del autor a lo largo de sus diferentes etapas. Como se mostrará en el primer apartado de este capítulo: la orientación, profundidad y protagonismo en el tratamiento del *Ereignis* varían drásticamente después de la *Kehre* de los años 30, empero, la noción está presente desde sus escritos más tempranos. Mediante una revisión de los usos y desusos del *Ereignis* en la obra heideggeriana, se pretende evidenciar la dificultad de petrificar, en una acepción única, el sentido del vocablo; cosa que se hace explícita al intentar traducirlo. Es por esto que en esta investigación se ha decidido emplear exclusivamente el alemán para referirse a los términos fundamentales desarrollados por el autor. Además, ese procedimiento obedece, aquí, como un paso de la lectura destructiva, respecto a lo que el *Ereignis* podría *presuponer*. Es decir, la orientación que el autor asumió en su exploración y lo que tal direccionalidad logra fijar en la comprensión del fenómeno. Para ello se pretende indagar los escritos tempranos, con la finalidad de hallar el germen y ensayos de lo que luego devendrá en *Ereignis*. Ese procedimiento es la antesala del segundo apartado, en el cual se detallará la configuración del *Ereignis* en *BzP*, la cual se pretende comprender como «conflictiva», siguiendo la interpretación de Basso Monteverde. Así como la posibilidad de su comprensión armonizada, evidenciando esa medida excesiva que supone la metodología empleada por Heidegger en *BzP*.



### 1.1. Ereignis en la obra de Heidegger:

Antes de que el *Ereignis* sea comprendido como una de las nociones claves para entender el pensamiento de Heidegger, así como, su comprensión desde la donación del *Sein*, se debe reconstruir el germen del mismo en los escritos tempranos del pensador. Esto supone observar la necesidad de la vinculación entre el vocablo y la idea de *propiedad*. Así mismo, en sus inicios, el término no se desliga de su dimensión histórica. Ya en los textos situados entre 1912 y 1916, el filósofo emplea la noción *Ereignisse*, para referirse a los eventos u acontecimientos históricos, es decir, apela al sentido común del vocablo (GA 1: 129). Sin embargo, paralelamente, la caracterización de este «evento» u «acontecimiento», implicaba, desde entonces, su relación con la propiedad. En esos mismos escritos Heidegger habla del *propriate eventus* para entender el vocablo alemán *Ereignis* (GA 1: 365). El contexto de esta asociación de vocablos es muy sugestivo de cara a lo que conllevará esta noción en la obra posterior del pensador. Ahí desarrolla un análisis de la forma del significado [*Bedeutungsform*], cuyo papel obedece a la caracterización de la personalidad individual significada y nombrada, siempre respecto a su propio *origen*. Esto remite, inevitablemente, a un elemento histórico. Ahora bien, el sobrenombre o apodo [*Beiname*], también logra lo mismo que el significado, pero de una manera distinta. Este lo hace como un evento propio, único [*einmaligen*], particularmente significativo según cada caso individual.

No obstante, ya desde estos primeros apuntes, Heidegger observa con distancia la concepción científica de la historia. Para él, esta asigna a los acontecimientos [*Ereignisse*] un lugar específico en el tiempo. Se fijan históricamente. Es decir, según los criterios científicos, la fijación cronológica es suficiente para que un evento [*Ereignis*] sea histórico (GA 1: 425). Esto, como se verá adelante, desembocará en su comprensión de la temporalidad en *SuZ*, pues en estos escritos se encuentra ya, un planteamiento proto-destructivo, si cabe, del sentido del tiempo. Asimismo, la ciencia histórica no escapa de una cronología que acomoda de forma conveniente los años, comenzando siempre por un evento histórico significativo [*daß sie immer an einem historisch deusamen Ereignis einsetzen* (GA 1: 432)]. Ahora bien, estos pasajes

dan cuenta de elementos que serán indispensables para toda interpretación del *Ereignis* en su desarrollo tardío: la dimensión temporal e histórica y la propiedad. Esos focos temáticos serán recursivos en el resto de las obras de este período, anterior a la publicación de *SuZ*. Es decir, las lecciones tempranas de Friburgo impartidas entre 1919 y 1923, los cuales evidencian su preparación a la luz de dicha obra. Sin embargo, se sumará a este primer acercamiento al *Ereignis* otro elemento que ya estaba gestándose en GA 1 y será crucial para obras como GA 56/57 y GA 58. Este sería el tema de las vivencias y su conexión con el concepto husserliano del «mundo de la vida»<sup>1</sup>.

En las lecciones conocidas por su título en español como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* [*Zur Bestimmung der Philosophie*] (GA 56/57), el interés por aclarar la dimensión histórica, distinta de la visión historiográfica, se verá resaltado en la diferencia que establece el autor entre *Vorgang* y *Ereignis*. Ambas palabras podrían ser traducidas al español como acontecimiento o evento, aunque el primero también puede entenderse como «proceso». Además, queda evidenciado cómo Heidegger logra establecer, de manera contundente, la dimensión propia del *Ereignis* apenas esbozada en GA 1. El pensador se refiere en esas lecciones a la acotación que hace el neokantismo husserliano del primer lexema [*Vorgang*] desde la noción de vivencia dentro del esquema sujeto-objeto. La consecuencia de esta interpretación sería la desmundanización del fenómeno, pues «remitiría a una concepción del correlato fenomenológico en el que algo, un objeto, una quiddidad, pasa –fijándose y representándose– por delante de un sujeto cognoscente» (Rubín,

---

<sup>1</sup> La noción del *Lebenswelt* o mundo de la vida, presente ya en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*] (1913), volumen II, está íntimamente relacionada con el *Umwelt* [mundo circundante]. Una noción recogida desde los trabajos de Uexküll y que, posteriormente, será fundamental en *SuZ*. El mundo vivido supone el mundo natural, en el sentido acotado a la actitud del vivir natural. Esta resuena con la comprensión del *Dasein*, según *SuZ*, en su inmediatez y regularidad. Además, presupone actos personales que están en referencia de algo: los objetos de su *Umwelt*. Aquí aparece el paralelismo con la mundicidad en *SuZ*. Allí se dan no solo esos objetos, sino también sujetos vivos y funcionales en armonía con el círculo abierto de otros sujetos funcionales. En lenguaje de *SuZ* es la aperturidad del mundo co-dado, emparentado con la noción de *Mitdasein*. La postulación del mundo vivido rompe con el esquema moderno de sujeto-objeto, ya que todo lo objetivo del *Lebenswelt* es subjetivo, en la medida que las pertenencias individuales son ajenas, «comunales», al mismo tiempo, en tanto son comunes a todos los demás sujetos (Hua, IV, p. 375).

2012, p. 33). Buscando una alternativa no psíquica para su comprensión, el autor se detiene en la noción de vivencia como *Erlebnis* y recurre a una retorsión [*Verdrehung*]<sup>2</sup> del vocablo *Er-eignis* para entender las vivencias como propias, en la medida que estas acontecen desde lo propio, tal y como lo hace la vida misma (GA 56/57: 75). Así, se contraponen una actitud ateórica y pre-reflexiva como lo es la vivencia apropiadora, de una mirada, según Heidegger, teórica y reflexiva por parte de Husserl. Aquella está atendida al proceso [*Vorgang*], cuya mirada es distante y neutral, desvinculada de su yo fáctico viviente e histórico, separada de manera artificial del *Dasein* que es cada vez propio (cf. § 19, GA 56/57).

El uso del guion deja en descubierto la cercanía entre la palabra vivencia *Er-lebnis* y *Er-eignis*, ya que ambas comparten el matiz intensivo *Er*. Empero también resuena el sentido *propio* del acontecimiento que se había subrayado en GA 1. Esto último ocurre debido a que cada vivencia se da de manera única, particular. Nótese aquí el peso que adquiere la ya aludida forma del significado [*Bedeutungsform*], en GA 1, la cual reaparece en esta comprensión de la vivencia. Lo que resulta llamativo de la cercanía, construida desde la partícula *Er*, es la manera en la que Heidegger procede con el parentesco sonoro de los vocablos en alemán. El procedimiento de este guiño fonético se observa claramente en el original alemán del extracto aludido arriba, siguiendo las palabras destacadas [el destacado no es del original] a continuación:

[...] *Er-eignis* besagt auch nicht, als würde ich mir das *Er-lebnis* von außen oder irgendwoher *an-eignen*; >außen< und >innen< haben hier sowenig Sinn wie >physisch< und >psychisch<. Die *Erleb-nisse* sind *Er-eignisse*, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt. (GA 56/57: 75)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> La traducción del vocablo se acuña de Rivera Cruchaga (2003) y es nombrado con las dos palabras en alemán a lo largo de la obra heideggeriana, incluido *SuZ*. Este método se emparenta con la idea expuesta en dichas lecciones, pues conlleva, a grandes rasgos, una suerte de retorsión de lo pensado sobre la vida misma, para que la vida hable desde sí.

<sup>3</sup> A-propiación no significa que una apropiación de la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar. «Fuera» y «dentro» tienen aquí tan poco sentido como «físico» y «psíquico». Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio, en cuanto que la vida vive sólo así (trad. en 2005, p.91).

*Erlebnis* remite a la dimensión vital [el verbo vivir en alemán es *leben*<sup>4</sup>]. El autor justifica esta elección terminológica a cuenta de su inserción en el mundo de la vida [*Lebenswelt*] retomado desde Husserl. Así mismo, se manifiesta el carácter apropiador del *Ereignis*, pues este contiene el *eigen* [propio] que termina de desarrollarse en la postulación del vocablo *Er-eignisse* (GA 56/57: 78). Como advierte Polt, la interpretación heideggeriana de la conexión de los vocablos no obedece a una etimología estricta de los mismos en esta obra (2005, p. 378). Tampoco en la exploración mostrada en GA 1. *Ereignis* no tiene una conexión etimológica con *eigen*, sino con la palabra *Augen* [ojos] y originalmente significa algo similar a «venir a la vista». Heidegger recogerá más adelante esa etimología, en el texto intitulado *Identität und Differenz* (1955–1957), para poder deslindar el *Ereignis* de su acepción común como algo que pasa u acontece:

Er-eignen significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, apropiar. La palabra Ereignis, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, λόγος, o la china, Tao. La palabra Ereignis ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede (GA 11: 45, trad. en 1990, p. 86).

Según el *Deutsches Wörterbuch* (DWB), la conexión etimológica de *Ereignis* se da en principio con los verbos *erougen* y *eräugen*, cuyo sentido refiere no solo a «poner ante los ojos», sino también a «mostrar». Este verbo se transformó en el vocablo derivado *eräugnen*, a partir del cual paisajistas del siglo XVIII redondearon el verbo *ereignen*. Posteriormente el «mostrarse a sí mismo» [(*sich*) zeigen] paso a entenderse como «darse a sí mismo» [*sich begeben, vor sich gehen*], acontecer, ocurrir. En estos escritos tempranos, el pensador alemán se enfoca en la similitud fonética entre *Ereignis* y *eigen*. Juega con la descomposición del vocablo con el guion, allí observa que el prefijo «*Er*» indica un matiz intensivo y la parte «*eignis*» puede derivar de «*eigen*» que en alemán significa «propio».

---

<sup>4</sup> Se debe recordar que allí la acepción refiere a la vida en un sentido biográfico, no biológico (Polt, 2005, p.377).

Sin embargo, en *DWB* se advierte que *ereignen* no debe ser confundido con *eignen*, con el cual se emparenta *eigen*, pues su cercanía fonética es innegable. Ese procedimiento, alejado de la etimología original de los vocablos, le permite a Heidegger desviar el sentido ordinario del término «acontecimiento» hacia el influjo semántico de la apropiación» (Basso Monteverde, 2012, p.32). De allí que varias traducciones recurran a dos palabras para referirse al mismo: acontecimiento apropiador, acontecimiento propicio, acaecimiento propio, acontecimiento apropiante, evento apropiador, etc. (2012, p. 33). Con ese término se califican las vivencias, las cuales se transforman en «acontecimientos apropiadores», en la medida en que se viven desde lo propio [*Eigenen*].

Este *Eigenen* que conlleva los esbozos del *Ereignis*, seguirá desarrollándose de forma paulatina en otras de las lecciones tempranas de Friburgo. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [*Grundprobleme der Phänomenologie*] de 1919-1920 (GA 58), el tema de la propiedad se amplía, ya no se circunscribe solamente al eje de las vivencias, tampoco es abandonado (GA 58: 57) y persigue una dirección similar a lo expuesto en GA 56/57. Además, se indaga su postulación confrontada con el quehacer de la filosofía, la fenomenología (GA 58: 2-6) y la vida fáctica (GA 58: 63-78), cuyo ámbito y problemas son *proprios* de cada una. Mientras que en obras como *Fenomenología de la intuición y la expresión* [*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*] (GA 59), 1920, Heidegger continúa explorando el tema de la vida fáctica. Habla, respecto aquella, de un «espacio cultural propio» [*eigenes Kulturgebiet*], «el aspecto propiamente [*eigentlich*] vivido de la vida», el cual supone comprenderla desde su formación histórica, transformación, reformación, destrucción, florecimiento y decadencia (GA 59: 20). Un aspecto interesante del uso de la palabra *eigentlich*, supone sus múltiples acepciones, pues no solamente alude a lo propio, sino, también a lo «real», «verdadero», pero también a lo «auténtico». Esta última acepción, como se verá adelante, será crucial en el uso del vocablo dentro del planteamiento de *SuZ*. También, en conexión con dicha obra, en GA 59, aparece la noción de «apropiación» [*Aneignung*] que no tiene lugar ni en GA 56/57, ni en GA 58. El uso que tiene allí anticipa la posibilidad de que el *Dasein* se apropie de su existencia, como se desplegará más adelante en GA

60, 63 y *SuZ*. Esto significa en esa obra que su existencia mundana se dé independiente y escape del peligro de una pérdida de sí (GA 59: 78).

El vocablo *Aneignung* también está presente en las lecciones intituladas *Introducción a la fenomenología de la religión [Phänomenologie des religiösen Lebens]*. Esta noción aparece como una incógnita respecto a su sentido inscrito en la experiencia religiosa, cuya expresión cristiana parece ser, en principio auténtica, al darse en la vida fáctica (GA 60: 131). Aquí se vuelve a recalcar que todo sentido de apropiación remite a la existencia fáctica (GA 60: 136), por lo que cualquier noción de «propiedad» o lo «propio» sigue supeditado a lo ya postulado en GA 56/57. También, el *Ereignis* dejará de tener un tratamiento ordinario en su comprensión, cada vez que se acentúa su carácter apropiador. Una operación que, en las lecciones centradas en el análisis bíblico, GA 60, está ausente en su alusión directa. Sin embargo, allí Heidegger nombra como *Ereignis* la *παρουσία*, cosa que resulta significativa de cara a su insistencia en *BzP* respecto a la espera y posible llegada de los últimos dioses. Así mismo, el pensador no deja escapar la etimología del vocablo, cuyo significado en griego clásico es tanto «venida», como «presencia», cosa sugestiva frente a sus estudios posteriores, centrados en el problema de la presentificación de lo que es [*Sein*] y el *Seyn* posibilitador de dicho presentificarse en el *Ereignis*.

En las lecciones sobre Agustín y el Neoplatonismo, compiladas también en GA 60, conocidas en español como *Estudios sobre mística medieval*, pueden ser remarcables el uso del vocablo *eigentlich* para una de las preguntas centrales respecto al tratamiento agustiniano de la memoria. Se trata del cuestionamiento «¿Qué es/significa buscar?» [*Was heißt suchen?*], el cual se trasforma en «¿Qué es/significa *propiamente/verdaderamente* buscar?» [*Was heißt eigentlich »suchen«?*] (GA 60: 192). Este matiz de refuerzo o énfasis, función clara en GA 60: 269, que tiene el uso del término no parece conectarse con la noción de propiedad perfilada desde GA 56/57.

En esa obra existe un desarrollo amplio en la misma dirección dentro del análisis de la obra de Oskar Becker. Es decir, las últimas clases de GA 60. El culmen de ese desarrollo es su alusión a «la vida propia» [*Die eigentliche Liebe*] (GA 60: 291). Esa vida propia, según Heidegger, tiene una tendencia a asegurar el propio ser [*eigene Sein*],

pero de manera equivocada. No lo hace desde el interés propio, sino como una suerte de contexto de experiencia [*Erfahrungszusammenhangs*] relacionado con el mundo propio (GA 60: 292). Esto se conecta con la posibilidad existencial propia<sup>5</sup> desarrollada en el capítulo segundo, segunda sección de *SuZ*, como se verá más adelante, también, en la determinación de la experiencia religiosa recuperada desde la hermenéutica de la obra de Agustín. Allí el pensador alemán distingue la experiencia de Dios, no como un acto aislado, sino dentro del contexto experiencial de la facticidad histórica de la vida propia. Según él, si se parte desde comportamientos aislados de dicho contexto se conduce hacia una concepción vacía de la religión y la teología (GA 60: 294).

En otras lecciones del mismo período, conocidas en español como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*] (GA 61), Heidegger amplía la mirada respecto a la dimensión metodológica que supone la interpretación, algo que ya se mostró en las lecciones de GA 60, mediante la aplicación directa del método apropiador de la apertura hermenéutica de las obras analizadas por el pensador. Sin embargo, el filósofo alemán también visualiza la necesidad de la apropiación de cara a la filosofía misma (GA 61: 15), cuya sola postulación radica en ser aquello por lo cual y en lo que existe la historia, así como el sitio en donde viven quienes se relacionan con la historia. La filosofía se encuentra en el cuestionamiento de sus fundamentos, busca respuestas concretas mediante la investigación. Debido a esto el desarrollo de la situación hermenéutica supone la maduración de la problemática de la filosofía misma (GA 61: 3). La indagación en esta problematización inicia desde lo que Heidegger llama «la apropiación de la situación comprensiva» [*die Aneignung der Verstehenssituation*], la cual nace desde el interés comprensivo. Sin embargo, este último no puede agotarse en el deseo de conocer algo a modo de resultado, como el diseño de un sistema de grandes perspectivas en aras de lo inusual o lo nuevo. Más bien, supone una voluntad genuina

---

<sup>5</sup> Como parte de la diferencia ontológica se establece la dimensión óptica y ontológica del *Dasein*, pero, a su vez, queda determinada otra diferencia importante: la existencia que supone el darse del *Dasein* desde una posibilidad de sí mismo, que sirve como guía para la comprensión existencial [*existenzielle*] u óptica y la estructuración ontológica de dicha existencia, su comprensión, cuyo carácter es existencial [*existenzialen*] (GA 2: 12).

de comprensión, acoplada a la situación y la anticipación. Esto conlleva que la filosofía no sea un objeto cultural, medio educativo o cierta literatura, si no algo con lo cual quienes se relacionan originariamente con ella pueden abordar la relación misma como el filosofar (GA 61: 41-42). *Aneignung* [apropiación] conlleva en este texto una tarea de cara a la situación de la filosofía misma, problemática que seguirá resonando posteriormente, ya que desde allí se desprende la imperiosa necesidad de revisar destructivamente la historia del pensamiento (GA 61: 67). Historia que no es otra cosa que la filosofía.

Esas lecciones tienen un paralelismo temático con el manuscrito nombrado de la misma manera, pero con el subtítulo: *Anzeige der hermeneutischen Situation. Natorp Bericht*. Este es recogido por Lessing en la revista *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* de 1989. Tanto en las lecciones, como en estos escritos, el desarrollo de la propiedad y la apropiación adquieren mucho más protagonismo. A diferencia de entender la apropiación como parte de un modo de vivir, ahora tiene, al igual que en GA 61, un uso metodológico. Supone un paso que se da después de la interpretación y la comprensión del objeto, pues ambas se fundan en la apropiación comprensiva del pasado situada siempre desde un presente vivo (1989, p. 2). Con esto es notorio cómo converge el tema del tiempo, ya tratado desde sus escritos tempranos con su apuesta metodológica, pues esta reapropiación del pasado es fundamental para efectuar la *Destrucción* [*Destruktion*], la cual ya se menciona como tal en GA 60<sup>6</sup> y la retorsión<sup>7</sup>. Además, esta será categórica para el desarrollo de la analítica existencial del *Dasein* en *SuZ*. Heidegger establece, como parte de su metodología, una relación directa entre la apropiación y la vida fáctica. Esto debido a que comprende esta

---

<sup>6</sup> En *SuZ* este paso fenomenológico, ya establecido como tal en GA 60: 78 y del cual parte el trabajo hermenéutico de Heidegger en esas obras, supone un desmantelamiento al interior de la tradición del pensamiento. Aquel no tiene un sentido negativo, es decir, no implica desechar o deshacerse. Apunta específicamente a la historia de la ontología y pretende desvelar los encubrimientos que ha sufrido la comprensión del ser [*Sein*], con la finalidad de encontrar sus fundamentos originarios y acotar los límites de sus posibilidades (GA 2: 20-22). Otro paralelismo con lo expuesto se halla en GA 61: 21, en donde también la *Destruktion* es mencionada directamente (GA 61: 31, 96, 141).

<sup>7</sup> En esta obra Heidegger habla de la comprensión como una repetición, calificada de originaria, elaborada desde la situación más *propia* (GA 61:5). Acá resuena el sentido de propiedad experiencial de GA 56/57, pues es una idea cercana a este paso metodológico (cf. nota 2).



última como un estado de interpretación del mundo, porque en eso radica el cuidado que tiene la vida de sí misma (1989, p. 9). Aquí se funden los dos caminos que tomaba el carácter de propiedad en las lecciones anteriores. También, dentro de ese estado interpretativo que conlleva la vida fáctica, siempre existe la posibilidad de las asunciones *impropias* [*uneigentlichen*], pues se dan cosas «por supuestas», en la medida que ignoran una apropiación de sus orígenes (1989, p. 19).

Hacer el salto desde esa obra hacia *SuZ* no supone grandes dificultades, porque el tratamiento de la propiedad y lo propio no sufre variaciones sustantivas en su núcleo, sino que se amplía y detalla. La presencia de esos vocablos ya no responde a alusiones fragmentadas, supeditadas a los temas centrales de las lecciones, sino que la analítica existencial del *Dasein* interroga el ente del que se desprende toda posibilidad propia y apropiadora. Así mismo, al tratarse de un manuscrito, no lecciones, se pretende cierta unidad y sistematicidad. Aunque esto último ya era característico de la escritura temprana de Heidegger y de la estructuración de sus lecciones, es mucho más pronunciada en sus obras destinadas a la publicación, en donde se da una suerte de integración de todos los temas tratados con anterioridad. En este sentido, el doble uso de los vocablos *Aneignung* y *eigentlichen*, parece presuponer la idea de una necesidad de entender cómo toda alusión a los derivados de *eigen* subyace en la obra temprana de Heidegger a modo de una brújula, como necesidad de una direccionalidad clara para sus escritos. Esto último, como se verá más adelante, tampoco se abandona en el formato de *BzP*. Aquello también es evidente en la postulación metodológica de una comprensión apropiadora de la historia del pensamiento, que supone un proyecto no solo de la fenomenología, sino de la filosofía misma, aclarado mediante los pasos mencionados de la destrucción y la retorsión. Así como su mirada sobre la vida fáctica<sup>8</sup>, la cual encuentra su punto álgido en la doble dimensión existencial (ontológica) y

---

<sup>8</sup> Con respecto a esta, es interesante notar cómo las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*] suponen una suerte de prolegómenos al desarrollo de *SuZ*. Allí resuena el acercamiento destructivo de la noción de «humano», desde Platón hasta el pensamiento contemporáneo al autor y la exploración del carácter propio de la vida. A propósito de esto último ya allí se determina el tema del cotilleo público o la esfera de la publicidad en la que se juega lo uno en *SuZ*. Sin embargo, la distinción de esta como parte de la impropiiedad no está presente, más bien es un modo propio de existir, pero no se caracterizan detalladamente (GA 63: 49).

existente (óptica) de la existencia humana desplegada en *SuZ*, es decir, los resultados que arrojan la analítica del ente interrogado, el *Dasein*.

Dicho *Dasein* se encuentra inmediata y regularmente, es decir, cotidianamente, en su estar-en-el-mundo. Ese mundo se caracteriza por el vivir en la impropiedad/inautenticidad [*Aneigentlichkeit*], en su caída [*Verfallen*], que implica el estar arrojado en el mundo, pero a su vez, perdido en la esfera pública de lo uno [*Das Man*]. Lo uno se refiere a una otredad impersonal, el «quién» que no refiere a nadie (GA 2: 126), un co-estar dominado por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Empero, esto no implica un sentido negativo, ni un afuera del mundo, se trata del modo existencial eminente de su estar en el mundo (GA 2: 175). Heidegger anuncia la posibilidad de un modo de ser propio/auténtico [*eigentlich*], el cual conllevaría el poder-ser-sí-mismo, el arrancarse de las reglas, *medidas* y cotidianidad desde lo uno, para regresar hacia sí mismo, para recuperar su posibilidad de elegir o apropiarse de sí mismo. Este modo de ser propio repararía su falta de elección (GA 2: 268).

Más allá de las dificultades que puede suponer esa posibilidad propia en *SuZ*, a la falta de un ejemplo existente y la construcción de aquella desde un vocabulario místico/religioso —la llamada de la conciencia, la culpa, la resolución, la angustia, el silencio—, es importante notar cómo convergen los temas tratados en las lecciones anteriores y la forma en la que en *SuZ* la noción de la propiedad parece alcanzar una profundidad distinta. Una profundidad que imposibilita reducirla al tema de las vivencias, como se vislumbró en GA 56/57. Además, esta dimensión apropiadora/propia que conlleva el *Dasein*, entendido como uno de los conceptos claves de todo el pensamiento heideggeriano, supone un puente para comprender la continuidad en el tratamiento de dicho vocablo y el *Ereignis*<sup>9</sup>. Será crucial en los cambios sucesivos que

---

<sup>9</sup> En *SuZ* la presencia del vocablo como tal es de apenas 15 veces. Además, dentro de estas ocasiones se tiene una nota al pie en el §8, en donde Heidegger se refiere al *Ereignis* cuando habla de la trascendencia de la verdad del *Seyn*. Allí está el guiño del término en el que se volcarán las reflexiones centrales después de la *Kehre* (GA 2: 39). También comprenderá la pre-sencia [*An-wesenheit*] como llegada [*Ankunft*] y *Ereignis* (GA 2: 235). Pese a existir tales momentos, en donde es posible emparentar la noción de *Ereignis* con elementos que serán claves en *BzP*, también se tiene en el texto otras alusiones que remiten a un uso común del vocablo. Aquellas serían: a) la comprensión de la muerte en el sentido común del acontecimiento (GA 2: 250, 253-254, 257), en el contexto aludido estaría inmerso en una interpretación impropia del fenómeno de la muerte y b) también como sinónimo de hecho

sufrirá el desarrollo de este, en especial la indagación en el término después de la *Kehre* de los años 30. Un periodo en el que la reflexión sobre el mismo tendrá un papel protagónico en varios escritos, cuyo tratamiento y orientación alcanzarán una complejidad insospechada (Basso Monteverde, 2012, p. 34).

## 1.2. Configuración del Ereignis:

Berciano afirma que el *Ereignis* es el concepto fundamental del pensamiento tardío de Heidegger, pero al estar presente a lo largo de todas sus etapas, inclusive las tempranas, se vuelve «la clave de interpretación de todo el pensamiento» (2002, p.69). Esto no parece una exageración, en la medida que se comprende que solo mediante la postulación del *Ereignis* se llega a la única manera de atestiguar el darse del ser y del tiempo [*Es gibt Sein, es gibt Zeit*] (G 14: 23). Simultáneamente, el *Ereignis* parece cerrar toda respuesta y formulación de la pregunta por su sentido: no se puede decir nada del «ser» del *Ereignis*, en la medida que el mismo *Sein* pertenece al *Ereignis* y recibe de este su determinación de presencia como *Sein*. Por lo que la pregunta: «¿qué es el *Ereignis*?», tan solo puede remitir a una circularidad. Es por esto que el procedimiento heideggeriano de los *BzP* parte de una renuncia a la escritura lineal, con explicaciones comprensivas y definitorias del fenómeno, ya que, la tesitura del mismo parece exigirlo así. Se asoma en la reflexión de este tipo una suerte de dimensión *cuasi* mística, que se refleja en el rechazo del *Ereignis* a ser aprehendido mediante el lenguaje. Cosa que refleja lo que se puede adelantar desde ya, una dimensión excesiva del *Ereignis*, que este escrito pretende dilucidar. El intento de Heidegger responde a eso, es decir, bordear ese fenómeno excesivo mediante palabras. Ante esta tarea se abre la siguiente pregunta: ¿realmente es posible cualquier esfuerzo de este tipo?

---

[*Tatsache*] (291, 378, 382, 388). Esto demuestra que para Heidegger la sola enunciación del término no implica necesariamente, al menos por ahora, su comprensión desde la dimensión de la apropiación. Así como una inconsistencia semántica en el tratamiento de la palabra.

Pese a ser catalogada como encriptada, enigmática y alejada de la escritura sistemática de un tratado clásico de filosofía como *SuZ*, los *BzP* tienen un orden, estructurado en varios apartados que mantienen relaciones y alusiones mutuas. El escrito sorprende por su lenguaje poético y aforístico<sup>10</sup>, el cual parece poseer un carácter, inclusive, esotérico. El estilo de no-obra al que se refiere Leyte (2005, p.751). Esto podría hacer dudar de la presencia de la sistematicidad antes enunciada. Sin embargo, para Volpi esta obra:

representa el intento sistemático más orgánico y coherente —tras la *Kehre*, o precisamente después de la interrupción del proyecto de *Sein und Zeit* y tras el intermedio político del Rectorado de los años 1933/34— de retomar la problemática que debería haber sido tratada en la parte del *opus magnum* que había quedado inédita (2010, p.19).

Luego de asumir esta sistematización orgánica en *BzP*, como se dijo en la introducción de este capítulo, aquí se pretende rastrear y continuar con la sospecha de Basso Monteverde respecto a la calificación de la configuración del *Ereignis* como *conflictiva*. Según la autora, tal conflicto subyace en la tensión con la que se dan las dos dimensiones señaladas en la diferencia ontológica<sup>11</sup> en la que se juega el *Ereignis*, el cual supone un evento/acontecimiento en el que la manifestación del *Sein* pasa a su determinación en el ente, el *Dasein*. Las dificultades de este tránsito se inscriben en la necesidad de replantear en qué sentido la diferencia ontológica se mantiene o no en el *Ereignis*, desde este primer momento se apunta a un conflicto. La apuesta de esta autora supone que la diferencia como tal parece superarse en la medida que *Sein*

---

<sup>10</sup> *Himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»* [Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"] (GA 39) supone un primer paso para la construcción del terreno en la edificación de *BzP*, en los cuales será evidente esa forma poética sumamente profunda, manifiesta en los aforismos y en cierta oscuridad metafórica que va más allá del «guiño etimológico». Esta expresión es acuñada por Manuel Gerrido en la introducción de la versión al castellano de *Tiempo y Ser* [Zeit und Sein]. Un guiño del que siempre se ha valido en sus textos, así como la vuelta a la jerga de la poesía germánica. Acuñada para la misma función lingüística se supone otra obra que ve la luz en el mismo año de la puesta en circulación de *BzP*. Se trata de *Hölderlin y la esencia de la poesía* [Hölderlin und das Wesen der Dichtung] (GA 4).

<sup>11</sup> Desde *SuZ*, Heidegger expone una distinción clave para entender su pensamiento: lo óntico, atinente a lo ente; frente a lo ontológico, atinente al ser. Según dicho binomio lo óntico se fundamenta en lo ontológico, donde la mirada inmediata y regular se pierde en el ente sin percatarse que todo el horizonte de su comprensión se funda en la temporalización del ser.

y *Dasein* acaecen de suyo simultáneamente, no como una suerte de fusión derivada (2012, p.36). Al plantearse de esta manera, parece transgredirse toda concepción de dimensiones aisladas para cada uno<sup>12</sup>.

Para entender esto resuena la dimensión de la *Eingentlichkeit* [propiedad/autenticidad] que se desplegó en *SuZ*. Esto en la medida que la llamada de la conciencia<sup>13</sup> que posibilita el modo propio de ser del *Dasein*, ahora es un llamado del *Seyn* «para ser en lo propio y apropiar lo que es siendo» (2014, p.57). El *Seyn* precisa del *Dasein* en la medida que se expresa a través de él, es quien lo abre y arranca de su ocultación, manteniéndolo en lo propio de sí mediante la custodia [*Verwahrung*] de su verdad<sup>14</sup>. En eso consiste lo que Heidegger llamará la mutua pertenencia o co-pertenencia [*Zusammengehören*] de *Seyn* y *Dasein* (GA 11: 38).

Esa condición se da siempre en la forma de ser de la propiedad, en la medida que conlleva un «darse al otro sin perder lo propio. Es más, siendo propio a partir del otro. Esta es una expropiación-apropiación que se transpropia» (2014, p.57). El *Ereignis* supondría esa transpropiación [*Über-eignung*] de *Seyn* y *Dasein* en la co-pertenencia. Esta transpropiación solo es posible gracias al fenómeno de la trascendencia. Eso significa que el *Dasein* pertenece de previo al *Seyn*, ya que se da una *excedencia* del primero, quien debe estar ya inserto en el ámbito del *Seyn* para

---

<sup>12</sup> Una apreciación concisa respecto al problema de la trascendencia y las identidades es la de Rubín: Heidegger huye de lo trascendental, intentando pensar de otro modo (...) piensa una simultaneidad en la presencia, en el hacerse presente (...) no se da entre entes, sino entre una suerte de fuerzas que se limitan unas a otras, y por eso el acontecimiento es pensado por Heidegger como una lucha en la que esas fuerzas encuentran un equilibrio que las lleva a aparecer (2012, p.49).

<sup>13</sup> La posibilidad de la apertura del modo existencial propio del *Dasein* es posible mediante la conciencia, que no es otra cosa que la llamada [*Ruf*], cuyo carácter es de apelación [*Anruf*] dirigida al *Dasein* para que se haga cargo de su más propio poder ser (GA 2: 269). Sin embargo, pese a que la llamada pertenece al discurso [*Rede*], como uno de los existenciales fundamentales que constituyen el ahí [*Da*] del *Dasein*, no se trata de una voz, a manera de locución, sino que la «voz» de la conciencia debe ser entendida como dar-a-entender-algo, habla desde el silencio (GA 2: 273).

<sup>14</sup> La verdad del *Seyn* [*Wahrheit des Seyns*] es el claro [*Lichtung*] para el ocultarse (GA 65: 338), que solo puede entenderse contrastándolo con la condición dual de la *ἀλήθεια*. En ella se da la inocultación y lo oculto simultáneamente. Sin embargo, Heidegger distingue esta última del claro, en la medida que este conlleva la posibilidad de que el ocultamiento llegue a lo abierto, pero no para asumir el ocultamiento sin más, si no para que la esencia de este pueda asirse (GA 65: 350). Es decir, el claro no se postula solamente desde la transformación de lo oculto en inoculto, si no como «el fundamento abismo del *ocultamiento*» ([GA: 352] trad. del 2003) —el destacado es del original—. Así, la verdad del *Seyn*, su comprensión, supone esa aparente paradoja: una aclarante ocultación (GA 65: 308).

poder acceder a la comprensión del *Sein* o ser del ente (GA 65: 217). Así se explica por qué se habla de que *Seyn* y *Dasein* son uno en el *Ereignis*, ya que en la donación<sup>15</sup> se transgrede la diferenciación de ambos, en la medida que la transpropiación mantiene la integridad del fenómeno (2014, p.59).

Empero esta integridad no agota la comprensión del fenómeno, aquí entra la paradoja que provoca el conflicto. La autora también advierte que al establecerse la necesidad de pensar el *Ereignis* a través de la tensión de sus partes: no se puede obviar la oscilación del mismo en dos instancias, pertenecientes al *Seyn* y al *Dasein*<sup>16</sup> respectivamente. Ese carácter oscilante deriva en su condición conflictiva, en la medida que «la dinámica del fenómeno proviene de la paradoja del ser en la donación, ya que en el claro-oscuro se oculta y desoculta el sentido del ser» (2012, p.37)<sup>17</sup>. Esa condición paradójica responde a la comprensión de la verdad del *Seyn*, que se mueve en la ocultación y des-ocultación de su sentido (cf. nota 16). Este conflicto [*Streit*] no necesariamente requiere ser «resuelto», pues solo muestra que en la base misma del fenómeno se da una suerte de balanceo [*Scwung*] armónico, un traspasamiento, *Übersteigung*, de los opuestos (claro-oscuro)<sup>18</sup> (2014, p.59). Por lo que, para

---

<sup>15</sup> La donación se debe entender aquí desde la expresión del alemán *es gibt* [se da]. Tiene un carácter impersonal que refuerza el protagonismo de la acción, de la donación/dación, sin necesidad de explicarlo desde el alguien que dona. Este fenómeno se hila con la presentificación, pues la presencia [*Anwesenheit*] de lo que está presente es el *Seyn*, quien no «es», sino que se «da», por lo que no puede predicarse. Esa imposibilidad predicativa se entiende como donación. Además, el carácter oculto-desoculto del *Seyn* radica, también, en su ocultación en el ente (cf. nota 14) en la donación. De allí su no predicación radical.

<sup>16</sup> Otro elemento crucial para comprender estas dos instancias es la temporalidad, pues se requiere la postulación de un tiempo originario para fundamentar el fenómeno entero de la donación como la «realización de la síntesis que une y separa en la forma contra-tendiente de los opuestos al *Seyn* y el *Dasein*» (Basso Monteverde, 2014, p. 68). La temporalización del tiempo implica las tres dimensiones, similares a la estructura tripartida del tiempo en *SuZ*. Estas, a su vez, comprenden los ensambles propuestos en *BZP*: «la espera del *Dasein* de un futuro arribo del ser, el recuerdo del *Dasein* de la pertenencia de un haber-sido en el ser y el olvido del *Dasein* por el abandono del ser presente» (2014, p.70). Así, cuando se piense en *Ereignis* se debe pensar en una contienda. Un conflicto originario (*ursprünglicher Streit*), «en la puja oscilante (*Gegenschwiegend*) de la yección del *Seyn* y la proyección del *Dasein*, y del rehúso (*Verweigerung*) de la yección y el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) que surge y se sostiene el *Ereignis*» (2015, p.345).

<sup>17</sup> Cf. nota 16.

<sup>18</sup> El paralelismo con la propuesta de Heráclito no es casual. Ya en *Introducción a la Metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*] (GA 40) y en *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39), el autor se había centrado en la interpretación del fragmento DK 22 53. En GA 40 traduce *πόλεμος* como conflicto (*Streit*) y lo identifica con el *λόγος*, en tanto el último remite a una de las acepciones del verbo

reconstruir unitariamente el *Ereignis* es necesario observar este movimiento en cada uno de los ensambles que lo estructuran.

### 1.3. Los ensambles [Fügungen] o fugas [Fugen] del Ereignis:

Los ensambles designan la forma en la que el *Ereignis* no solo posibilita la comprensión de la vida humana en su donación como fenómeno, sino que permite transformar la historia de la humanidad misma (Thomson, 2003, p.58). La conformación de los ensambles, en donde se encuentra esa «sistematización» de la que hablaba Volpi<sup>19</sup>, responde al modelo musical de la *fuga*. Esta es una manera de estructurar las ideas, en este caso musicales. La fuga se entiende como una composición polifónica en la que uno o más sujetos/temas cortos se armonizan entre varias voces o líneas instrumentales según las leyes del contrapunto. La fuga supone que los sujetos sean imitados, reiterados en diferentes tonalidades o claves, p.e., en el registro vocal: soprano, alto, tenor o bajo. Analógicamente, esa composición armonizada que se logra al integrar los sujetos/temas en diferentes voces corresponde al *Ereignis* en *BzP*. Otra forma de interpretar los ensambles es la metáfora de la iluminación: actúan como seis aspectos esenciales del *Ereignis*, diferentes, pero interconectados que lo iluminan (2003, p. 59).

Lo interesante de esta nueva metodología heideggeriana es su carácter paradójico, contrastado con la manera en que entra a la obra. Esta parece ser «desestructurada» y aleatoria, con repeticiones, desconexiones, vacíos que nacen de las alusiones cortas y aforísticas, pero subyace a esa supuesta maraña enigmática un ordenamiento matemático. Esto lo sugiere la composición melódica armonizada por

---

λέγειν [reunir]: «la lucha reúne en una totalidad el devenir originario de lo que se esencia» (Basso Monteverde, 2015, p.334). Atribuye a este concepto ontológico la posibilidad de describir el acontecer de *Seyn* y *Dasein*. Para ampliar este tema véase en «Una confrontación del fenómeno heideggeriano del *Ereignis* con su origen conflictivo» de Basso Monteverde (2015).

<sup>19</sup> El mismo Heidegger rechaza que el ensamble se pueda entender como sistema en su sentido tradicional, pues según él los sistemas son posibles y necesarios solamente de cara al ámbito de la historia de la pregunta conductora (GA 65: 81). La alusión a *SuZ* como un tratado que intenta plantear una pregunta de forma sistemática parece ser clara en este pasaje.

el contrapunto en la fuga. A su vez, se evidencia el intento de Heidegger por seguir apelando, en el gesto de apalabrar el *Ereignis*, por un *lóγος* que racionaliza, acota, contiene, cuenta, explica [y más], un fenómeno que él mismo insiste en acotar a los límites del habla<sup>20</sup>. Un fenómeno que, simultáneamente, se alza como una aporía en su misma condición *excesiva* respecto a la medida impuesta por el *lóγος*. Un exceso [*Übermaß*] que conlleva estar sobre la medida. Es decir, el más allá de toda medida, pero que Heidegger insiste en seguir capturando desde el *lóγος*. Aquí se abre el problema del lenguaje que está de fondo y que se indagará en el Capítulo III. Además, parece relacionarse con el fenómeno de la trascendencia en la que se juega el *Dasein* en su comprensión del *Sein*, así como la apropiación de sí mismo requería una salida de la medida del uno en *SuZ*. Sin embargo, estas consideraciones se pretenden ampliar más adelante.

Ahora bien, Heidegger deja claro el triple sentido de este paradójico ensamble del pensar [*eine Fuge dieses Denkens zu sein*] (GA65: 81): la concepción de la verdad del *Sein* en su esencia fundamentada [*begründeten Wesens*], la disposición, muy parmenídea, de un solo camino que supone la renuncia de otros posibles y la subyugación de toda disposición o estructura. Dicha estructuración es entendida como ensamblaje del *Sein* a la seña y sustracción de la verdad del mismo. Por estas consideraciones, respecto al sentido y la estructuración de los ensamblajes, se debe atender la advertencia de Polt (2005, p. 382). Él aclara que nada de lo que está expresado en *BzP* puede entenderse como proposiciones teoréticas o definiciones, como si de un manuscrito tradicional se tratase. Por una función destructiva y exegética de la obra hay que recorrer las afirmaciones que permiten responder a lo que Heidegger atribuye a cada ensamble, para reconstruir las implicaciones de cada uno. Los alcances de cara a un fenómeno multifacético, que requiere repetidas elaboraciones, para develar sus posibilidades internas mediante series sucesivas, variadas y acumulativas (Thomson, 2003, p. 62). Aquella es la única forma de revelar

---

<sup>20</sup> Esto hace eco con la famosa frase de Heidegger: «(...) El lenguaje es la casa del ser [Die Sprache ist das Haus des Seins]» (GA 9: 313). Los alcances de esta expresión se tematizarán en el Capítulo III.



una armonización de las posibles implicaciones del *Ereignis*. A continuación, se observa someramente cada uno de los ensambles.

### 1.3.1. La resonancia [Der Anklang]:

Alude a la dimensión histórica, que ya en *SuZ* Heidegger denominó historicidad. Es delimitada desde una visión dirigida ya no al *Dasein*, sino más bien al *Seyn*. Apunta al inicio de la historia de Occidente. A partir de este ensamble se inicia el tránsito del pensar, en su relación con lo que llama el «abandono del Ser» [*Seinsverlassenheit*]. Un abandono que ocurre ya no solo en la tradición, mas, en todo el repliegue histórico. Dicho olvido arriba en la indigencia o emergencia [*Die Not*] del *Seyn*. En este ensamble se pretende reconocer esa indigencia (GA 65: 107). Ese repliegue histórico se caracteriza por el abandono del *Seyn*, comenzando, según Heidegger, en el cristianismo y su dogmática. Esto, a partir de la explicación del *Seyn* como el *ens creatum* (GA 65: 110). En ese rechazo del cristianismo resuena Nietzsche<sup>21</sup>. El último abandono se esconde en la maquinación, la concepción radical del olvido del *Seyn* que solo abre la cosa reclusa a la tecnificación y, en consecuencia, a la aniquilación. Por tanto, la primera función del ensamble

es la asunción de la indigencia en la que se encuentra el *Dasein* por el abandono y el olvido del ser. En este ensamble, la verdad resuena como rehúso (*Verweigerung*) a través de los encubrimientos que se consolidan en la metafísica y, especialmente, en la era de la técnica a través de la maquinación<sup>22</sup>» (Basso Monteverde, 2015, p.346).

---

<sup>21</sup> El papel de Nietzsche en la fundación es crucial, pero no solo en está, sino, también, en la alusión a los futuros dioses. Siguiendo la lectura de Gutiérrez Lozano (2007), al asumirse, según Heidegger, que Nietzsche es el consumidor de la historia de la metafísica, este adelantaría el otro comienzo. Especialmente a partir de su tratamiento de la muerte de Dios, el nihilismo y la verdad, se puede hablar de un posible pensamiento postmetafísico. Es decir, el pensar de la historia del *Seyn*. El tratamiento de este asunto, sin embargo, desborda los límites de este trabajo.

<sup>22</sup> Como parte de los temas que adquieren protagonismo en la obra tardía de Heidegger, la maquinación resuena como parte de la emergencia de su época. Aunque esto es ahora, más que nunca, una problemática actual. En escritos complementarios respecto a la comprensión de *BzP*, tal como lo es *Meditación* [*Besinnung*] escrita entre 1938-1939, este tema también se conecta con la ocultación del *Seyn*. Se refiere a un cierre del ente, abandonado por el *Seyn*, a toda otra posibilidad de la determinación

### 1.3.2. El pase [Das Zuspiel]:

Fija la mirada hacia el suelo histórico del «primer inicio», para poder hablar de «un segundo comienzo». Ese primer momento histórico da cuenta de la resonancia como *Seinsverlassenheit* y es justamente en este que desde el pase se puede pensar dicho abandono o lo que es lo mismo, confrontar la tradición aludida en *Der Anklang*. «Este proceso que entabla el ensamble del pase o el dar juego [*das Zuspiel*] revisa la historia del ser [*Geschichte des Seyns*] para deconstruir los encubrimientos que se reconocen en el primer ensamble» (2015, p.347)<sup>23</sup>. La posibilidad que se abre con esta revisión es la apertura del «otro comienzo», que supone un acceso adecuado al *Seyn* y la comprensión develadora del mismo (GA 65: 169).

### 1.3.3. El salto [Der Sprung]:

En el salto se vuelve hacia el ser-ahí, es decir, hacia todo ente, el *Dasein* y los dioses. Evidencia por completo el abandono del *Seyn*, centrándose en lo que inmediatamente se muestra y, a su vez, depende de la precariedad antes nombrada para su mostración. No se refiere a otros más que a los entes. *Sprung* conlleva dar-el salto a la pertenencia del *Ereignis*. Pero no se salta desde cualquier sitio, sino desde el *Da* —ahí— y la dirección de tal salto no es otra que hacia el *Seyn* como esenciarse del *Ereignis* (GA 55: 235-236). Es el primer intento de abrirse camino en la historia del *Seyn* (GA 65: 227). Sin embargo, este *Sprung*, que es un salto del pensar, no significa

---

de su entidad que no sea mediante la maquinación. La esencia de esta es la violencia, pues se despliega desde la amenaza de aniquilación (GA 66: 16).

<sup>23</sup> Es importante mencionar, siguiendo a Vallega-Neu, que el desarrollo de *Anklang* y *Zuspiel* tiene mucho mayor énfasis en GA 66 y GA 69 (2015, p.10). En la línea interpretativa de GA 66, Heidegger explora las preguntas por las posibilidades alrededor de una fundamentación de la historia, pero desde el no-fundamento que supone el abandono del *Seyn*. Esta posibilidad es la más difícil de sostener, en la medida que se continúe cuestionando el inicio en la instancia del saber esencial desde un punto de vista historiográfico (GA 66: 233). La consecuencia de esto deriva en el desarrollo, tanto en GA 66 y GA 69, de la posibilidad de que la historia del *Seyn* devenga en una dominación total de la maquinación. Esa posibilidad cerraría cualquier otra posibilidad del *Seyn* y de la historia esencial (2015, p.12).

saltar por encima de la tradición metafísica, entendida como el primer comienzo, sino profundizar en ella.

El *Sprung* supone un movimiento de un nivel hacia otro distinto, una suerte de excavación hacia el suelo. No deja de ser muy cercano a la metodología de la *Destruktion*, igual que el gesto de los ensambles anteriores. Esto queda evidenciado en el vínculo semántico entre la noción de *Sprung* y el término «origen» [*Ursprung*]. El *Sprung* se dirige hacia algo que ya está ahí, es un salto hacia el origen. Por esto, el *Sprung* se da en simultaneidad con el retorno [*Rückgang*]. Es una excavación hacia el suelo, el saltar dentro de este, lo que termina en un re-emergimiento (Keane, 2016, p.3). «El ensamble del salto es el que efectúa realmente el quiebre al dejar atrás los procesos de encubrimiento propios de un pensar calculador, objetivo y representacional para dar paso a la pregunta fundamental» (2015, p.347).

#### 1.3.4. La fundación [Die Gründung]:

Amplía la imagen que se tenía del *Dasein* reformando el intento de un suelo primordial [*Urgrund*] en *SuZ*. Esa última noción la distingue del suelo no esencial [*Ungrund*] y el abismo [*Abgrund*] (GA 65: 308). Este último es un resultado del ya mencionado olvido y ocultamiento del *Seyn*. Por lo tanto, dicha condición coincide con lo que Heidegger entiende como la verdad del *Seyn* [*Wahrheit des Seyns*]. En este ensamble se «pregunta, inaugura e instituye la verdad del ser (...) una vez repuesto el *Dasein* en el temple de la retención y proyectado a la donación» (2015, p.347).

#### 1.3.5. Los futuros [Die Zu-Künftigen]:

Están íntimamente ligados al último dios. Es importante aclarar que la noción de «diosar» y dios (es), se desprende del acercamiento a Nietzsche y Hölderlin, las referencias a estos dos autores son constantes en todos los ensambles. Desde el último es patente la alusión heideggeriana de un futuro venidero (GA 65: 401). Estos futuros son dependientes del *Seyn*. Gracias a los futuros venideros o *Dasein* capaces

de apropiarse originariamente de la historia, quienes «soporten la embestida del ser y habiten en su morada» (2015, p.348), se espera el giro o viraje [*Kehre*] del *Ereignis*. Eso es el acaecimiento más íntimo y propio. Es la promesa de una estancia/instancia que no se encuentre en la indigencia del *Seyn*.

### 1.3.6. El último dios [Der Letzte Gott]:

Conlleva la totalidad del *Ereignis* en su máximo esplendor. En este ensamble se encuentra recogida y custodiada la verdad del *Seyn*. El dios es distinto del *Seyn*, para que sea patente esta distinción, el resto de los dioses deberán alcanzar su ocaso: «(...) Para que advenga el último Dios se precisa la consumación de la indigencia y el ocultamiento del ser en el ente, ya que el quiebre se manifiesta cuando se presentan ambas dimensiones» (2015, p. 348). Sin embargo, el sentido de «último» tiene una connotación distinta: «si pensamos aquí calculadoramente y tomamos a este “último” solo como cese y fin en lugar de la extrema y más breve decisión sobre lo sumo, entonces evidentemente todo saber acerca de él es imposible» ([GA 65: 407] trad. de 2003, p. 326). Por lo que su postulación no implica un cierre, sino posibilidades inconmensurables para la historia humana (GA 65: 411).

### 1.4. Conclusiones:

A modo de conclusión, se sigue con Basso Monteverde, la idea de que la diferencia, intercambiable con el término *Austrag* [conciliación o resolución] en GA 11 es la clave para comprender la armonía en la que se juega el *Ereignis*. Esto se debe a que dicha armonía «tiene su origen en el movimiento de contraposición de las partes que mantienen en armonía las dimensiones de ocultación y desocultación en la estructura conflictiva del *Ereignis*» (2014, p.71). Así mismo, como se verá, la diferencia ontológica es una de las postulaciones heideggerianas que corren peligro de sedimentarse, cristalizarse como un pre-judicio más de la tradición. Sin embargo, el

desarrollo, comprensión y confrontación de esta diferencia ontológica es un tema que se abordará en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO II LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Como parte de los alcances del capítulo anterior se logró visualizar la diferencia ontológica a guisa de eje para la comprensión de la configuración del *Ereignis*. En el capítulo I se asumió, con Basso Monteverde, que tal configuración es conflictiva. Esto en un sentido heraclíteo que se profundizará en este apartado. Dicho conflicto es la oscilación entre dos instancias que responden a la diferencia ontológica: *Seyn* y *Da-sein*. Tal diferencia, estrictamente dicotómica, se despliega de muchas maneras a la hora de capturar el fenómeno del *Ereignis*. Desde su fundamental dimensión apropiadora, que abre la distinción entre lo propio e impropio/ auténtico e inauténtico en los escritos tempranos del autor, hasta la comprensión de la verdad del *Seyn* como un tránsito entre lo claro y oscuro. Dicho tránsito solo puede ser comprendido entendiendo la noción de verdad como *ἀλήθεια*, cuya enunciación supone para Heidegger dos dimensiones: lo oculto y des-oculto. En este apartado se pretende rastrear, en un primer momento, lo que Heidegger entiende por diferencia ontológica. Esta supone en principio la escisión entre *Seyn/Sein* y *Seiende* —Ser y ente— elaborada en *SuZ*, pero que, como se verá, atraviesa muchos otros fenómenos dentro del pensamiento heideggeriano. Así como observar sus alcances de cara a la comprensión del *Ereignis*, para retomar, en un segundo momento, algunas de las críticas sustanciales a este aporte heideggeriano. Finalmente, lo que se pretende con estos señalamientos es acceder destructivamente a la diferencia, que no es entendida como una suerte de «ideología» asumida por el autor, sino el *pre-suelo* desde el que parte la comprensión del ser. Con ayuda de Nicol se observará críticamente ese pre-suelo heredado desde los pensadores iniciales. Desde la críptica sentencia de Anaximandro, hasta la ineludible apertura de la metafísica occidental mediante la única vía del ser anunciada por Parménides.

## 2.1. La diferencia ontológica en Heidegger:

Es quizá con *SuZ* que la diferencia ontológica alcanza cierta necesidad metodológica en el pensamiento de Heidegger. Esta diferencia se trata no solo como un pre-suelo necesario para comprender su proyecto, sino, también, como la ruta de trabajo ineludible para el desarrollo de la analítica del *Dasein*. Este último es un ente interrogado [*ein Befragtes*] respecto de la pregunta por el sentido del Ser [*Sein*]<sup>24</sup>, cuyo esclarecimiento es la meta última de la interrogante, lo preguntado [*das Erfragte*]. Mientras el *Sein* supone lo puesto en cuestión [*sein Gefragtes*]. Desde esta primera pregunta el pensador recurre a esclarecer la necesaria mostración del *Sein* que se juega en una distinción esencial respecto a la del ente (GA 2: 6). Así, desde las primeras páginas de *SuZ* queda clara la necesidad de asumir una diferencia que no necesita justificación, la cual funge como un punto de partida decisivo y transparente. Pues, en Heidegger, «(...) Pensar la diferencia es lo mismo que pensar el ser» (Ridruejo, 2007, p.139). Empero, ¿de dónde surge esta necesidad metodológica de establecer una distinción entre el *Sein* y el ente?

En sus lecciones de Marburgo intituladas *Los problemas del fundamento de la fenomenología* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*] (1927), GA 24, Heidegger tematiza por primera vez la diferencia ontológica (Rodríguez Suárez, 2005, p. 217). En esta obra se plantea la necesidad de revisar la misma para hallar una posible contra respuesta a las tesis tradicionales sobre el *Sein*. Dichas tesis serían cuatro: a) la tesis de Kant, según la cual el ser no es un predicado real; b) la tesis retomada desde Aristóteles por la filosofía medieval, la cual dice que al ser de un ente le pertenece la *essentia* y la *existentia*; c) la tesis de la ontología moderna, específicamente cartesiana, el ser como *res extensa* y *res cogitans* y, finalmente; d) la tesis lógica, el «es», el ser de la cópula<sup>25</sup>. Heidegger vuelve a pensar estas cuatro tesis, en las primeras páginas de

---

<sup>24</sup> Se debe recordar que Heidegger no hace la distinción entre *Seyn* y *Sein* en sus escritos anteriores a los años 30. Así mismo, se deja en alemán la palabra *Sein* o *Seyn*, según el caso, para distinguirla desde la acepción heideggeriana a los otros sentidos del «ser» que aparecerán en este apartado.

<sup>25</sup> A modo de ampliación respecto a la aparición de esta problemática en la obra de Heidegger, se debe considerar que desde 1913, en sus *Escritos tempranos* [*Frühe Schriften*], GA 1, ya había problematizado la cuarta tesis, la tesis lógica. Esto aparece en «La doctrina del juicio en el psicologismo» [*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*], disertación contenida en dicho volumen. Mediante la pregunta por la

*SuZ*, mediante una clara aplicación de la *Destruction* que, a su vez, forma parte de la justificación de la necesidad de tal distinción.

Para el joven Heidegger el principal problema es escapar del planteamiento de las «ciencias no filosóficas», cuya meta supone únicamente al ente abierto como *positum*, a guisa de una proposición positiva (GA 24: 17). Para la ontología, como ciencia del ser, este último se confunde con un ente. Así, el horizonte comprensivo que supone que el ser siempre es ser de un ente y que se debe entender *distinto* de este. Ese es el «resultado» de la fenomenología heideggeriana a partir de la comprensión crítica de la ontología. Mas, este resultado, como se intentará mostrar, ya ha sido intuido en un elemento transversal a la historia de la filosofía: el pensamiento de la diferencia. Por esto, el pre-suelo que articula el horizonte comprensivo de la diferencia ontológica no es una mera invención de Heidegger. Más aún, es una herencia que, como se verá, está posibilitada en su inscripción dentro de la metafísica, al pensarla destructivamente.

Así, su distancia con Kant y la escolástica<sup>26</sup> es la comprensión de la existencia no del *Dasein*, sino del modo de ser de las cosas naturales, su subsistencia (GA 24: 37). Para Kant la existencia es la posición absoluta. Es la posición de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas, mientras que en su sentido lógico es tan solo la cópula en el juicio (*Crítica de la Razón Pura*, B 630). Es decir, para Kant el ser no es el ente, es más un modo de ser de este, su existencia. Mientras que para la escolástica<sup>27</sup> la lectura de Heidegger rescata la distinción entre la *essentia* y la *existentia*. Por ejemplo, según Suárez, la *essentia* en el *ens infinitum* no opera, pues *per essentiam* debe ser. Es decir, su *essentia* es su *existentia*. Mas, en el *ens finitum* esto es crucial. Este último es el *ens*

---

realidad efectiva [*Wirklichkeit*] del sentido, exploró la co-pertenencia del lenguaje y el ser en la lógica. Pues, a fin de cuentas, su distinción sigue siendo onto-lógica. Empero, lo radicalmente distinto es el desplazamiento del *lóγος*, ya que, según el autor, la lógica configurada a partir de la ontología tradicional basada en el *χωρισμός* platónico, sensible vs inteligible, no es originaria. Según él, el *lóγος* se entendería desde allí como proposición [*Aussage*] (trad. de 2005, p.218). A este problema del lenguaje se volverá de forma detallada en el Capítulo III.

<sup>26</sup> Empero, siguiendo a Heidegger, con esta última el abismo es más grande, en la medida que Dios es el ejemplo ontológico fundamental para el ser de los entes, pese a ser él mismo un ente: *summum ens et perfectissimum ens* (GA 24: 38).

<sup>27</sup> Heidegger incluye aquí a Tomás de Aquino, la primera escuela tomista, Duns Escoto, Suárez y la escolástica española de la Contrarreforma (GA 24: 111).



*participationem*, quien recibe del primero su efectividad, la cual adviene a su esencia de forma accidental (GA 24: 116).

Aunque el procedimiento de escolásticos como Tomás de Aquino y Suárez parecen centrarse en distinciones entre entes, el mismo Heidegger advierte que su comprensión de la ontología general es lo que entienden como *conceptus objectivus entis*. Aquel supone la abstracción de lo más universal en el ente, es decir, es *distinto* del ente. Para el pensador, en tanto omite cualquier referencia a un ente determinado, se emparenta con la definición hegeliana del ser como lo inmediato e indeterminado (GA 24: 118). Es sorprendente notar cómo el proceder metodológico de Suárez y Aquino tiene parentescos con las pretensiones de *SuZ*. Para Aquino, en la medida que el ser se presupone en toda determinación del ente, pese a no tratarse de algún género y la imposibilidad de su definición, solo queda esclarecerlo mediante alguna descripción (cf. *De ente et essentia*, I). Esta conclusión no es lejana al resultado que busca el método fenomenológico husserliano que aún permea al Heidegger de *SuZ*.

Además, también el pensamiento tomista va más allá de la distinción entre entes, pues «la esencia no va a agotar lo que es, ya que la realidad esconde algo más profundo e íntimo que la propia esencia» (Ridruejo, 2007, p. 140). Esto último se puede encontrar en su tematización del *esse*, distinto de la esencia, pero posibilitador de que el ente sea (cf. *Summa Theologiae* I, Q. 50 a.2- a.3; *Summa contra Gentiles* I, 22 y *De ente et essentia*, I). O, también, la lectura de la esencia y la existencia, no como entes, sino a modo de «coprincipios metafísicos» (Rojas Jiménez, 2009, p. 635). Así mismo, se suele reclamar a Heidegger la desvirtuación del pensamiento tomista. Esto se debe a que establece una coincidencia inadecuada entre la *essentia* y la *existentia*, así como la omisión de la diferencia postulada por el pensador medieval entre la *essentia* y *esse* (2007, p. 141). De asumirse tales críticas, existirían sendos parentescos entre la concepción tomista del «*esse* como acto de ser y, por tanto, como su fundamento» (2007, p. 141) y una estructura ontológica fundamental que subyace en la comprensión existencial del *Dasein*.

Ahora bien, respecto a modernos como Descartes, Kant y Hegel, su giro filosófico, según Heidegger, consiste en poner la mirada en el sujeto (GA 24: 175). La

diferencia ya no se limita a una indagación del ser de la naturaleza o las cosas, sino que se ancla en la problemática escisión del objeto y el sujeto. Descartes concibe el *ego* como una *res* que tiene las *cogitationes*, un «yo pienso» que siempre conlleva el «me cogitare» como una correpresentación, aunque no se exprese directamente (GA 24: 177). Al igual que con Descartes y Kant, el Heidegger temprano conserva la necesidad de centrarse en un ente primordial, cuya interpretación existencial y tradicional empata con el sujeto. En este sentido, aun cuando el *Dasein* después de la *Kehre* parece perder protagonismo, al jugarse el *Seyn* en el *Ereignis*, en esa suerte de evento u ocurrencia que desvela el mundo, la determinación del «para quién» se da ese desvelamiento sigue siendo una necesidad. Es decir, la co-pertenencia del *Seyn* y *Dasein*. Ese «para quien» se abre el claro de lo ente en la ocultación del *Seyn*, no apunta a nadie más que el *Dasein* (Bartky, 1970, p.370)<sup>28</sup>.

Ahora bien, el otro referente moderno, tratado de manera marginal en GA 24 y *SuZ*, es Hegel. En *SuZ*, Hegel aparece en los párrafos finales del libro (GA 2: 428). Se convoca para que Heidegger efectuó una *Destruktion* o, lo que es igual, una deconstrucción [*Abbau*] (GA 24: 31) del concepto de tiempo hegeliano. Heidegger interpreta que el tiempo en Hegel es un devenir intuitivo, el cual presupone el pasaje del ser a la nada y viceversa, o, de otra manera, un llegar a ser, como dejar de ser (GA 2: 431). La conexión entre el espíritu y el tiempo subyace en «la negación de la negación», pues la esencia del espíritu resulta ser el concepto y este es el concebir y lo concebido en uno (GA 24: 117). Es decir, ser y pensar son idénticos para Hegel<sup>29</sup>. Ya que «la aprehensión del no-yo significa una diferenciación, el concepto puro, en cuanto aprehensión de *este* diferenciar, implica una diferenciación de la diferencia. Por eso Hegel puede determinar apofántico-formalmente la esencia del espíritu como negación de la negación» ([GA 2: 433] trad. de 2003, p. 445).

Será hasta el periodo entre 1938-1942 que Heidegger dedicará dos escritos exclusivamente a la filosofía de Hegel. Baste aquí mapear algunos elementos claves

---

<sup>28</sup> Este señalamiento no tiene otra función aquí que mostrar cómo sigue operando, a raíz de la diferencia ontológica, la metodología con la que abre *SuZ* aun en su obra posterior.

<sup>29</sup> Como ya Parménides había anunciado en DK28 B3 [... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι].

para rastrear la diferencia ontológica de cara al pensador prusiano en los textos no publicados de 1938-1941. El escrito que aborda el tema de la negatividad y que lleva por nombre, precisamente, *La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad* [GA 68. Hegel]. Así como en las lecciones de 1942 conocidas en español como *Dilucidación de la "Introducción" de la "Fenomenología del Espíritu"* [GA 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes*].

Respecto al primer texto, vale observar nuevamente cómo la diferencia ontológica que se mantiene en *BzP* sigue siendo un tema central en estos apuntes. Heidegger piensa la diferencia desde lo interno de la negatividad hegeliana, ya sea entendida como diferencia de la conciencia o su aclaración en la forma de ser otro que conlleva la confrontación de algo y otro, pero también de lo otro como otro de lo otro ([GA 68] trad. de 2000, p. 33). Sin embargo, el interés crucial de Heidegger respecto a la negatividad hegeliana es sin duda la reducción del ser a la nada. «La nada no es diferente del ser, ningún otro con respecto a él, sino *lo mismo*» ([GA 68] trad. de 2000, p. 41)<sup>30</sup>. La realidad absoluta de la nada es negativa, lo cual condiciona la comprensión de la diferencia entre ente y ser, relegándola al olvido ([GA 68] trad. de 2000, p. 35). Para Heidegger, el problema de Hegel radica en esto último, elimina la diferencia ontológica<sup>31</sup> mediante el pensar incondicionado: «a pesar de la incondicionalidad del pensar y la pensabilidad, el ser (en sentido más amplio) es planeado *en dirección al ente*, como entidad. También la "Lógica" es aún —*y quiere ser*— *metafísica*» ([GA 68] trad. de 2000, p. 49).

Para Heidegger la relación que establece Hegel es la misma que subyace en el comienzo de la metafísica con Platón. Se trata de una relación diferencial entre el ente en su totalidad y el ser. Como él mismo afirma, «el comienzo al ser mismo *es el máximo ente* según el modo del ente en totalidad —φύσις—» ([GA 68] trad. de 2000, p. 49).

---

<sup>30</sup> Ciertamente, si se asume que el *Sein/Seyn* no es nada entitativo, en algún sentido el ser emparentado con la nada. Heidegger afirma esto en GA 40, pero como se verá enseguida, el problema que encuentra en la propuesta de Hegel en GA 68 es distinto.

<sup>31</sup> Cosa paradójica, pues para él es la diferencia más originaria y encuentra problemático que la negatividad, como diferencia, no se funde desde allí, por esto se pregunta: «¿Dónde está el origen de la *negatividad*? ¿Dónde se la puede asir del *modo más puro*? ¿Es el comienzo? ¿En el *ser y la nada*? Esto no es *diferencia alguna*» ([GA 68] trad. de 2000, p.53).

Sin embargo, aquí, como se explorará más adelante, subyace un presupuesto que es dicho de otra manera en la diferencia ontológica de Heidegger. Es decir, el hecho de que la distinción del ser [*Seyn*] y lo fenoménico permanezca en la esfera de lo oculto. Cosa que, como diría Nicol, Hegel rompió, pero a un alto precio:

Admitiendo que cada cosa que existe es temporal, finita, caduca y relativa, lo absoluto no solo tiene que ser algo separado, intemporal e invisible: tiene que ser por ello inexistente (...) El tiempo abarca todo lo que es; luego el ser no es: la nada y el ser son idénticos (...) La contradicción se incluye por fin en la racionalidad, pero a costa de la existencia del ser, y la metafísica sigue siendo una ciencia de lo que está *más allá* ([1974] 2003, p. 84).

Ahora bien, en GA 32, Heidegger compara la noción de experiencia hegeliana y kantiana, hallando en Hegel un estudio de la experiencia en su dimensión ontológica. Uno contrario a la experiencia en Kant como conocimiento de los objetos mismos. Heidegger observa que Hegel recoge la dimensión ontológica de la experiencia que abre Kant, pese a no incorporarla en su definición. Al pensar las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia, «al asir trascendental de la objetividad del objeto denomina Hegel “experiencia”. Por lo tanto, para Hegel “la experiencia” *no* es como para Kant el conocimiento óntico, sino el ontológico» ([GA 32] trad. de 2000, p. 225). En este respecto, Heidegger parece encontrar en lo incondicionado y trascendental la esfera ontológica, mientras que lo condicionado, lo fenoménico en un sentido kantiano, responde a lo óntico. En este sentido la diferencia ontológica no escapa de un presupuesto fundante de la tradición: el corte radical entre el ser como no fenómeno y lo ente fenoménico que, como se ha insinuado junto a Nicol, responde a una distinción fundamentada desde Parménides.

Empero, desde la óptica de Heidegger, Hegel nunca vio el fundamento de la diferencia ontológica que, como se mostrará, es la *ἀλήθεια* en su sentido presocrático. Esto debido a que los pensadores modernos citados no escapan de la comprensión de la esencia de la verdad como *certitudo*, la cual, vía Descartes, se convierte en la esencia de la *veritas* ([GA 54] trad. de 2000, p. 27). Así mismo, le parece que el principal problema con la recepción inauténtica de los griegos subyace en el hecho de que

Hegel y Nietzsche los leen desde un platonismo cristiano. De allí que los presocráticos sean entendidos por ambos como preplatónicos.

Aunque no se han contemplado a los presocráticos en las cuatro tesis sobre el *Sein* de GA 24, aquí se intentará mostrar por qué los presocráticos son ineludibles para pensar la diferencia ontológica heideggeriana. Son quienes, en un sentido profundo, constituyen ese suelo último, originario, al que se pretende volver mediante un paso metódico. Una ruta metódica que también supone el resultado incuestionable de la fenomenología heideggeriana: la diferencia ontológica misma. Para Heidegger: Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales (GA 54). Con el acercamiento a estos tres personajes, especialmente Parménides, se pretende mostrar cómo desde el principio dichos autores estaban *presentes* subrepticamente. Configuran el pre-suelo comprensivo heideggeriano que condiciona la captación del ser desde la diferencia, pese a que el autor dedica pocos textos exclusivos al tratamiento presocrático.

Dentro de esos textos se tienen las lecciones de Friburgo que llevan por nombre *Parménides* [GA 54. *Parmenides*], *Heráclito* [GA 55. *Heraklit*], también, las que lecciones homónimas impartió con Fink en el invierno de 1966-67 y *El principio de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides* [GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*]. Así como un ensayo sobre Anaximandro [GA 78. *Der Spruch des Anaximander*]. Finalmente, un escrito más general, pero igual un referente para esta indagación presocrática es su obra *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* [GA 22. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*].

En el pequeño ensayo acerca de Anaximandro [GA 78], Heidegger explora la importancia del único fragmento del filósofo presocrático [DK 12 B1] de acuerdo con Diels o preplatónico, según Nietzsche. La relevancia del legado de Anaximandro para el pensamiento occidental depende no solo de su antigüedad, sino de su traductibilidad de cara a la actitud historiográfica. Empero, sobre todo, Heidegger destaca su manera de introducirse en el pensar. «El dicho del pensar sólo se puede traducir en el diálogo del pensar con su dicho» ([GA 78: 303] trad. de 2016, p. 320).

Este pensar es, según Heidegger, un poetizar, gracias al cual llega el lenguaje a ser palabra y en este se dicta la verdad del *Sein*.

Heidegger establece una identidad entre lo poético y el pensar, un gesto que, como se deja observar, evoca elementos profundamente parmenídeos. Heidegger analiza su presupuesto de la diferencia ontológica frente a la sentencia de Anaximandro, pensando la expresión [*Ausdruck*] del *Sein* [*εἶναι*] a través de lo ente [*τὰ ὄντα*] (GA 78: 306), pero pronto problematiza esta traducción. Encuentra que *τὰ ὄντα*, *ὄν* y *εἶναι* son las palabras fundantes de todo el pensamiento occidental, pero que no solo están indeterminadas semánticamente desde griego, sino que desde el alemán tampoco ocurre.

El problema no es un asunto filológico o historiográfico. Según él, aquí subyace el abismo del *Ereignis* del *Sein* en la esencia del ser humano occidental (GA 78: 309). Devela un rasgo fundamental del *Sein* como *ἀλήθεια*, cuya naturaleza es más bien el ocultamiento, el olvido, *λήθη*. Para Heidegger, paradójicamente, la iluminación de lo ente por el *Sein* resulta en que este caiga en el error. Esto es así, porque la mirada puesta exclusivamente en el ente imposibilita el acceso al *Sein* y resulta en la confusión de ambos. Por tanto, la consecuencia del *Ereignis* que apertura el ente es la fundación del imperio de error [*Irrtum*] y con ello la interpretación errónea de la historia. Esto es así porque al desvelarse la *ἀλήθεια* funda el velamiento del *Sein* (GA 78: 311), pues el claro del desvelamiento procura lo ente (cf. Capítulo I, nota al pie 15). Ello conlleva el olvido del olvido del *Sein*, es decir, el olvido de su diferencia con el ente. El *Sein* pasa desapercibido en la historia del pensamiento occidental, se trata de un primer olvido que fue olvidado y con ello ocultado, un olvido que no es otra cosa para Heidegger que «*el olvido de la diferencia entre el Ser y lo ente*» ([GA 78: 336] trad. de 2016, p. 350).

Ahora bien, volviendo la sentencia de Anaximandro, el eje central desde el cual Heidegger la analiza lo encontraría en Homero. Al inicio de la *Ilíada*, allí, *τὰ ἐόντα*, según Heidegger, puede ser reconstruido desde la poesía homérica como un sinónimo de *presente*. Para este, el vocablo empleado en alemán sería *Anwesend*, pues contiene la palabra *Wesen* que puede ser traducida como esencia. El vocablo griego *τὰ ἐόντα*

no se refiere a las cosas naturales, sino a la situación de los aqueos respecto a Troya, la cólera divina, la peste y las piras funerarias (GA 78: 323).

Para Heidegger, esta palabra no solo llegó a Anaximandro con este sentido, sino que está presente en el *ἔστιν* de Parménides, cuyo significado, según el pensador alemán, no pasa por la concepción tradicional de lo ente entendido lógicamente, desde la proposición y la cópula. También se halla en Aristóteles cuando pensó el *Seyn* de lo ente desde la *κατηγορία* o lo *ὑποκείμενον*. Según Heidegger, el estagirita nunca tuvo la necesidad de interpretar tales vocablos, ya que el sentido de la *οὐσία* como *παρουσία* estuvo siempre. Todas estas palabras, siguiendo a Heidegger, no fueron pensadas en la objetividad de la proposición, desde el principio eran lejanas a la *actualitas* de la escolástica medieval (GA 78: 324). Para él, ya estaban inscritas en la diferencia ontológica.

En Anaximandro, según Heidegger, *τὰ ἐόντα* es referenciado vía el *αὐτά* — en: *...διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην...* (DK 12 B1)— y nombra todo lo *presente*. Esta reconstrucción del texto presocrático le permite regresar a la diferencia desde la cual partió, pues desde lo *presente* establece una diferencia radical con la *presencia*. Encuentra una confusión de la segunda, la presencia, con el primer vocablo, lo presente. Esta última alude a un sentido general y elevado, es decir, el ser como todas las cosas están presentes. Es decir, el mismo tratamiento que ha recibido el *Seyn* en la historia del pensamiento y con ello se vuelve al olvido de la diferencia (GA 78: 336). Para Heidegger no se trataría de dependencias e influencias entre quienes ejercen el pensamiento, más bien quien piensa es dependiente de la soliciación del *Seyn*. Por ello, encuentra necesario pensar a Anaximandro para ir tras lo pensado por Parménides y Heráclito. Finalmente, en la sentencia de Anaximandro subyace el rasgo fundamental del *presenciar* en el *τὸ χρεών*, pues

alberga en sí la esencia aún no destacada del reunir iluminador-albergante. El uso es la reunión: ὁ Λόγος. Desde la pensada esencia del Λόγος se determina la esencia del Ser como Uno unificador: “Ev. El mismo” Ev piensa Parménides. Él piensa expresamente la unidad de esto unificador como la Μοῖρα (Frag., VIII, 37). La Μοῖρα pensada desde la experiencia esencial del Ser, corresponde al

Λόγος de Heráclito. La esencia de Μοῖρα y Λόγος es prepensada en el Χρεῶν de Anaximandro ([GA 78: 340] trad. de 2016, pp. 354-55).

La opinión temprana de Heidegger respecto a los presocráticos tiene sendas diferencias con el análisis antes presentado. Aunque su acercamiento en GA 22, perteneciente a las lecciones de Marburgo escritas entre 1923-1928, tiene el mismo punto de partida respecto de los presocráticos, es decir, rastrear la diferencia ontológica. En GA 22 observa en estos una limitante, un intento de alcanzar el *Sein* que siempre se queda en ello, un mero ensayo, pues termina en la comprensión del mismo como ente (trad. de 2014, p. 75). Su acercamiento en esa obra es de un carácter distinto a GA 78, es más bien general, historiográfico y no pretende reconstruir mediante los giros etimológicos los textos antiguos. En dichas lecciones, apuntala que el salto radical de la sentencia de Anaximandro al pensamiento de Parménides y Heráclito reside en dos puntos fundamentales: observar las oposiciones y entenderlas desde la experiencia cotidiana del *Dasein*. Esto último, como se dijo antes, es un punto de partida de su fenomenología temprana.

Para Heidegger esto es crucial, pues las oposiciones no se tratan de simples diferencias, sino «una *tensión antagónica en el seno de una unidad*» ([GA 22] trad. de 2014, p. 76). Este antagonismo constituye el *Sein* del ente: todo el mundo es oposición. Los contrarios se excluyen. Lo contrario no es en absoluto, según Parménides y, a su vez, los contrarios se condicionan mutuamente, uno es también otro. Hay armonía en la lucha y, entonces, la oposición resulta ser la esencia de las cosas, según Heráclito. Sin embargo, Heidegger modificará en GA 78 esta última interpretación del pensamiento heraclíteo. En GA 22, siguiendo la interpretación tradicional que luego él mismo crítica, afirma que en la oposición heraclíteo hay no ser y, por tanto, no ente. No obstante, el devenir no está contrapuesto al ser: es *continuum* del ser, solo si no se entiende este último como un mero persistir de lo ente (GA 78: 316). Dicho supuesto llevaría de nuevo a la tesis de la subsistencia, cuya consecuencia más radical es la imposibilidad del *Ereignis*.

Aquí se afirma, con Nicol como clave interpretativa, que la segunda enunciación de Heidegger, la de GA 78, es adecuada. Empero, más allá de esto,



contrario a su lectura de GA 22, el desafío respecto a la comprensión de ambos autores presocráticos se mantendrá desde el señalamiento de Nicol: «*Heráclito es el filósofo del ser; Parménides es el filósofo del no ser*» ([1974] 2003, p. 85). Según Nicol, esto es así en la medida en que el eleata impone, para el resto de la tradición, la necesidad de asumir el no-ser a suerte de contraste que realce toda la racionalidad del ser. Como se mostrará más tarde, esto, centralmente, prefigura el pre-suelo comprensivo del cual parte Heidegger.

Parménides, según Nicol, recoge desde Heráclito la primera afirmación inadmisibles de la filosofía, la distinción entre verdad y error, lo que devendrá en la diada ciencia y opinión ([1974] 2003, p.84). Además, introduce la escisión radical entre unidad, pluralidad, inercia y movimiento. El corte que establece Parménides en la unidad y continuidad del conocimiento es rotundo, no hay gradaciones: ¡ser o no ser! El problema para Nicol conlleva que, mientras en Heráclito el movimiento y el cambio son inmanentes a la realidad, en Parménides el ser introduce la intemporalidad, junto a las dificultades de la irrealidad de lo eterno. Con ello elimina la pluralidad, así como lo inmanente y lo trascendente ([1974] 2003, pp. 89-90). Para Heráclito la eternidad del ser se afirma desde la imposibilidad de que proceda de la nada o se dirija hacia ella pereciendo. Empero, con la distinción parmenídea de lo temporal y lo eterno, junto al intento posterior de reconciliar ambas esferas, se origina la metafísica y con ella su primera crisis (Nicol, [1974] 2003, p. 91).

Aquí subyacen, además, los elementos que hereda el pre-suelo comprensivo del que parte la filosofía de Heidegger: el problema del tiempo, la diferencia y el ser mismo. Además, según Nicol, subsiste la permanencia del ser parmenídeo, al introducir la posibilidad de pensar la trascendencia<sup>32</sup>. Esto permitió que se

---

<sup>32</sup> Como se observa, la propuesta de Nicol debe ser tomada con cuidado, en la medida que, como se verá en el Capítulo III, Parménides no establece la trascendencia en sentido estricto. Más bien, como el mismo autor admite, será la recuperación que hace Platón del pensamiento parmenídeo la que posibilita el salto hacia una tematización de la trascendencia. Así mismo, si se logra demostrar que no existe un abismo comprensivo entre el Proemio y el fragmento octavo del *Poema* parmenídeo, se podría rescatar una comunión entre Parménides y Heráclito que Nicol no ve respecto al problema del *continuum* del ser. Cosa que además desestabiliza la comprensión del hiato verdad-error. En este sentido, la apuesta radical de Nicol peligra en el cierre de las posibilidades que implica el *Poema*, que en contraste con la obra heraclítica y debido a la riqueza plurívoca del griego, es igual de enigmático y

desdoblará la unidad del ser, pues frente a la existencia de lo contingente esta es insuficiente para abarcar la totalidad del mismo. Este es sustraído de la experiencia común y «reservado para una experiencia privilegiada (...) la entrada con el ser propio y auténtico» ([1974] 2003, p.95). De este movimiento no escapan Platón, Aristóteles, Descartes, Husserl o el mismo Heidegger, en la medida en que el ser no es fenómeno<sup>33</sup> (p. 95).

En esta clave de lectura no es difícil encontrar el porqué del pre-suelo comprensivo de la diferencia entre lo auténtico e inauténtico. Aquel es fundamental en *SuZ* y supone un gesto similar al sugerido con la recuperación de la *ἀλήθεια*. La dimensión existencial, estrictamente fenoménica, no es suficiente y se debe arrancar del ocultamiento el suelo más originario y auténtico que la funda: la dimensión ontológica, la del ser-*Sein-Seyn* mismo, diferenciado del ente-fenómeno. Así, la diferencia ontológica obtiene su basamento en las capas más profundas de la tradición que la *Destruktion* heideggeriana no trastoca. La pregunta: ¿Heidegger no vio cómo se le adelanta ese pre-suelo comprensivo? Y, ¿en qué medida sigue operando en su pensamiento tardío y cómo afecta la comprensión del *Ereignis*?

Para responder estas preguntas es preciso seguir recorriendo la recepción heideggeriana de Heráclito y Parménides. Pues, en tales escritos, el repensar de los dos presocráticos, parte al igual que Nicol, del cuestionamiento crítico de un marco tradicional de lectura. Aquella que entiende a Heráclito como el filósofo del cambio y Parménides como el de la permanencia (Emad, 2001, p. 67). Para Heidegger, ambos estuvieron siempre de acuerdo (GA 35: 31). En sus lecciones sobre el eleata de 1942-43 (GA 54), se centra exclusivamente en la comprensión de la *ἀλήθεια*, un hilo conductor que acerca a Heráclito y a Parménides como pensadores del inicio. Inicia

---

abierto. Empero, su señalamiento central, la introducción de un no-ser radical en el *Poema* parmenídeo no se inválida, ni con ello, el problema de la comprensión de la *ἀλήθεια* como un pilar de la aprensión del ser en la obra de Heidegger, ya no solo de *SuZ*, sino después de la *Kehre*.

<sup>33</sup> La alusión que se hace al fenómeno es desde el griego *φαινόμενον*, cuya traducción suele ser cercana a «lo que se muestra». Esa es la traducción que el mismo Heidegger da en *SuZ* (GA 2: 28). Para Nicol con Parménides surge el método, al establecerse los fenómenos como sombras del ser en las cuales se juega la experiencia humana. Al mismo tiempo, se abre la posibilidad de que el conocimiento logre atravesarlas de algún modo: el método. «Los “discursos del método” en metafísica presentan siempre esta peculiaridad: son caminos para llegar al ser» ([1974] 2003, p.96).

con la identificación de la diosa y la *ἀλήθεια*, un gesto contrapuesto a la extendida comprensión de aquella como la diosa *de* la *ἀλήθεια* ([GA 54] p. 11). Además, cuestiona el paso del *μύθος* al *λόγος*. Este es un tránsito que deslegitima como «decoraciones poéticas y pseudo-míticas» ([GA 54] trad. de 2005, p. 11) al planteamiento de lo divino, p. e., la apelación a la diosa, como una necesidad intrínseca e ineludible del *Poema* parmenídeo.

Aun así, resulta clave para esta investigación la caracterización que hace Heidegger de la *ἀλήθεια* como conflicto. El autor asume que «(...) La «verdad» nunca es «en sí», disponible para sí misma, sino que tiene que ser conquistada en la lucha» ([GA 54] trad. de 2005, p. 25). Es decir, el mismo desocultamiento se juega en una lucha con el ocultamiento. Así es como el pensador alemán encuentra un hilo conductor entre la *ἀλήθεια* y el *πόλεμος* heraclíteo. Para Heidegger la esencia de la verdad es conflicto, ya que la verdad reposa en las relaciones opuestas ([GA 54] p. 26-27). En la medida que «el desocultamiento (*ἀλήθεια*) sólo puede ser aprehendido adecuadamente a partir de su contra-esencia, de la no-verdad y, por tanto, a partir de la falsedad, esto es dentro del dominio de una experiencia de la esencia, abierto con la *ἀλήθεια*» ([GA 54] trad. de 2005, p. 29). Para Heidegger la conexión de Heráclito con la *ἀλήθεια* está establecida desde su primer fragmento. Allí subyace, según él, en la esencia de la *φύσις*, la actuación de la *ἀλήθεια* como desocultamiento. De esta manera, al no ser nombrada, reluce su fijación en lo no-dicho, en tanto «es aquello pensado inicialmente a partir de lo que habla el pensar inicial» ([GA 55] trad. de 2012, p. 196).

De esta forma, las relaciones opuestas que aseguran el devenir, el cambio, ya están inscritas en la *ἀλήθεια* parmenídea. Estas indicaciones permiten observar el trasfondo de la configuración conflictiva del *Ereignis* planteada en el Capítulo I. En la medida que el *Ereignis* solo puede ser comprensible desde el pre-suelo de la *ἀλήθεια* y está, a su vez, esencialmente conflicto gracias a su interpretación heraclíteo. Así, la lectura de Basso Monteverde, expuesta en el primer capítulo, es congruente y encuentra allí su sustentación. Además, en el *continuum* de Heráclito y Parménides, la escisión radical entre ser y ente que señala Nicol, no es un problema para Heidegger.

Más bien, es un resultado necesario del método fenomenológico en su obra temprana, que se mantiene en su obra tardía sustentado en la comprensión «aletheica» del ser. Es el basamento desde el cual encuentra la posibilidad de afirmar los contrarios ya inscritos en la *ἀλήθεια* que protagoniza el *Poema* parmenídeo. Una suerte de clausura de las posibilidades de su pensamiento, que asume la *ἀλήθεια* y con ello la racionalidad excesiva que esta impone como posibilitadora de todo método o camino [ὁδός]. También se establece como el único pre-suelo para pensar *Seyn*, *Dasein* y *Ereignis*. Es el basamento para *diferenciar* los tres elementos. En otras palabras, el sustento de la diferencia ontológica. Sin embargo, el gesto vigoroso de Heidegger con miras a establecer un puente entre los tres pensadores iniciales, ¿es suficiente para eludir la crítica destructiva desde la óptica de Nicol?

## 2.2. Críticas a la diferencia ontológica:

### 2.2.1. El método fenomenológico heideggeriano:

En un principio, para Heidegger, el método de la ontología no es otro que la fenomenología: los pasos necesarios para acceder al ser y sus estructuras (GA 24: 466). Por lo que este apartado se centrará en dilucidar la crítica de Nicol a los alcances y concepción del método fenomenológico heideggeriano de cara a la diferencia ontológica. Un pre-suelo que, como se dijo antes, no es abandonado ni en *BzP* ni en el resto de su obra tardía. Pero, antes de ello, es importante aclarar que, aún hoy, el asunto de la continuidad o no del método fenomenológico en la *Kehre* heideggeriana es un asunto de debate<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> En una breve nota autobiográfica de 1963 [*Mein Weg in die Phanomenologie*] compilada y traducida por Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque en el libro intitulado *Tiempo y Ser* [*Zeit und Sein*], Heidegger expresa que el tiempo de la filosofía fenomenológica, en su contexto contemporáneo, ha terminado. Eso sí, no niega que esto es solo en un sentido histórico, puesto que su motivación más profunda está inscrita en el camino del pensar. Por esto, siguiendo a Gadamer (2002), Heidegger nunca dejó de conceptualizar, aunque se resguardase en la poesía. Más bien, es gracias a esta que su pensamiento alcanza su concreción y puede ser impactado en el intento de traducirlo. Además, el camino del pensar es un fluido retorno. Así mismo, como constata Veraza (2016) en sus reflexiones de los *Cuadernos negros* [GA 94-96], Heidegger retomará la premisa husserliana, «¡a las cosas mismas!».

Ahora bien, independientemente de que Heidegger rechace o no el método fenomenológico en su pensamiento tardío, desde la clave de lectura de Nicol antes desarrollada, su método/camino sigue arribando a la ocultación del ser en su obra tardía, cosa clara en *BzP*. Justamente la diferencia ontológica, que sustenta el procedimiento fenomenológico de *SuZ*, implica que existe una comprensión del ser inmediatamente y regularmente. Empero, «no considera que ella constituya la primera base en que debe instaurarse el método» ([1974] 2003, p. 117). Existe una dimensión más profunda y originaria que se contrapone a la comprensión vulgar del ser, la cual es preontológica, precientífica. Así, persiste en Heidegger la necesidad, platónica y cartesiana, de poner en manifiesto al ser mediante un método que lo permita ([1974] 2003, p. 117).

Nicol se remite al § 7 de *SuZ* en donde Heidegger presenta una comprensión invertida del sentido del fenómeno desde su definición griega, que calza con lo que no se muestra inmediata y regularmente, con lo oculto. Para Nicol, en «esta cuestión del método, es más revolucionaria la terminología que el esquema teórico que con ella se formula» ([1974] 2003, p. 118). Desde la perspectiva del autor, tradicionalmente, el fenómeno es lo que se muestra, mientras el *auténtico* ser quedaba situado más allá de lo fenoménico, lo aparente. Este núcleo que fundamenta la diferencia ontológica no es trastocado desde el pensamiento heideggeriano, para que, en principio, su filosofía siga siendo fenomenológica. Una empresa que se erige, pese a querer exceder lo aparente, lo fenoménico. Heidegger «llama fenómeno justo a lo que no se muestra. Han cambiado los términos, pero la posición es la misma» ([1974] 2003, p. 118). Para Nicol, el ser es fenómeno, por lo que el «ente es el dato del ser» ([1974] 2003, p. 118). Al igual que las ciencias naturales, en busca de las estructuras funcionales de la materia, meta-empíricas, debe desentrañarlas partiendo de lo inmediato, lo fenoménico. Así también la fenomenología parte del ente como dato del ser para observar su estructura y función, por lo que esta no tiene por objeto revelar el ser, pues «cuenta

---

como parte de un método. Sin embargo, no lo sigue desde la idea moderna de método instrumental, sino como un camino que ya pertenece de antemano a una región y tan solo se dirige a ella. Una interpretación afín al breve prólogo de *Caminos de bosque* [cf. GA 5, *Holzwege*].

con su presencia inmediata» ([1974] 2003, p. 118). Esta conclusión se emparenta con el reclamo de Belgrano, quien lee siguiendo a Ricouer, el salto que Heidegger efectúa hacia la cuestión ontológica, obviando en su análisis todo aquello que sitúa como óntico (2022, p. 119).

Nicol también apunta hacia otro elemento que fundamenta la posibilidad de la interpretación heideggeriana del fenómeno, el cual es sin duda la *ἀλήθεια*. Desde la comprensión de la misma se asume al *λόγος* como el des-cubridor o des-ocultador del ser. «La fenómeno-logía iba a conseguir un descubrimiento de lo que está encubierto» ([1974] 2003, p. 171). Para Nicol el problema de la interpretación de *ἀλήθεια* es el peso exacerbado que adquiere su contrario, es decir, *λήθη* como lo oculto, pero también como el descuido u olvido. También asociado al verbo *λανθάνω*, el cual «denota la in-advertencia: es el olvidar, en el sentido de descuidar algo o pasarlo por alto» ([1974] 2003, p. 171). Todas son palabras asociadas a la somnolencia, el letargo, distracción, omisión, etc. Por ello, para Nicol el contrario de la *ἀλήθεια* es el *λήθαργος*: «*la verdad es un estado de alerta*» ([1974] 2003, p. 172).

Sin embargo, este cambio de actitud, tal estado de alerta, no altera al ser de lo que es visto, solo afecta el saber respecto al mismo. Por ello, para Nicol el problema de la interpretación heideggeriana es que, pese a ser disruptiva respecto a las nociones intelectuales de verdad como adecuación o *convenientia*<sup>35</sup>, esto no es suficiente para trastocar los términos de dicha relación con la verdad. Ya que, para Heidegger, «quedaría excluido del fundamento de la verdad el acto de manifestarla» (p. 175). Es decir, la dimensión dialógica de la verdad que remite al ámbito fenoménico al que pertenece la expresión que posibilita todo diálogo y que abre el problema de fondo en las críticas a la diferencia ontológica: el fenómeno del lenguaje. «La vía de solución apunta hacia el ente para quien el enunciado se enuncia efectivamente.

---

<sup>35</sup> Criticadas en varios textos, entre ellos GA 2 y GA 34, desde los cuales parte Nicol, y en donde «(...) La verdad ya no sería una relación del intelecto con la cosa, sino un modo de comportarse frente al ser» (p. 173).

Porque el otro yo no es tan sólo un receptor ocasional: su existencia misma es la condición del acto apofántico» (p. 175)<sup>36</sup>.

### 2.2.2. Derrida y la metafísica de la presencia en Heidegger:

La posibilidad de afirmar que «la presencia es el límite de la filosofía heideggeriana que hereda de la tradición filosófica» (Rojas Jiménez, 2009, p. 641), es sin duda uno de los grandes aportes de Derrida. Ya en su obra *De la gramatología* ([1967] 1986), el pensador francés ubica la propuesta de Heidegger dentro de uno de los problemas subyacentes al fenómeno del lenguaje: el logocentrismo que atañe a toda la metafísica. Con el centro en el logos, se piensa la fijación de la noción de verdad a lo largo del pensamiento occidental, además lo incluyó en la filosofía de la presencia. Tal relación se establece desde el hecho de que, en el fenómeno del habla, de la voz, «el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia (...) El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia» ([1967] 1986, pp. 18-19).

Estas sospechas se repiten en otras de sus obras como *La voz y el fenómeno* ([1967] 1985) o *La Escritura y la diferencia* ([1967] 1989). En este último texto la metafísica de la plena presencia se puede ver ejemplificada en la fijación de cualquier centro. Esté aquel fuera o dentro de una estructura, sea denominado *ἀρχή* o *τέλος*, o con cualquier otro nombre; ya que sus transformaciones, repeticiones o sustituciones se ven sujetadas en una historia del sentido, «cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia» ([1967] 1989, p. 383). La dimensión historial de la metafísica radica en una historia de todas esas metáforas y metonimias.

---

<sup>36</sup> En una línea crítica similar se dirige la propuesta de Tugendhat en su texto *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie [Introducción a la filosofía analítica]* ([1976] 2003), la cual es sugestiva en este respecto. Según este autor, existe en Heidegger una confusión entre el plano comprensivo de la verdad como *ἀλήθεια* y la verdad como *Wahrheit*. Esa última equivale, como se anuncia desde *SuZ*, al *Erschlossenheit* (Tugendhat, 1967, p.362), estado de apertura del *Dasein*, cuyo modo eminente es la resolución [*Entschlossenheit*]. Esta posibilidad el encontrarse en la verdad y el modo de ser auténtico. Sin embargo, para Tugendhat, hay una contradicción en la comprensión heideggeriana del *Erschlossenheit* como una apertura pre-lógica, pre-lingüística que analiza mediante la estructura enunciativa —el «como», *SuZ*, §32—. El resultado de dicha comprensión deriva, según él, en una contradicción respecto al significado central que Heidegger le adjudicó al lenguaje como casa del ser ([1976] 2003, p.100). Para este trabajo resulta crucial esto último, en la medida que cuestiona el sitio del lenguaje en la obra heideggeriana, cosa que critica Gadamer en *Verdad y Método II* y que se ampliará en el Capítulo III.

Cabe agregar que tiene como forma matriz «la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de esa palabra» ([1967] 1989, p. 384). Según el autor, en dicha noción metafísica subyace la dicotomía presencia-ausencia, la cual, junto a otras — por tanto, Heráclito también puede ser interpelado—, precisa ser deconstruida [*Abbau*]. Justamente su propuesta, la *différance*, es un ejemplo de la deconstrucción en el ámbito de la escritura y el habla.

En su texto *Márgenes de la filosofía* ([1968] 1994), Derrida vuelve sobre GA 78, el texto sobre Anaximandro. Aquel en donde Heidegger recuerda el olvido del olvido del ser, lo que en términos derridianos supone que «la diferencia del ser y el existente, lo olvidado de la metafísica, ha desaparecido sin dejar marca. La marca misma de la diferencia se ha perdido» ([1968] 1994, p. 58). Para Derrida esta marca no es una presencia, sino «un simulacro de una presencia que se disloca se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura» (p. 59). Así, Derrida parte de Heidegger para ir más allá de este y apuntalar la posibilidad de deconstruir la metafísica de la presencia. Desde aquella, el pensador alemán opera al insistir en traer a presencia el olvido de la diferencia ontológica, al seguir remarcando la *esencia* [*Wesen*] de la *presencia* [des *Anwesens*] en el mismo *Ereignis*, ya que: «(...) La donación de *presencia* es propiedad del *Ereignis*» (Della Rocca, 1977, p. 126). Esto es así porque en la esencialización o despliegue del *Sein* [*im Wesen des Seins*] se juega el comienzo historial del olvido del *Sein* (GA 78). Se trata de una presencia que se funda enteramente en la diferencia ontológica aletheica. Ese borrarse de la marca de la diferencia, al intentar sostenerse en el texto metafísico, produce, paradójicamente, un efecto tal que

el presente se hace el signo del signo, la marca de la marca. Ya no es aquello a lo que en última instancia reexpide toda devolución. Se convierte en una función dentro de una estructura de devolución generalizada. Es marca y marca del borrarse de la marca (...) Proponiendo a la vez el monumento y el espejismo de la marca, la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida



en su inscripción guardada (...) Que en sí misma no es más que un efecto de escritura ([1968] 1994, p. 59).

Con la *différance*, en ese cambio de e/a en la palabra francesa *différence*, Derrida evidencia una diferencia invisible fonéticamente, una *différance* que «no es, no existe, no es un ser presente (...) no tiene ni existencia, ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente» ([1968] 1994, p. 42). Por tanto, la *différance* no es una palabra, ni un concepto, pues, aunque se intentara reconstruir semánticamente, se muestra inasible dentro de la voz activa o pasiva, «dice una operación que no es operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto» (p. 44), ni como agente o paciente, ni cualesquiera términos similares. Así, la *différance* escapa al signo porque no es una presencia diferida. No es una palabra, ya que no supone la «unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y una fonía» (p. 47). Las *différences* son efectos, por esto les conviene el apelativo de «históricas» solo entrecomillado, tampoco se les puede adjudicar el vocablo «origen». La *différance* «no es más estática que genética, no es más estructural que histórica» ([1968] 1994, p. 48). En el movimiento de la producción de *différences* sin origen quedan socavadas las duplas presente-ausente/activo-pasivo/determinación-indeterminación, etc. Las díadas de la metafísica presencia. Más bien, queda solo la *différance* «como relación con la presencia imposible, (...) como pérdida irreparable de la presencia» (p. 54).

### 2.2.3. Heidegger, transcendencia y transcendentalismo:

A partir de los señalamientos de los autores anteriores, aquí se perfila una tercera revisión crítica de la diferencia ontológica heideggeriana que la enmarca. Una separación del ser y el ente, cuyos efectos reafirman la escisión aletheica entre el ser y el no-ser parmenídeo que marca a toda la tradición occidental y funge como pre-suelo en el pensamiento de Heidegger. Una de las principales consecuencias del acercamiento interpretativo al pre-suelo parmenídeo es la transcendencia, en principio de inspiración platónica: la ruptura entre un más acá y un más allá que

pueden ser reconectados, religados, según la recepción cristiana. Pero también puede estar en esa esperanza heideggeriana señalada por Derrida, en ese deseo metafísico, una «búsqueda de la palabra propia y del nombre único» ([1968] 1994, p. 62), que desea trascender las posibilidades de la escritura y el habla.

La transcendencia se dice de muchas formas. En *BzP* Heidegger distingue al menos cinco acepciones de dicho vocablo: a) la transcendencia óptica, es decir un ser por encima del otro, como la del cristianismo; b) la ontológica que se mienta en la *excedencia* [*die Übersteigerung*], se encuentra en el *κοινόν*, la entidad como lo general, como categoría; c) la transcendencia fundamentalontológica de *SuZ*, según la cual la excedencia es concebida como distinción del *Dasein*, comprensión de ser, estar en la verdad del *Seyn*, mas, aquello parece disolver la transcendencia, pues el *Dasein* sostiene lo abierto de la ocultación, aunque en primera instancia no lo sepa o lo interroge; d) también está el sentido epistemológico cartesiano que inscribe al sujeto en una limitación, respecto al conocimiento, para exceder y sobrepasar [*Hinaus und Hinübersteigen*] al objeto y, finalmente, e) la transcendencia como salida del ente, que se tiene como conocido y familiar, para sobrepasarlo de alguna manera (GA 65: 217-218). Según Heidegger, con la postulación de «d», también se disuelve toda representación de la transcendencia y, a su vez, se supera el platonismo. Para él no se trata de rechazar u oponerse a la transcendencia, como el intento de Nietzsche, sino de postular una nueva forma de preguntar fundamental: «wie west das Seyn? (...) was ist das Seiende?» (GA 65: 221) [¿Cómo se esencia el ser? ¿Qué es el ente? — traducción libre del alemán—]. Sin embargo, ¿realmente la transcendencia se termina de disolver en el pensamiento de Heidegger?

Según Dahlstrom, todavía hay vestigios del pensamiento que depende de la transcendencia en la obra del filósofo alemán. Él lo llama transcendentalismo<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Como el mismo Dahlstrom aclara (2005, p.29), su problemática opción de usar el vocablo en inglés *transcendentalism* [transcendentalismo], se debe a la confusión que existe con ese término y lo que en español equivale al trascendentalismo. Esta última es la corriente política y literaria que floreció en el siglo XIX en Inglaterra y Estados Unidos. No se debe confundir con el idealismo trascendental kantiano, para distinguirlo claramente se emplearán variantes del vocablo «transcendencia» con la intención de referirse al transcendentalismo.

Siguiendo al autor, el Heidegger de 1926-1929 es abiertamente trascendental de cara a su recepción de Kant, del neokantismo vía Husserl y el culmen de su propuesta en *SuZ* (2005, pp. 31-32). Sin embargo, como se dijo arriba, el Heidegger de *BzP* es profundamente crítico de toda representación emparentada con la trascendencia en su obra tardía. Sin embargo, como señala Dahlstrom, aunque la estructura kantiana trascendental deba ser desechada porque los dos niveles óptico-ontológico suplen las condiciones de posibilidad uno del otro; al seguirse sosteniendo la diferencia ontológica, la separación de ser y entes, sigue relegando al ser como una suerte de idea que subyace a ellos (p. 41). Esto supone una reactivación de los vestigios platónicos trascendentes.

En *BzP*, Heidegger problematiza la diferencia ontológica, la cual coloca entre comillas, como si se hubiese superado. Para el pensador alemán parece ser suficiente con saltar sobre la diferencia, sobre la unidad implícita que presupone el ente-ser, para preguntar por el *Sein* mismo, por su verdad —una verdad «aletheica» que siempre arrastra la diferencia—. Esto supone para Heidegger una situación paradójica, en la cual se sumerge en la trascendencia de la diferencia ontológica, para luego saltar por sobre esta y trascenderla (GA 65: 250-251). Además, como afirma von Hermann, en este salto, en el que se salta la trascendencia, no es un salto y un abandono total de la línea de visión trascendental-horizontal, sino que se produce un cambio inmanente (1994, p.30).

Así, Dahlstrom apunta los vestigios de trascendentalismo que persisten: la caracterización del ser como constante, como una unidad que subyace<sup>38</sup> y la dualidad

---

<sup>38</sup> Una sospecha que se emparenta con los señalamientos que Deleuze efectúa contra la diferencia heideggeriana, «considera que en la filosofía de Heidegger no se da una verdadera destrucción o superación de un modo de pensamiento regido por la lógica de la identidad y de las categorías metafísicas en general, porque se subordina la diferencia a la mismidad» (Esperón, 2016,153). En la medida en que para Heidegger pensar la diferencia ontológica supone pensar lo no pensado o lo olvidado en la identidad, se trataría de pensar la mismidad. Por lo que, en clave deleuziana, «pensar lo impensado en la filosofía heideggeriana refiere a un pensamiento de la diferencia que debe cuestionar y pensar al ser y su diferencia con lo ente, pero sobre un mismo suelo que sostendría la relación diferencial, lo que conlleva seguir operando de acuerdo a la lógica de fundamentación» (p.154). Esa mismidad está fundamentada en la lectura parmenídea, desde la identidad entre pensar y ser, una mismidad como copertenencia del pensar y el ser (Etchegaray, 2012, p.195), la mutua pertenencia del *Sein* y el *Dasein*, la transpropiación que supone el *Ereignis* (cf. Capítulo I).

espacio tiempo que permanece en *Zeit und Sein* y que reinstala la diferencia ontológica. Así como el transcendentalismo moderno: un ser que es distinguible de los entes que trasciende. La fundamentación mutua del *Seyn* y el *Dasein* evidenciada en el *Ereignis* preserva un vestigio del fundamento transcendental en la subjetividad trascendental formulada en Kant y Husserl (pp.50-51).

Finalmente, hay algo de la ontoteología de raigambre platónico que compele a la transcendencia en *BzP*. Subyace en los últimos dos ensambles del *Ereignis*, en los futuros y la espera del último dios. Esto señala la función del *Ereignis* para preparar al ser humano hacia un nuevo pensamiento que requiere una disposición distinta frente al llamado del *Seyn*. Esa diferencia como un movimiento que produciría una nueva escucha y exposición al *Seyn*, parece posibilitarse solo mediante el pasaje de lo divino, a su vez, implica una apertura del ser humano hacia la transcendencia (Dotolo, 2014, p.191). Aún frente a la negativa de Heidegger, parece subyacer en el decirse mismo de esta diferencia una herencia judeocristiana<sup>39</sup>. Mediante la interpelación del ser humano, resuena en la espera del último dios, el misticismo de la apropiación existencial del *Dasein* en *SuZ*, cuya forma, al igual que en Husserl y Platón, es un despertar. Dicho despertar hacia el *Ereignis* (Dastur, 2014, p.402) es una revelación.

Aunque Heidegger niega que el *Ereignis* como instante histórico sea una suerte de estado ideal (GA 65: 415), tiene en su base un rasgo indiscutible de la revelación: solo desde la revelación se puede decir qué es verdaderamente la revelación (Dotolo, 2014, p.193). La revelación es el regalo/ lo donado que puede liberar al *Seyn/Sein*. Esta puede leerse en un sentido ontoteológico transcendente, pues resulta imposible disociar la diferencia ontológica de la donación: la escisión entre lo donado y lo no-donado, lo divino y lo mortal, etc. Sin embargo, la clave de lectura transcendente, como se verá en el Capítulo III, apunta hacia una dimensión excesiva, una desmesura [*Übermaß*] del *Seyn* mismo como *Ereignis*: «el ser [Seyn] como evento-apropiador, que

---

<sup>39</sup> Aunque no es un tema central en este trabajo, se debe recordar la pugna que abre la apuesta de Dominique Janicaud en su texto *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), para quien Heidegger abre una suerte de giro teológico de cara a la recepción francesa de su «fenomenología de lo inaparente». Así, corre el riesgo la noción de acontecimiento, el *Ereignis* en Heidegger, de transformarse en un concepto que da forma a un nuevo misticismo teológico.

acaece desde esta «virante» desmesura de sí mismo y de este modo se convierte en origen de la contienda entre dios y el [ser humano], entre el paso del dios y la historia del [ser humano]» (GA 65: 413, trad. de 2003, p.331) —los últimos dos agregados en corchetes no son del original—.

### 2.3. Conclusiones:

Con la reconstrucción de los señalamientos críticos hacia la diferencia ontológica, se tiene, a modo de primer alcance, el cuestionamiento de las posturas contemporáneas que colocan a Heidegger como el basamento del posfundacionalismo, p.e. Marchart (2009). Esto porque las consecuencias de la diferencia ontológica: la transcendencia, la comprensión de la *ἀλήθεια* igual al desocultamiento, el fenómeno como lo oculto y la presencia; pueden pensarse a guisa de fundamentos. A modo de ese pre-suelo posibilitador de toda fundamentación para el pensador alemán, desde *SuZ* e inclusive en *BzP* y el resto de su obra tardía. Aquí se sospecha que la diferencia ontológica, en principio resultado de un método, se ha petrificado, se ha sedimentado como una forma de *expresar*. Esto evidencia que, el problema de fondo es el lenguaje: ¿en qué medida la diferencia ontológica es la única manera de capturar el ser mediante el lenguaje? En este sentido, esta sigue operando como un centro, entendido desde Derrida, o como árbol en el sentido de Deleuze-Guattari. Al re-pensarse cada vez el camino surcado por la tradición parece inevitable tener que volver a dejar marcas sobre esos mismos rastros. Pero ¿por qué acceder destructivamente al pensamiento de Heidegger, cuando la misma *Destruktion/Abbau* depende de la diferencia ontológica? Si se entiende la *Destruktion* en su sentido hermenéutico, como una depuración de las posiciones metafísicas que han zanjado el camino del pensamiento occidental (GA 65: 221), resulta inescapable proceder de esta manera. Su forma es el círculo hermenéutico de la comprensión y en este se juega toda relación posible con la metafísica. El círculo es ineludible, ya que, como afirma Derrida, «no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para

hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia» ([1967] 1989), p.386). A modo de segundo alcance se constató dicha condición inescapable y destructiva de la filosofía, lo que lleva a plantear: ¿de qué manera se puede repensar destructivamente a Heidegger, desde Heidegger mismo? La clave para ello, como se verá en el siguiente capítulo es comprender el *Ereignis* y la diferencia ontológica desde el exceso.

### CAPÍTULO III EXCESO

En el capítulo anterior se expuso el tratamiento de la diferencia ontológica como un resultado del método fenomenológico heideggeriano, cuya necesidad es incuestionable para la comprensión del *Ereignis*. Sin embargo, esta investigación apunta a que la diferencia ontológica se nutre de un pre-suelo hermenéutico. Ese pre-suelo apunta a los pensadores iniciales: Anaximandro, Heráclito y Parménides. Ellos abrieron el problema del ser mediante la observación y poetización de su experiencia vital. Heidegger cree encontrar en estos el fundamento de la diferencia ontológica, que, como tal, no está tematizada en los textos griegos. Desde dichos textos se abren modos, entre otros, de expresar el ser. Dígase esto la historia de la metafísica. La expresión que Heidegger recoge desde los pensadores iniciales es fundamentalmente aletheica: supone el des-ocultamiento del *Seiende* [ente] y la ocultación del *Seyn* [ser]. En ella encuentra el sostén de la diferencia ontológica. No obstante, los problemas suscitados por ese suelo comprensivo, tales como la crítica de la transcendencia, la metafísica de la presencia o la interpretación del fenómeno como lo oculto, arriban al problema del lenguaje. Precisamente a la relación entre exceso y lenguaje. Dentro de la obra de Heidegger se tematiza el exceso de distintas formas: el exceso del *Dasein*, el exceso de la mundicidad de los entes, etc. Empero, acá se interesa apuntalar al exceso más radical: el *Übermaß* del *Ereignis*. Aquel que permite el acontecimiento del *Seyn*. Desde la radicalidad del *Übermaß* se puede repensar el problema del lenguaje. Esa es una problemática que subyace en la diferencia ontológica y que atañe a la comprensión del *Ereignis* desde *BzP*. Para ello se pretende, en primer lugar, detallar la problemática del lenguaje. En segundo lugar, inspeccionar su dimensión excesiva de cara a la propuesta heideggeriana, para, finalmente, articular la destrucción de la diferencia ontológica que posibilita la lectura del *Ereignis* a partir del exceso como *Übermaß* y mostrar cómo este supone una mismidad radical inscrita en la diferencia. Lo que se trata de tematizar es una diferencia más radical que la diferencia ontológica.

### 3.1. La diferencia ontológica y el lenguaje:

#### 3.1.1. La expresión del ser:

La sospecha que se ha esbozado subrepticamente, a lo largo de los primeros dos capítulos, es que se juega una dimensión excesiva en la aprehensión del ser. Por lo que, en este apartado, se intentará esclarecer en qué consiste ese exceso. La clave para ello es dilucidar el papel que juega el logocentrismo que caracteriza la historia de la metafísica. Dicho logocentrismo supone una primacía de la captura del ser mediante el lenguaje, apalabrarlo, expresarlo mediante palabras y petrificarlo. Pero ¿está esto presente en la obra de Heidegger? ¿Puede tan siquiera el lenguaje «petrificar» los fenómenos?

Esta expresión, el apalabramiento, se extiende más allá de la proposición o la enunciación. Abre el problema de la dimensión existencial del lenguaje. Dicha dimensión queda ejemplificada claramente en la tematización del lenguaje como el discurso [*Rede*], en *SuZ*. El discurso se juega en la cooriginariedad [*Gleichursprünglichkeit*] de la estructura existencial del *Dasein*. Por lo que es indisoluble de la historicidad del *Dasein* y, con ello, remite a la inevitable interconexión entre temporalidad y comprensión. A partir de estas indicaciones resulta inevitable vislumbrar la posible apertura del sentido o los sentidos del ser. La apertura de la historia del *Seyn*, mediante lo que se podría comprender desde *BzP* como una «hermenéutica del *Seyn*».

Ahora bien, se debe sumar otra sospecha: en la expresión, en el lenguaje en general, se juega siempre un carácter incompleto, que mienta la propia condición humana. Un ser humano que es ex-tático, siempre fuera de sí, cuyo ser entero es la imposibilidad de todas sus posibilidades: su finitud. Una finitud que posibilita toda historicidad, pero también toda hermenéutica. Por tanto, la historicidad humana delimita el campo de juego de la hermenéutica del *Seyn*. En dicho campo se batan los usos y desusos del lenguaje para capturarlo. De esto no escapa la empresa heideggeriana, al estar inscrita en este campo polémico. Para Gadamer la disposición del pensador en dicho campo culminó en lo siguiente:



Heidegger solo pudo reconocer su propia visión del ser en el nombre, en la fuerza nominativa de las palabras y sus laberintos intransitables (...) resultó siempre que tales textos [griegos] no eran el último promontorio que daba acceso a la visión directa del ser ([1986], 1998), p. 352) —el agregado en corchetes no es del original—.

Así, siguiendo a Gadamer, se evidencia una tensión palpable entre una apuesta, la heideggeriana, por capturar el *Sein* y el pre-suelo hermenéutico que abren los pensadores iniciales. Este pre-suelo puede comprenderse inscrito en el marco semántico, en el campo polémico. Este último, delimita la terminología de la filosofía en tanto: «(...) La conceptualización supone también aquí la restricción de la posible polivalencia de una palabra, para darle significado preciso; pero tales palabras conceptuales nunca se desligan totalmente del campo semántico en el que poseen significado» ([1986], 1998), p. 353).

Para Gadamer, existe un riesgo de sacar un término de su contexto y privarlo de sentido. Esto se ve ejemplificado en la imposibilidad de tomar un vocablo griego sin entenderlo en su plena acepción, pues no se da un «lenguaje de la metafísica», sino «la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente» ([1986], 1998), p. 353). Ese movimiento, esa «acuñación conceptual», es lo que da pie a la tradición, así se puede repensar con Gadamer la *Destruktion* heideggeriana, en tanto hermenéutica, sin recurrir necesariamente a la idea de la vuelta a un suelo originario o fundamental. El gesto de la acusación del «fundamentalismo» heideggeriano, que, como se mostró en el Capítulo II, depende de la diferencia ontológica.

Dicha diferencia es aletheica, pues siempre queda un resto oculto que corresponde a la dimensión ontológica, el *Sein*. Más aún, pensado radicalmente, en el caso del legado griego, no puede haber una vuelta omnicomprendora del campo semántico indisociable del uso de la lengua, ni un agotamiento de las posibilidades comprensoras desde la lengua propia para la reinterpretación. No habría lo «propriadamente griego» que sea asible desde un ahora. Sin embargo, esa fue la tarea que emprendió Heidegger, buscar ese sentido literal ausente, para plantear las

consecuencias conceptuales del sentido etimológico. Con estas indicaciones la pregunta problematizadora que sigue de fondo es la siguiente: ¿Heidegger fue capaz de escapar de la petrificación del lenguaje vivo en la conceptualización metafísica? O, más aún, ¿es imposible proceder de un modo no metafísico, toda vez que se *quiera* capturar, asir —como sugiere el vocablo alemán *Begriff*— o expresar cualquier fenómeno?

Ahora bien, en orden de vislumbrar estas cuestiones se pretende observar aquí cómo la comprensión del modo de ser del lenguaje está entrelazada en la obra de Heidegger con la diferencia ontológica. En el tratamiento del lenguaje, igual que en la comprensión del *Ereignis*, está operando la diferencia ontológica. Ya en *SuZ*, el lenguaje [*die Sprache*] es un fenómeno derivado, es decir, se trata de una manifestación óptica del discurso [*Rede*]. Dicho discurso es un existencial, esto partiendo de la diferencia ontológica entre lo existensivo [óptico] y lo existencial [ontológico].

Como se dijo antes, es parte de los «cooriginarios» junto a la disposición afectiva y el comprender que conforman la estructura existencial del *Dasein*. Sin embargo, en línea con los alcances de Husserl, la determinación del discurso se atiene al horizonte de sentido: «(...) Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado sentido» (GA 2: 161, trad. de 2003). Paralelo a lo expresado por Gadamer, para Heidegger, el estar-en-el-mundo supone una comprensibilidad templada afectivamente, este es el suelo de sentido a partir del cual brotan las palabras: «(...) A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones» (GA 2: 161, trad. de 2003).

En ese breve párrafo (§34) designado al lenguaje se establecen al menos dos alcances fundamentales: a) las palabras, por tanto, el lenguaje, son un fenómeno derivado, pues es la exteriorización del discurso y su ejemplificación primariamente óptica<sup>40</sup>; b) la dimensión fonológica del lenguaje, así como la escucha [*Hören*] como

---

<sup>40</sup> En una obra escrita en 1924, llamada *El concepto de tiempo* [*Der Begriff der Zeit*], GA 64, Heidegger habla del lenguaje directamente, es decir, no parece distinguirse de manera tan clara con la noción de

posibilidad existencial, tiene prioridad para Heidegger. Para entender esto es significativo el ejemplo óntico del mudo, a quien le es imposible callar y está determinado por su supuesta imposibilidad de demostrar que calla, pues desde allí Heidegger delimita el «auténtico discurrir» dependiente de la posibilidad existencial del callar de cara a la habladuría [*Gerede*] (GA 2: 165). Así, pese a no expresarse mediante la voz entendida ónticamente, el «hablar» del mudo supone su apertura existencial discursiva que es inmediata y regularmente habladuría. Solo desde un auténtico silencio existencial es posible callar, ya no como la supresión de la voz, sino como una modificación existencial de las posibilidades discursivas del *Dasein*.

Las ideas en estas tesis, es decir, el lenguaje derivado de otro sitio y las posibilidades auténticas e inauténticas del mismo, encuentran eco en varias obras anteriores a *SuZ*. Un ejemplo concreto es GA 56/57. Allí Heidegger responde a la objeción hacia el método fenomenológico por parte de Natorp. Según este, la fenomenología, al proceder vía descripción, cae en el reduccionismo de una concepción en palabras y una expresión verbal generalizante. Sin embargo, para Heidegger este reproche «descansa en la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante» (GA 56/57: 111, trad. de 2005).

Para salir del dilema, Heidegger redefine la comprensión de lo objetivo, que en términos aún husserlianos, se funda en lo pre-mundano de la vida. Ese es un momento esencial de la misma y, en cuanto tal, lo formalmente objetivo es un concepto entendido ya no como retro-concepto [*Rück-griff*] —es decir, un volver hacia atrás para atrapar lo objetivo mediante conceptos, como si en algún momento se saliera del mundo de la vida—, sino como *Begriff*: una captación directa e inmediata del mundo de la vida (GA 56/57: 116). Esto coincide en *SuZ* con los señalamientos sobre el *λόγος*, pues en una de sus acepciones lo define como «aquello que en el hablar es

---

discurso. Además, como dicta el título del texto, al autor le interesa el tiempo; el lenguaje, al ser un modo fundamental del estar-en-el-mundo es claramente temporal. Distingue entre el hablar inmediato que está a la espera y el lenguaje primitivo solamente instanciado en el presente. La mostración del lenguaje depende de la determinación temporal del estar-ahí, del *Dasein*; por esto, para Heidegger el habla que expresa inmediatamente el tiempo —el del reloj, la concepción vulgar del tiempo, empleando términos de *SuZ* (véase § 5)— funciona para ofrecer una característica ontológica del *Dasein*. Pero más aún, el lenguaje —discurso en *SuZ*— es tempóreo en sí mismo.

considerado en cuanto algo, aquello que ha hecho visible en su relación con algo» (GA 2: 34, trad. de 2003) y es lo que posibilita la actitud teórica de cara a los objetos a la mano. Es en donde se descubre el estar-ahí de los mismos, su mundicidad [*Weltmäßigkeit*], abriendo su para qué y con qué (véase el §16). Esto, en todo caso, coincide con la tesis «a», mencionada arriba, pues todo apunta al ahí, el «*Da*» del *Dasein*. Esa captación vía lenguaje del mundo de la vida que lo posibilita es, sin duda, un rasgo que se mantiene en otras obras tempranas (véase GA 58, 59, 60, 61, 63). Sin embargo, se debe recordar que después de la *Kehre*, el foco en el *Dasein*, a quien se interroga para dar cuenta de la aperturidad del sentido en aras de la comprensión del lenguaje, también muda. La pregunta es, ¿sigue siendo el sentido el suelo del lenguaje en la obra posterior?

Un texto que es parte de la inauguración del viraje y tematiza de forma central el lenguaje corresponde a las lecciones de Friburgo de 1931-32, intituladas: *De la esencia de la verdad* [*Vom Wesen der Wahrheit*], GA 34. Estas parten de la interpretación de la obra platónica, lo que Heidegger llama la parábola de la caverna en *La República*. Allí, el pensador esclarece algunos señalamientos importantes respecto el lenguaje.

Primeramente, analiza la parábola como imagen simbólica [*Sinn-Bild*]. El autor parte de la diferencia entre la seña, aquello que no se considera por sí mismo y un suelo al que remite, en este caso el sentido. Esta consideración parece ser análoga a los apuntalamientos sobre la remisión y el signo en *SuZ* (cf. §17). Allí se esclarece el sentido como «algo que de alguna forma es comprensible» (GA 34, trad. de 2007 p. 29). Esta consideración supone que el sentido nunca es tema de la comprensión y calza con el tratamiento del mismo en su obra temprana. Es una continuidad con la concepción del sentido a modo de horizonte, de fondo a partir del cual se funda la posibilidad de que algo sea entendido en tanto algo.

En segundo lugar, la parábola, al ser una seña que construye una imagen simbólica, tiene la función del conducir. Para Heidegger esto es completamente distinto a la mera descripción o al demostrar mediante la prosa, pues siempre hay algo que ambas *jamás llegan a aprehender*. Es decir, para el autor, hay niveles con respecto

al apalabrar y la aprensión. La consecuencia de esto es que el *Begriff* de GA 56/57, debe ser pensado en esta insuficiencia de la aprehensión.

En tercer lugar, en la parábola se juega la relación entre la claridad y el lenguaje. Ese punto es crucial, pues él piensa, desde Platón, que la relación entre lenguaje-parábola es también entre vista-luz. La claridad [*Helle*] «se transfiera de lo audible al campo de la visión. Claridad es aquello *a través de lo cual* vemos» (GA 34, trad. de 2007 p. 62). La misma claridad resulta así en la visibilidad<sup>41</sup>. Así mismo, Heidegger señala que la oscuridad es un caso límite de lo claro, es tan solo su privación, un modo de la claridad en donde ya no se da el pasar a través y niega a las cosas su visibilidad (GA 34, trad. de 2007 p. 63).

La cuarta y última consideración se refiere a la relación que encuentra Heidegger en la descripción de la *διάνοια* y la *δόξα* en *Teeteto*. La primera es lo que él entiende como el momento esencial de la *δόξα*. La segunda, refiere, específicamente, al esclarecimiento de la «opinión confundida» [*φευδής δόξα*]. Heidegger establece tres sentidos de dicha confusión: a) como una «opinión invertida» que mienta algo ente, en lugar de otra cosa; b) visión que se orienta hacia un *lugar* en lugar de otro y; c) la inversión misma, el *φευδής*, que es un fallo respecto a lo que se apunta (GA 34, trad. de 2007 p. 262). Además, la *διάνοια* es un *λόγος*, un discurso que el alma tiene consigo misma respecto de aquello que se le da a la vista. No tiene un sentido lógico: «(...) Este «decirse a sí misma algo» del alma es un decir y un hablar sin emisión lingüística» (GA 34, trad. de 2007 p. 263). Así, Heidegger establece en la visión platónica un nexo indisoluble entre la esencia del alma y la esencia del lenguaje, pues esta última

no está determinada primariamente por la emisión, y que no radica en la expresión fonética ni la expresión óptica en signos de escritura y similares; como, al mismo tiempo, la visión de que la esencia del lenguaje se considera íntimamente entrelazada con la esencia del alma (GA 34, trad. de 2007 p. 263).

---

<sup>41</sup> Nótese aquí que, con estas indicaciones, se empieza a perfilar la dimensión aletheica que se detalló en el Capítulo II y queda delimitado el papel central del claro y su futura relación con el *Sein* (véase Capítulo I, nota 15).

La conducta del alma es determinada como decir, preguntar y responder, pero ella, a su vez, determina y conlleva la esencia del ser humano. Heidegger rescata la descripción aristotélica del ser humano como ζῷον λόγον ἔχον (*Ética Nicomáquea*, I, 13) y con ella se dirige nuevamente a la concepción del lenguaje. Dicha concepción está entrelazada con la caracterización existencial del humano, «en tanto que aspira a ser su más propio *diciendo*» (GA 34, trad. de 2007 p. 264).

Ahora bien, la *διάνοια* al ser un momento de la *δόξα*, evidencia en esta las tres características del decir: a) el decir lo uno por lo otro, el decir del alma siempre es de algo en un sentido general, como un *Sein*; b) tiene una visión, es un decir-se que plantea algo de un modo u otro y; c) lo que se pone en *lugar* de lo otro es un ser [*Sein*] de distintos modos. Por ello, en la *δόξα* se juega el decir-se y representar-se el ser [*Sein*] (GA 34, trad. de 2007 p. 264). Con estas consideraciones Heidegger muestra de qué manera la *δόξα* es parte de la conducta que entrafia la relación entre el ser [*Sein*] del alma con lo ente. Sin embargo, como conducta, esta puede ser verdadera y no verdadera. La verdad tiene sede en el *λόγος* y la *δόξα* es una modalidad del *λόγος*. Por lo tanto, también participa de la verdad<sup>42</sup>, en la medida que se juega en ella el estar presente y hacer presente<sup>43</sup> a modo de enunciado. Ella participa parcialmente de la verdad. Además, allí se juega el sentido negativo de la *δόξα* como *φευδής δόξα*. Esta supone el fallar, el no acertar, no estar en lo correcto, por tanto, estar en la no verdad.

La manera en la que Heidegger conecta los fenómenos de *δόξα* y *φευδής δόξα*, es mediante la bifurcación [*Gabelung*]. Esta es la esencia de la *δόξα*. Dicha bifurcación reside en la dualidad de aquella, ya que siempre alude a dos objetos, los cuales están

---

<sup>42</sup> Aquí la verdad es interpretada como la corrección o rectitud de lo enunciado (GA 34, trad. de 2007 p. 299).

<sup>43</sup> Heidegger establece dos indicaciones claves respecto a la presencia. Por un lado, aunque un ente no esté siendo percibido *puede* volver a ser percibido en el estar presente, por otro, inversamente, puede ser referenciado en un *hacer* presente (GA 34, trad. de 2007 p. 287). Esas son dos posibilidades del captar expresamente [*ausdrücklichen Fassens*] en el hacer presente. Estas posibilidades son cruciales para la dualidad entre el conocer y el no conocer al ente. «Pues algo podemos conocerlo [...] en su inmediato estar presente, pero asimismo podemos conocerlo también *haciéndonoslo* presente [*vergegenwärtigen*], y [...] *realizando* [*vollziehen*] expresamente el hacer presente o bien sólo siendo conscientes de que en todo momento *podemos* hacerlo [*können*]» (GA 34, trad. de 2007 pp. 287-288) —los agregados en corchetes no son del original—.

y no están dados. Es decir, un objeto que está en frente para un *estar* presente y otro para un *hacer* presente. La conducta dirigida hacia un objeto múltiple, pero a la vez único, es la *δόξα*. Ese es el carácter equivoco de la *δόξα* (GA 34, trad. de 2007 p. 291). La bifurcación se abre en lo que él llama un campo de juego [*Spielraum*] (GA 34, trad. de 2007 p. 297). La bifurcación de la *δόξα* en el campo se funda en el mirar hacia una u otra dirección. La *δόξα*, entendida como predicado, no está exento de equivocarse, por tanto, someterse a la corrección [verdad] o a la incorrección [no verdad]. Este equivoco, el *φευδής*, es el «equivocarse al mirar pasando de largo con la mirada» (GA 34, trad. de 2007 p. 296). «El equivocarse mirando es un no acertar, errar el predicado [*Prädikates*] conveniente» (GA 34, trad. de 2007 p. 298). En ese movimiento se da un traspasamiento de la mirada [*An-sehen*] al lenguaje [*An-sprechen*]: «(...) Incorrección en el predicado significa incorrección en el enunciar» (GA 34, trad. de 2007 p. 298). Esta posibilidad de equívoco está fundada en la bifurcación como esencia de la *δόξα*. A su vez, debido a ella, está dado el campo de juego, para considerar algo en cuanto algo (GA 34, trad. de 2007 p. 297).

Ahora bien, el último paso de Heidegger en este texto es conciliar ese carácter correctivo de la verdad con su dimensión aletheica, es decir, como no-ocultamiento. Para ello, aclara que el fenómeno de la bifurcación de la *δόξα* no corresponde solo a lo ente, sino también al ser [*Sein*]. La razón: «esta bifurcación *original* que consiste en la existencia, en su conducta hacia lo ente, sea del tipo que sea, está orientada de entrada al ser» (GA 34, trad. de 2007 p. 301). Empero, como ocurría con los modos auténticos e inauténticos del hacerse cargo, el cuidado [*Sorge*] en *SuZ*; aquí también ocurre algo similar con la bifurcación. Esta abre la posibilidad de equivocarse no solo con lo ente, sino mirando ontológicamente, es decir, en relación con el *Sein*. Esta la sustentación del imperio del error (cf. Capítulo II).

Así, para Heidegger, al igual que un ente puede ser, en la medida en que se halla des-oculto, también puede aparentarlo. Es en esto que resulta crucial el análisis de GA 34, pues esclarece la condición dual de la verdad aletheica en la que se jugará el *Seyn* en *BzP*. Para Heidegger, entre el *φευδής* y la *ἀλήθεια* hay una conexión interna,

en la medida que el aparentar que se juega en el equívoco de la mirada es un ocultarse en y gracias al mostrarse. Empero, al manifestarse, es una forma de des-ocultamiento [ἀλήθεια], pero que esencialmente es ocultamiento: «una verdad de cuya esencia forma parte la no-verdad» (GA 34, trad. de 2007 p. 300). En consecuencia, la pregunta por el ser es equívoca, porque se encuentra en el «entre» del ocultamiento y el no-ocultamiento. Así mismo, la única forma de dimensionar esta condición es desde la historia, pues solo ahí «llegamos a aprender cómo campa la verdad» (GA 34, trad. de 2007 p. 301). Se vuelve aquí a la determinación del campo de juego en el que se expresa lo ente, pero también el ser.

Desde las consideraciones de GA 34 a *BzP* el trayecto es mucho más corto. En la primera se perfilan las raíces de la conexión entre el λόγος como enunciado, es decir, δόξα y su esencial bifurcación. Esta determina la dimensión conflictiva del *Ereignis* en la medida que se funda en la definición aletheica de la verdad, la que, a su vez, posibilita hablar de la historia del *Seyn*. El texto con este mismo nombre, *La historia del ser* [*Die Geschichte des Seyns*], GA 69, escrito entre 1938 y 1940, establece dicha historia, ella misma, como la verdad del *Seyn*. Dicha historia se juega en un claro que supone la posibilidad de la ocultación. Esto queda patente en la sentencia de *BzP*: «El *Seyn* como *Ereignis* es la historia» [*Das Seyn als Er-eignis ist die Geschichte*] (GA 65: 493, trad. libre del alemán).

El ser humano se encuentra errante en dicha historia, pues se ha perdido entre la historiografía del ente (GA 69: 29). En la comprensión de esa historiografía se debe hacer la distinción entre el lenguaje como un mero medio de comunicación, como una moneda de cambio de opiniones, pues peligra en perderse nuevamente en medio de los entes, en este caso las palabras (GA 69: 153) y un lenguaje que logre superar el abandono del *Seyn*, aquel estado de olvido de la diferencia ontológica. Aquí, empero, subyacen los efectos de dicha diferencia que atraviesa los esfuerzos de Heidegger por buscar ese suelo más original, auténtico, ya que no es mediante la correspondencia con el ente que el *Seyn* pueda ser llevado al lenguaje (GA 69: 201).



Ahora bien, hasta aquí se ha observado la persistencia de la tesis «a», establecida como un eje central de los señalamientos en *SuZ*. Es decir, que el lenguaje, en sus distintas formas, sea como *λόγος*, *δόξα*, *Rede*, parece ser siempre un fenómeno que remite hacia otro sitio, hacia una instancia más fundamental, sea esta el sentido o el *Seyn/Sein*. Además, como se vio en GA 34, Heidegger parece alejarse de esa aprehensión directa que en su obra temprana atribuía al método fenomenológico. Más aún, en esas mismas lecciones acusa como un error de la fenomenología suponer que los fenómenos se puedan ver bien gracias a la imparcialidad producto de los aspectos o escorzos. No obstante, con esto no quiere decir que jamás se puedan avistar los fenómenos mismos, sino que el problema es obtener el aspecto correcto [*der rechten Hinsicht*] (GA 34: 286). El problema en concreto radica en que

(...) Lo que nos obtura el camino no es que miremos en general a un fenómeno bajo un aspecto, sino que, en la mayoría de los casos, el aspecto no tiene su origen auténtico y pleno desde el fenómeno mismo (GA 34, trad. de 2007 p. 268).

Ahora bien, parece existir una enorme dificultad en llegar a ese origen que proporcione el «aspecto correcto» si se comprende el fenómeno de la bifurcación oscilante entre la verdad y no-verdad. Este opera desde el punto de partida de toda aproximación a los fenómenos, pues es inherente al lenguaje como el mismo pensador lo demostró en GA 34. En este respecto, las consideraciones de *BzP* y GA 69 muestran cómo se extrema la imposibilidad de sortear esa dificultad y cómo esta depende en el fondo de una postura que *excede*, inclusive, a la diferencia ontológica.

La primera aproximación a esa excedencia radica en que tanto el ente [*Seiende*] y el *Seyn* se abren ambos, *por igual*, desde la bifurcación del lenguaje doxástico. La posición más extrema de los alcances de GA 34, observada aquí, supone no solamente que la *δόξα* es bifurcación, sino que todo lenguaje lo es. Por tanto, también todas sus manifestaciones, como expresión o enunciado, sin importar desde dónde procedan. Ya sea desde la ciencia, la filosofía o el arte. Justamente esto último es lo que podría alejar este trabajo de otros señalamientos en la obra posterior heideggeriana, en

especial la caracterización poética de su viraje. Empero, lo que resta por vislumbrar es en qué se funda la excedencia abierta en la bifurcación del lenguaje, hacia allí se dirige este trabajo.

En *Carta sobre el humanismo* [*Brief über den Humanismus*] recopilada en 1967 en el volumen titulado como *Hitos* [*Wegmarken*], Heidegger pronuncia una frase que se hará famosa: «(...) El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el ser humano» (GA 9: 313, trad. libre del alemán), pero también es casa de la verdad del ser [*Sein*] (GA 9: 318). Las dos figuras que resguardan dicha morada son quienes piensan y quienes poetizan, en cuyo decir-se acceden directamente al corazón de la morada, al lenguaje. Un pensar y poetizar que es distinto a la teoría y a la ciencia.

Allí, Heidegger hace un llamado a la liberación del lenguaje de la gramática, de la interpretación técnica del pensar, inaugurada, según él, por Platón y Aristóteles (GA 9: 314). En su rechazo a la teoría, observa una desesperada manera de salvar la autonomía del pensar respecto del actuar y el hacer. Se trata de una necesidad de justificar su existencia frente a las ciencias, deseando elevarse a sí misma como ciencia, pero abandonando al mismo tiempo la esencia del pensar (GA 9: 314). Pues «la ciencia no piensa». Es la tesis con la que inaugura sus lecciones intitoladas *¿Qué significa pensar?* [*Was heißt Denken?*] de 1954, GA 8<sup>44</sup>. Heidegger plantea el lenguaje de una forma distinta a los textos anteriores, pero en el fondo se mantienen las inquietudes y relaciones centrales. Allí el fenómeno del lenguaje, al pensarse en su esencia a partir de la copertenencia con el ser [*Sein*] y, esta, a su vez, como morada del ser humano,

---

<sup>44</sup> En esa obra queda claro que en ocasiones el pensar puede confundirse con el poetizar. Sin embargo, en algunos pasajes se oscurecen los parámetros de la apreciación estética que emplea Heidegger para establecer esa identidad, p. e. señala que la identificación entre ambos puede establecerse cuando «el poetizar es elevado y el pensar profundo» (GA 8, trad. de 2005, p. 25). Empero, como la misma obra deja ver en su ejecución, allí no se pretende responder a la pregunta «¿Qué significa pensar?» o, en algunos casos, ¿qué significa poetizar? No se puede responder con una mera formulación. La pregunta muestra el camino del pensar como una vuelta, una y otra vez, sobre el preguntar mismo. Esto es lo que ilustra la imagen de los *Holzwege* [GA 5]. Son los caminos de bosque que siguen un trazado distinto siempre dentro del mismo bosque. Están medio ocultos por la maleza, a veces parecen iguales, pero es mera apariencia: solo quienes cortan la leña o guardan el bosque comprenden el encontrarse en un camino perdido en el mismo. El pensar, en todo caso, tampoco se trata de la reflexión psicológica, ni de la lógica. El pensar se vuelca a una dimensión del llamado a pensar que evidencia el «*hecho* merecedor de pensarse» (GA 8, trad. de 2005, p. 227).

resulta «advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta» (GA 9, trad. de 2000, p. 269). En otras palabras, el lenguaje supone el campo directo de acceso al *Sein*. En el lenguaje mismo se juega la aclarante dación de lo ente y el ocultamiento del ser. Sin embargo, esto no es una mera identificación entre lenguaje y *Sein*, en la medida que supone siempre un tránsito, un movimiento que resulta en la verdad del *Sein* arribando al lenguaje y que el pensar llegue a alcanzar dicho lenguaje (GA 9: 344).

Ahora bien, en este texto se confirma que, en definitiva, la dimensión aletheica del lenguaje se extiende a todo pensar. Con ello, se abre una tensión entre los modos de arribar al lenguaje y, por tanto, en la expresión de la verdad del *Sein/Sein*. En ese texto, el lenguaje parece ser similar a la posición que ocupaba el discurso [*Rede*] en *SuZ*, es decir, un fenómeno fundamental, ontológico. Este, en lugar del sentido, se dirige hacia el ser [*Sein*]. La diferencia radical con *SuZ* es que en GA 9 el lenguaje parece más una suerte de campo mediador entre el pensar-poetizar y el ser [*Sein*].

Sin embargo, esto abre algunas preguntas básicas: ¿por qué no todos los modos propios o impropios tienen acceso a la verdad del ser [*Sein*]? Esto se contesta inmediatamente con los alcances de GA 54, en donde se mostró la necesidad de que se dé un aspecto correcto. La *δόξα* tiene muchas caras, debido a su bifurcación, no obstante, algunas de ellas son equívocas y no alcanzan la verdad, ese sería el caso de la teoría y la ciencia. Empero, ¿cuál es la justificación de que el pensar y el poetizar sean aspectos correctos? En sus lecciones de 1953, llamadas *Introducción a la metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*], GA 40, Heidegger examina la relación del ser [*Sein*] y el pensar [*Denken*].

Dicha relación abre una respuesta tentativa a la pregunta antes planteada. La tensión arriba descrita es palpable cuando Heidegger señala que en el lenguaje devienen las cosas tal y como son, pero desde él mismo también surge la distorsión como palabrería o habladería que imposibilita el acceso a las mismas (GA 40: 10-11). Esa tensión es similar al fenómeno descrito en *Caminos de bosque* [*Holzwege*, GA 5] respecto a la obra de arte. Esta condición paradójica del lenguaje deriva en que el *Sein* se ha vuelto solo una mera palabra. Al igual que muchas otras, esta está sujeta al

desgaste y deterioro que ha sufrido el lenguaje al ser empleado sin arbitro, sin nada que lo domine. Según Heidegger, quienes hacen uso del lenguaje lo hacen sin riesgos, a placer; el problema es la relación con el lenguaje (GA 40: 39).

Como se dijo antes, Heidegger ve en la relación técnica con el lenguaje, meramente gramatical, como parte del problema. Las formas gramaticales son insuficientes para garantizar el acceso directo al *Sein*, aunque dicen mucho de este, como el preguntar mediante la *Destruktion* evidencia. Empero, lo que interesa aquí es cómo la dimensión poética parece sortear la dificultad en la relación con el lenguaje. La respuesta encuentra su núcleo en la actitud violenta del decir poético, el cual doblega al ente para que el ser humano se inserte en él. La aperturidad constituye lo que el ser humano debe dominear para poder ser sí mismo en medio del ente, para ser histórico (GA 40: 120).

Ahora bien, esta relación tiene tres consecuencias cruciales: a) la comprensión de la percepción como de-cisión [*Ent-scheidung*]<sup>45</sup>; b) dicha percepción se encuentra íntimamente ligada al *lóγος*; y c) este último fundamenta la esencia del lenguaje: es una lucha que constituye la existencia histórica del ser humano (GA 40: 128). Al ser histórico el ser humano es *lóγος*, porque Heidegger encuentra en el *λέγειν* la violenta conjunción [*sammeln*] y percepción del ser del ente en el *Ereignis*. Para Heidegger en este evento poetizante se da el sometimiento del ente y se coloca en el *Sein*. Las palabras hacen patentes al *Sein* y se convierten en un signo, el cual, en un segundo momento, se antepone al ente. Empero, el lenguaje, por su bifurcación, tanto como somete en su conjunción y preserva, también está abierto a la desvinculación y la pérdida.

Así, inmediatamente, luego de ser acontecimiento apropiador, se transforma en palabreo y deriva en el encubrimiento del *Sein* (GA 40: 132). En este sentido, esta lucha muestra que el sometimiento poético no logra sortear por completo la bifurcación del lenguaje asumida en GA 34, debido a que ella misma se abre

---

<sup>45</sup> La segunda palabra se puede traducir como divorcio o separación, en español este sentido resuena en «cisión» como escisión, mienta el antónimo del *lóγος* entendido como reunión o conjunción [*λεγειν*].

alternando entre la verdad y no-verdad, el des-ocultamiento y el ocultamiento. Con ello se produce un des-alejamiento del ente y el *Seyn/Sein* al sufrir la distorsión constitutiva de toda expresión, en tanto lenguaje. Estas consideraciones permiten esbozar la Tesis I: *la dimensión aletheica del lenguaje apunta hacia la excedencia de la diferencia ontológica, ya que tanto el ente como el ser participan en igual medida de la bifurcación polémica —πόλεμος— del ocultar/des-ocultar que fundamenta la expresión como apertura/«ex» [descultamiento] y cierre/«presión» [ocultamiento]*. En qué consiste dicha excedencia es lo que se vislumbrará en el resto del escrito.

### 3.1.2. El lenguaje como exceso:

Mucho se ha dicho hasta aquí respecto al lenguaje, pero resta más por decir sobre el exceso, el cual se dice de muchas formas. Siguiendo a Dumoulié ([2011] 2016) es a la vez un juicio y un afecto —*extasis*<sup>46</sup>—. Presupone una norma, un límite, por lo que es relativo a estos. Además, se confunde con la desmesura e inclusive la transgresión (p. 263). También se escabulle respecto a la forma de aprehenderlo, ya sea desde la dimensión cualitativa o la cuantitativa. Aunque como afecto es más cualitativo. Sus diversas manifestaciones engloban desde «la barbarie, la bestialidad, la locura, (...) intemperancia, ausencia de dominio de sí, miedo a la falta» ([2011] 2016, p. 265). Sin embargo, para Dumoulié todas esas distintas formas de convocar el exceso encuentran su unidad ontológica en la *ὑπερβολή* aristotélica. Según él, en la *Ética nicomáquea* caben en dicho vocablo casi todas.

Así mismo, en esta noción «se asienta una potencia que escapa al *logos* y que lo excede» ([2011] 2016, p. 266). La consecuencia extrema de esto es la comprensión del exceso como «la realidad ontológica del ser hablante» ([2011] 2016, p. 266). Para Dumoulié, al declararse hegelianamente que todo lo real es racional y, por tanto,

---

<sup>46</sup> Como recoge Dumoulié desde la etimología del vocablo, en tanto *extasis*, el exceso es algo que brota fuera de sí: «*excessus* remite a diversas formas de salidas del mundo, (...) la muerte (*excessus vitae*), pero designa también tanto el furor y el delirio como el exceso humoral del cuerpo, tanto el éxtasis del santo como la exclusión del criminal» ([2011] 2016, p. 263).

puede ser fagocitado por el *λόγος*, queda patente que el exceso constitutivo del lenguaje se desea suprimir<sup>47</sup>. Con ello se abre una situación que él define a modo de «(...) una carrera pérdida detrás de lo real que excede, o sea detrás del significante que hace falta para decirlo; carrera sin término, que trata de *remediar* la falta del lenguaje por la invención de figuras, de ritmos, de imágenes» ([2011] 2016, p. 269).

Así, el autor termina concordando con Heidegger respecto a la dimensión poetizante del lenguaje, pues encuentra que el remedio se halla en la creación estética. Esta participa del ser y el no-ser, o en términos heideggerianos, de la bifurcación de la verdad y la no-verdad: es un remedio que, recordando al *φάρμακον* platónico, «cura el mal por el mal, el exceso por el exceso» ([2011] 2016, p. 269). Así, para Dumoulié, la ciencia estética es la ciencia del exceso, este último lo define como:

un vacío que se abre en el lugar donde el lenguaje toca lo real y donde surge la falta de un significante primero. Si la filosofía repudia con folclor ese vacío, declarando todo lo real racional, la estética le da forma, con el riesgo de denegarlo ([2011] 2016, p. 271).

Aquí; sin embargo, por vía negativa, en ese gesto de rechazo e incansable intento de extensión del *λόγος*, se vislumbra el motor de la filosofía. El engranaje de un movimiento constante de rellenar ese vacío. No la filosofía, ni la estética, que corre el riesgo de querer también anular el exceso, escapan a este movimiento constitutivo del paradójico modo de ser del lenguaje. Este último, como morada, parece tener un repliegue interno y externo simultáneo: él es la posibilidad del cierre y la salida al mismo tiempo. Pero también esto mienta de igual forma la ex-presión, como se dijo en la primera tesis. Si el ser del lenguaje fuese aprehensible en una forma geométrica sería la imposible condición de adentro-afuera que abre la cinta de Moebius. Un repliegue constante que cancela la asumida regularidad sensible de los fenómenos cotidianos y, a la vez, la evidencia. Un exceso de lo experiencial que se perfila,

---

<sup>47</sup> Siguiendo a Dumoulié, cuando se dice que todo lo real es racional, es porque lo real puede ser integrable al logos. Con ello se olvida que el rechazo de lo real excesivo como negación. Como el no-ser, a guisa de límite de lo pensable como lo constata la intuición parmenídea, como lo in-significante. Paradójicamente, como se intenta perfilar aquí, el mismo lenguaje, en su naturaleza carente, deja entre ver ese exceso que se pretende anular.

paradójicamente, como la experiencia más fundamental e inmediata del ser humano expresivo.

Otra forma de comprender el exceso resuena en la propuesta de Polt. Él observa el exceso respecto a lo que aquí se entiende como las tres tesis centrales del lenguaje en *SuZ*. Se cuestiona cómo la misma pregunta por el ser concierne a otros elementos que van más allá de la esfera del sentido: la exceden. Además, distingue al menos dos asuntos claves en la contraposición radical entre exceso y sentido: a) aunque el exceso no sea el sentido se presenta en términos de sentido, por esto hay sentidos del exceso (2011, p. 33) y b) el sentido del ser siempre apunta más allá de sí mismo. Apunta hacia lo que excede el sentido, lo que no es agotado por el sentido (2011, p. 34). Así, en esta interpretación existe una tensión entre exceso y sentido difícil de resolver. Dicha tensión no escapa al problema del lenguaje, en la medida que, según Polt y concordando con Dumoulié, la indicación poética abre el misterio de la naturaleza como exceso del sentido. Ese misterio, según el autor, no puede ser reducido a ninguna interpretación (2011, p. 37).

Polt entiende la diferencia ontológica como una escisión entre los entes y el sentido de los entes. Desde las consideraciones heideggerianas de la mundicidad se desprende que estos, en su aperturidad, se jueguen en el sentido. Empero, los entes exceden al mismo: se trata de un exceso extralingüístico. Es decir, el martillo pesado, p. e., no se agota en lo que remite su «martillez» o su pesadez. Cuando se toma el martillo mismo y se siente su peso<sup>48</sup>, se experimenta como ese algo allí. Al mismo tiempo se excede la aprensión de la remisión de las palabras que apuntalan la mundicidad del martillo. Con estas observaciones Polt concluye que el exceso, en sí

---

<sup>48</sup> Aquí no se trata de una mera negación de la constatación de que al dar cuenta del «sentir el peso» del martillo esto le inscribe en el sentido. Ni se anula que hay dimensiones pasivas y afectivas jugándose en dicha constatación. A lo que apunta Polt es que cuando se dice «el martillo es pesado», se asoma algo más allá que los sentidos de martillez o pesadez, algo que excede dichos sentidos. Un actual algo que se puede llamar un martillo pesado. No se trata de una simple explicación de aserciones, se trata de la descripción de la acción no lingüística de tomar el martillo y sentir su peso, allí mismo se reconoce su exceso. Para Polt, el ente tiene sentido, pero, simultáneamente, se presenta así mismo como un excedente de sentido. Ese exceso es parte de su sentido como entidad. Los entes se muestran a sí mismos siendo más del cómo se muestran a sí mismos. Ellos son dados significativamente de una forma distinta al sentido (2019, p. 211).

mismo, es parte del sentido de un ente: para él los entes son dados comprensoramente de manera distinta al sentido (2019, p. 211).

Esto vuelve a poner en cuestión la relación entre *Sein/Seyn* y sentido. El eje fundamental hacia el cual apunta el ser del lenguaje. Además, la relación entre el lenguaje como ex-presión y el exceso que se abre-cierra en lo dicho, especialmente en el decir poético. Aquí la pregunta en juego es la siguiente: ¿el exceso de la condición aletheica del lenguaje es el mismo exceso que observa Polt en la donación de los entes? Antes de contestar esta pregunta se debe observar con mayor detalle la paradoja que se desprende de la consideración anterior. Para Polt, quien mejor ilustra la problemática es Parménides: la contraposición de un ser en un sentido ininteligible, uno, excluido de la generación y la multiplicidad, cuya contraparte, el reino del no-ser, no dona nada. Este último, muy en línea de la propuesta de Dumoulié, es para Polt un exceso del ser como sentido, pues estrictamente el «es» del no-ser mienta una nada sin sentido, empero, parece encontrar sus propias consideraciones en la segunda parte del *Poema* (2019, p. 212).

Allí, sin duda, se encuentra la clave, como también observó Heidegger, de esta bifurcación que ciñó a la comprensión de la *ἀλήθεια*<sup>49</sup>. Cosa que Nicol parece dejar de lado (cf. Capítulo II), al cerrar la interpretación parmenídea exclusivamente al proemio. ¿Qué pasa con el resto del *Poema*, especialmente DK 28 B 8? El error de Nicol es dejar pasar la sentencia que inaugura el extenso extracto: *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν*. Esta aclara que se sigue hablando en el relato de una única senda de lo que es. Parménides prosigue a enumerar las características del ser inmóvil, continuo y único que acusa Nicol. Mas, allí mismo, comprendido el *continuum* (DK 28 B 8. 25), pues nada escapa a lo que es, *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος* (DK 28 B 8. 35), se abre

---

<sup>49</sup> Se debe recordar que toda vez que se habla de la diferencia ontológica, no se puede pensar sin la dimensión aletheica en la que es inscrita por Heidegger (cf. Capítulo II). En este sentido, Parménides siempre está de fondo. Es especialmente desde este pensador que Heidegger recoge la interpretación de la *ἀλήθεια*. Empero, no se debe olvidar, que el juego entre ocultamiento y des-ocultamiento, la dimensión conflictiva apunta también a Heráclito (cf. Capítulo I y II). Así mismo, en tanto el fenómeno de la bifurcación es la esencia de la *δόξα* para Heidegger, más allá de Platón, hacia quien apunta el problema es a Parménides. Fue él quien inauguró la decisiva escisión entre *δόξα* y *ἀλήθεια*.



la confusión de la multiplicidad. También de la generación y la destrucción, ser y no-ser, así como el movimiento.

Empero, para Parménides, esos son nombres [ὄνομα] que los humanos mortales han adoptado creyendo que son verdaderos (BK 28 B 8. 37). Así, lo que posibilita la expresión de las diversas señales [σήματα] del ser en la confusión de los humanos mortales, es una *relación bifocal* que permite desenfocar y enfocar el ser. Para ello, la clave es el alejar y el des-alejar. El panorama a distancia, omnicomprende, parece capturar sin distinciones una homogeneidad, la clave de la unidad del ser. Cuando se da la des-alejación y se está en medio del ser, se está siendo; la diferencia misma del correlato entre quien observa y lo observado abre la heterogeneidad. En esta el mismo siendo-en-medio conlleva el movimiento, el tiempo. Por tanto, la muerte y el «no-ser» como ausencia. Por ello, siguiendo los pasos de Heidegger, ahondando en esa profunda relación entre la vista y el decir en el pensar griego<sup>50</sup> explorada en GA 24, se debe volver a la bifurcación del lenguaje. Esta ex-presa, en un sentido fundamental, el ser de todo ente en su dimensión bifocal. Pero a su vez, es notoria la paradoja: ¿no sería igualmente un nombre la visión desenfocada y omnicomprende del ser? ¿No sería tan solo un problema de *distancias*?

Una respuesta tentativa se rescata del texto de Murillo (1987), para quien, en un gesto que reúne a Parménides y a Heráclito, se trata de un camino en dos vías: una

---

<sup>50</sup>Como se ha notado hasta aquí, Heidegger es profundamente ocular-centrista, un sesgo que arrastra desde la misma tradición *fenómeno* [traer a la luz, hacer visible]-lógica (Ansell-Pearson, 1995, p. 274). Ahora bien, la afirmación en este texto puede ser debatible, especialmente cuando el *Poema* inicia con la escucha de las palabras de la diosa. Sin embargo, pese al riesgo de caer en una platonización de Parménides al rescatar las indicaciones visuales (cf. Fallas López, 2004), es difícil obviar la predominancia en el proemio y en las señales del ser. Estas son dadas mediante las cosas que nombran los humanos mortales a lo largo del *Poema*. Así mismo, aunque es un problema subrepticio a la tesis aquí sustentada, definitivamente hay algo excesivo en la vista comparada con otros sentidos: la homogeneidad del desenfoco solo es posible desde la lejanía, como si se tratase de una fotografía tomada desde el espacio en donde el globo terráqueo se muestra único, esférico, inmóvil y continuo. Mientras que, con otros sentidos, como p. e. el tacto, se debe estar demasiado cerca. Esto omite esa instantaneidad aparente que funda la teoría [θεωρία] gracias a ese salto que confiere la mirada, esa vista panorámica sobre la situación. Finalmente, como señala Derrida, lo interesante de la escucha, es que existe cierta fijeza en esta respecto a la mirada. Esto se debe a que para dejar de mirar tan solo se deben cerrar los ojos o distraerlos, pero con la escucha habría que taparse los oídos. Por ello, mientras el habla excita la atención, lo visible la exige ([1967] 1986, p. 297). Aunque es otra discusión, resta observar si en todos ellos, el tacto, la escucha y la mirada, no escapan a la imagen como representación mental, ya sea vía imaginación, memoria u otros procesos neurológicos.

de ascenso al ser unitario y la verdad, la otra es el descenso desde lo uno a lo múltiple. Un tránsito constante, en el que la apariencia, el peligro que Heidegger encuentra en la *δόξα*, tiene un lugar privilegiado. Puesto que ella se encuentra en una suerte de término medio (1987, p. 23). Así, la dimensión doxástica, que para Heidegger se juega en una bifurcación y cuyos alcances se asumen aquí para todo lenguaje, es a-letheica en un sentido más claro. De esta manera resulta patente cómo el lenguaje es fundamentalmente exceso. Este se juega en el «entre» de la homogeneidad y la heterogeneidad, un entre que excede tanto lo igual como lo diferente. Un entre que trata de cerrar y abrir a un tiempo el sentido y el sin-sentido de un estar-en-el-mundo por definición *ex-lingüístico* y *ex-significante*.

### 3.2. El exceso según Heidegger:

Hasta aquí se ha logrado establecer la conexión entre el fundamento aletheico de la diferencia ontológica con la dimensión excesiva que el mismo lenguaje entraña al jugarse en el «entre», cuyo sustento es la relación bifocal con el ser. Sin embargo, no se ha demostrado en qué sentido, según la primera tesis, esto supone una excedencia de la diferencia ontológica. Una excedencia que no es la superación, ni la abolición de la misma, sino el señalamiento de una dimensión más radical que la misma diferencia. La hipótesis en este apartado es que para entender esa excedencia de la diferencia ontológica se requiere otra comprensión del exceso. Una que se desprende de la misma obra heideggeriana: el exceso como *Übermaß*. Este vocablo puede ser traducido de múltiples formas: exceso, sobremedida, desmesura, colmo, exorbitancia, etc. Así mismo, como otros términos relevantes en el pensamiento heideggeriano, ha tenido diferentes alcances y modos de entenderse.

Como se perfiló con Polt, existen perspectivas que indican la proto-presencia del exceso, el *Übermaß*, a modo de un exceso radical no hermenéutico, extra lingüístico, fuera del sentido. Según las indicaciones de *SuZ* y otras obras tempranas, sería un exceso respecto a lo a la mano [*vorhanden*], a guisa de resto que se puede

llamar la no-mundicidad del mundo [*Unworlded World*] (cf. Colledge, 2018). Sin embargo, este apartado se centrará en la comprensión del vocablo en *BzP*. Allí, es tematizado tan solo ocho veces, siendo un vocablo marginal en el texto.

A continuación, se enlistan las principales tesis alrededor de la noción en *BzP*: a) *Übermaß* como una cualidad de la fuerza del poetizar fundador del *Seyn* (GA 65: 11); b) *Übermaß* a modo de calificativo de la intimidad [*Innigkeit*] del *Seiende* y el *Seyn* (GA 65: 46); c) *Übermaß* como cualidad de la unidad del tiempo y el espacio (GA 65: 70); d) *Übermaß* como la nada que mienta el rehúso [*Verweigerung*] de la donación del *Seyn*, quien en su abandono se abre como nada para que el ente sea (GA 65: 245-246); e) la definición de *Übermaß* como la sustracción de toda apreciación y medida (GA 65: 205); f) *Übermaß* como calificativo del viraje [*Kehre*] sobre sí mismo del *Seyn* como *Ereignis* (GA 65: 413); y finalmente, g) *Übermaß* como la calificación de la *Kehre* entre la pertenencia humana y el divino necesitar [*menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen*] que se juega en la apertura del *Ereignis* (GA 65: 414).

Solamente en el señalamiento «e», la noción de *Übermaß* se define no como una característica, ni adquiere su concreción respecto a algo más, sino desde sí misma. Allí, en el único párrafo dedicado a esta noción (§131), Heidegger descompone la palabra mediante un guion para evidenciar este «por encima de toda medida». Así el *Über-maß*, mienta el sustraerse [*Sichentziehen*] o, lo que es igual, el ocultarse [*Sichverbergen*] de toda apreciación o medida. El *Über-maß* conlleva que el *Seyn* en ese sustraerse se acerque al claro [*Lichtung*] del ahí (cf. nota 15, Capítulo I), en tanto se da como *Ereignis* al *Dasein* (GA 65: 249). Empero, Heidegger aclara respecto a esta relación de *Über-maß* y *Ereignis*, que no se trata de que el primero sea una propiedad del segundo. No hay *Ereignis* sin *Über-maß*. Tampoco el *Über-maß* refiere a un algo más allá, en un sentido suprasensible, sino que es el forzamiento [*Erzwingung*] del ente en el *Ereignis*. Es decir, la presentificación de lo ente en el claro.

Así mismo, esta sustracción de la medida hace surgir todo lo contrastable y, por tanto, es más originaria que la medida. Abre el espacio de la contienda [*Streit*], entre *Seiende* y *Seyn*. Este tiene un sentido profundamente aletheico. Es el ocultarse de la originaria pertenencia del *Seiende* respecto del *Seyn*. Por esto, el *Ereignis* halla

su esencia oculta en este sustraerse del *Seyn* que dona al *Seiende*, el cual se apertura como un amplio claro que posibilita el ocultamiento (GA 65: 249).

Lo que se pretende aquí es radicalizar las consecuencias de la comprensión del *Über-maß* como sustracción de toda posible contrastación que, a su vez, permite toda contrastación. Es el exceder, inclusive, de la dimensión conflictiva del *Ereignis* descrita en el Capítulo I. Esta contienda se establece a partir de la co-pertenencia de *Seyn* y *Dasein*, cuya comprensión es aún más clara mediante el señalamiento de este último como guardián de la morada del *Seyn*. La consecuencia del *Über-maß* que supone el *Ereignis* implicaría en última instancia la imposibilidad de toda contrastación. La disolución de toda diferencia e igualdad, homogeneidad y heterogeneidad, unidad y pluralidad. Además, la no contrastación entre propiedad e impropiidad, entre claridad [verdad] y oscuridad [no verdad], entre *Seyn* y *Seiende*. Con esto último, la supresión de la diferencia ontológica.

Una de las interpretaciones que se acercan a las consecuencias de la radicalidad del *Über-maß* heideggeriano es la comprensión del *Ereignis* como un exceso distinto al de la existencia de los entes. Aquel exceso que mienta la dimensión *ex-significativa* de los entes. Esto se debe a que el *Ereignis* no se trata de un ente, pero tampoco es el ser del sentido: es el sin-sentido o el auto-ocultamiento que dona el ser como sentido (Polt, 2011, p. 27). Para Polt, el *Ereignis* supone un evento en el que se da el sentido, pero él mismo no tiene sentido: supone el último exceso. Una donación del sentido que no se lo dona a sí misma, porque no es el sujeto destinatario del sentido. Debido a que el origen de la significación no puede ser este mismo significante. Consecuentemente, el *Ereignis* no puede ser entendido, develado o interpretado como ocurre con los entes. Por esto, Polt rechaza que el *Ereignis* sea una estructura, pues estaría dentro de la esfera del sentido y podría ser accesible mediante una interpretación fenomenológica (2011, p. 44).

Sin embargo, para Spinoza (2005), el *Ereignis* refiere a un aspecto esencial del lenguaje. Según el autor, este refiere a la revelación de las cosas de tal manera que se comprende que estas se muestran de formas distintas, bajo distintos aspectos, en varios modos de desvelación. Además, debido a que la esencia del *Ereignis* es el *Eigen*

o la apropiación, este supone la fuerza del lenguaje. Esta tesis empata con la aserción «a» respecto al *Übermaß* señalada arriba. Lo entiende como el poder apropiador de lo que se muestra en el decir (2005, p.500). Pero en la lectura de Spinoza, a favor de Polt, se debe enfatizar que hay una clara reducción del pensamiento de Heidegger a lo que Bertorello (2008) entiende como una teoría de la enunciación.

Ese autor delimita dicha teoría al período temprano del pensador alemán. Según la tesis de Bertorello, la teoría de la enunciación parte del hecho de que el sentido tiene un origen y que al alejarse de este se degenera. En este respecto, también, cabe preguntarse si Polt fuerza los alcances de la primera filosofía heideggeriana, al hablar en términos del sentido para referirse a las tesis sobre el lenguaje de la obra tardía. Un período en donde el sentido deja de fungir como el fundamento del lenguaje. Además, se debe esclarecer si la noción de *Übermaß* mienta un exceso distinto a la condición bifocal que funda la condición bifurcada [aletheica] del lenguaje establecida en la Tesis I.

Otra postura, la de Sheehan (1979), congrega la comprensión del *Ereignis*, como una suerte de estructura kinésica, el evento de la inteligibilidad, la *ἀ-λήθεια*, y el problema del exceso. Para este autor es la conexión entre: a) exceso, transcendencia del *Dasein* y b) receso, entendido como ocultamiento o rehúso [*Verweigerung*]; la que posibilita el acceso, la aperturidad en un sentido general de *Dasein* y *Seiende*. Según esta interpretación, el Heidegger temprano muestra una expansión del acceso. Dicho acceso es propio del ser humano y le empuja a abrir el horizonte de la inteligibilidad. Mientras que el Heidegger tardío expandirá el horizonte que ya está abierto y recesivo. Es decir, el exceso de lo humano y aquello que permite el acceso a los entes. Para él, en los dos periodos el tema es el mismo. Esto debido a que la dimensión de exceso-receso es la propia dimensión del ser humano y este es apropiado en ella, esto es el *Ereignis* (1979, p. 632).

Esta condición del humano como apropiado en la dimensión recesiva es lo que justifica que sea llamado, sintonizado o sacado. No desde un afuera que hipostasia la dimensión recesiva, como si algo o alguien le llamara, le sintonizara o le sacara. El receso es conocido y registrado únicamente en el exceso del ser humano mismo. La

similitud del exceso y el receso es descrita igualmente en el *Ereignis*: la apropiación del ser humano consiste en no ser sí mismo, este se apropia a sí mismo desde su propia impropiedad. Así, la unidad entre exceso-receso es capturada como *ἀλήθεια*, cuyo núcleo es el receso u ocultamiento. No se trata de una absoluta ocultación o una nada, sino un retiro que crea una claridad desde la cual los entes aparecen y son accesibles (1979, p. 634).

Ahora bien, aunque la explicación de Sheehan se enmarca en el contexto de la noción de *Übermaß*, este parece referirse al ser humano como exceso y no al *Seyn*, se acerca más al sentido del exceso del *Dasein, überhöht* (GA 65, §176)<sup>51</sup>. Aun así, las indicaciones de Sheehan abren la posibilidad de comprender en qué sentido se habla de una «estructura» del *Ereignis*. Aquí se pretende hacer una modificación en dicha estructura kinésica para ajustar la Tesis I. Se pretende destacar la imposibilidad de contrastación que mienta el *Übermaß* del *Ereignis* a modo exceso de la diferencia ontológica. Además, se afirma junto a Polt, que esa indicación del *Übermaß* mienta un exceso de toda inteligibilidad y comprensibilidad, el no-ser en un sentido parmenídeo. Así mismo, junto a la interpretación de Romano ([1998] 2007), esto parece colocar en el *Ereignis* el horizonte<sup>52</sup> de la apertura del *Seiende* y del *Seyn* mismo.

Según Romano, ya desde *SuZ* el *Sein* se piensa como acontecimiento, por supuesto, en un sentido distinto al *Ereignis* de *BzP*. Así mismo, observa en la *Kehre* una profundización del pensamiento del ser como acontecimiento. El *Seyn*, en el sentido

---

<sup>51</sup> Cf. Sallis (2001).

<sup>52</sup> Como lo evidencia el lenguaje de Romano y los apuntes rescatados desde Sheehan, aquí sigue en juego la noción de horizonte. Este horizonte [*Horizont*] es clave en la tarea de *SuZ*, pero, además, supone uno de los nexos con la fenomenología husserliana. Una tensión irresoluble con el método que el mismo Heidegger evidencia en sus últimos años, hablando de una «fenomenología de lo inaparente» (cf. *Seminario de Zähringen* de 1973). En la obra que aquí interesa, *BzP*, el vocablo se mantiene. Se habla de horizonte para la interpretación de lo ente, el cual debe ser ajustado de cara a su fundación en la verdad del *Seyn* (GA 65: 177). Acorde con la interpretación de Romano, Heidegger señala la donación del horizonte que sirve de base, en su ocultación, para la interpretación de lo ente (GA 65: 200). Esta donación, el «*es gibt*» del horizonte, es lo que acontece gracias al *Ereignis*. Empero, como se intenta rastrear aquí, esa ocultación es primariamente la del *Ereignis*. La donación se constata en el que haya algo, en lugar de nada, que se dé ser, en lugar de no-ser. No obstante, esa ocultación radical del *Ereignis*, su excedencia, solo se aprehende en la apertura del horizonte para la interpretación de los entes. Así, es una vuelta circular, similar al círculo hermenéutico de la comprensión, en donde el punto de partida de toda respuesta es el mismo de la pregunta.

verbal que mienta el vocablo alemán, supone una suerte de transición o pasaje [*Übergang*], un tránsito hacia el ente. Esto no implica que abandone su lugar para reunirse con el ente que está separado de él. Más bien el *Seyn* sobre-viene al ente que descubre, esto es el arribo. Sin embargo, ambas, la sobrevenida [*Überkommis*] y el arribo [*ankommt*], suponen una diferencia en movimiento. Un movimiento en el que se mantiene en relación.

Es la sobrevenida en la que el *Seyn* mismo se encubre en el arribo [el ente] ([1998] 2007, p. 129). Este movimiento que Romano llama la *diferenciación*, conlleva que sea imposible separar al *Seiende* del *Seyn*. Es a partir del ente que el ser se dona [*Es gibt Sein*]. Este movimiento, el acontecimiento, resulta para Romano algo distinto al *Ereignis*. Va más allá de la apropiación que señala el *eigen*, pues como se mostró en el Capítulo I la etimología apunta al *äugen*. Un mirar, cuyo sentido remite al movimiento que hace posible la visibilidad, el aparecer o el hacer resaltar. *Ereignis* no es el acontecimiento, sino aquello que permite que haya acontecimiento, «aquello a partir de lo que el ser mismo puede mostrarse y aparecer (...) venir bajo la mirada, *Er-äugen*» (p. 130). Esta comprensión del *Ereignis*, como una suerte de condición de la manifestación del *Seyn/Sein* como acontecimiento, encuentra su sustento en el *Übermaß*. A guisa de una suerte de despliegue que, al sustraer toda contrastación, al excederla, permite que se dé la condición bifocal. Es el pasaje de *Seyn/Sein* a *Seiende*, pero también de *Seiende* a *Seyn/Sein*. Es la co-pertenencia, entendida en clave parmenídea como un solo pasaje en dos direcciones.

Así, la polémica aletheica que supone la dimensión bifocal de dicho tránsito y que se expresa en la bifurcación doxástica, el exceso del ser del lenguaje (Tesis I), encuentra su sustento. Este sería un exceso más radical, el *Übermaß*, toda vez que tal exceso en su supresión de toda diferenciación, permite, paradójicamente, la diferenciación. Así, se alcanza aquí la Tesis II: *el exceso de la condición bifurcada de la expresión doxástica de Seyn-Sein-Seiende apunta hacia el exceso de la condición bifocal de la diferencia ontológica, este, a su vez, remite a un exceso más radical, al Übermaß del Ereignis como la supresión de la diferenciación misma.*

### 3.3. La mismidad de la diferencia ontológica:

Aquí se afirma junto a Moreno Gutiérrez (2022) que la diferencia ontológica es el «entre» mismo, lo que se ha nombrado como la condición bifocal. En este sentido, la crítica de Nicol (cf. Capítulo II) no alcanzaría el núcleo de la diferenciación, pues como se mostró antes, su lectura de Heidegger se desprende de un cierre improcedente del *Poema* parmenídeo. Ese movimiento de diferenciación entre *Sein* y *Seiende*, en términos de Romano, no se opone a la idea de Nicol del ente como dato del ser, porque lo óntico es lo que hay, lo constatable. Desde allí es posible encaminarse hacia lo ontológico como el lugar de la pregunta, «supone un desgarramiento con respecto a lo constatable, sin el cual ello no sería constatable» (Moreno Gutiérrez, 2022, p. 2). Empero, lo que se mantiene en pie desde la argumentación de Nicol es la pregunta por la ocultación del ser: si tanto *Sein* como *Seiende* se juegan en la bifurcación polémica (cf. Tesis I) abierta en la contrastación, ¿por qué seguir relegando únicamente el *Sein/Sein* al ocultamiento?

Para Parménides la dimensión doxástica es inescapable, es una necesidad — *ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα* (DK 28 B 1.54-1.55)<sup>53</sup>—. Así, la confusión entre distintos nombres para las señales del ser, en las que incluso el excesivo no-ser tiene lugar, es inescapable. Ese campo en donde todo se jugaría en el *δοκέω*, un opinar, un parecer, en el sentido de suposición. Es lo que mienta el «me parece que, creo que, imagino que...pero no tengo certeza, ni seguridad». Esa es la indicación más original de aquello a lo que se contraponen la *ἀλήθεια* parmenídea. En consecuencia, Nicol tiene razón cuando observa que lo negado en la *ἀλήθεια* es el letargo, la distracción que causa la inseguridad y por esto carece de *πίστις*. Sin embargo, aquí, a diferencia de la conclusión que llega el autor, esto no sería solo una actitud frente al ser. Ella se funda en una condición bifocal que es existencial: la diosa *ἀλήθεια* *está* en una distancia omniplectante, desde la cual es certero aprehender un ser homogéneo y estático. Mientras los humanos mortales *están* determinados ellos

---

<sup>53</sup> «porque es necesario que el opinar exista indubitablemente, permeando todo a través de todo», (traducción libre del griego).



mismos por el «entre», por esa distancia que no se encuentra muy cerca, ni muy lejos. Además, la expresión de dicha distancia se da en el lenguaje.

De allí que, el poetizar sea descrito por Heidegger como poder, como una fuerza que encuentra su arrobo en la certeza, en una firmeza y apuesta radical. Esta certeza se contrapone a la habladuría, frívola e insegura. Sin embargo, estos señalamientos no invalidan la comprensión de la *ἀλήθεια* como des-ocultamiento, en la medida que el letargo, la distracción, puede ocultar cosas a la mirada. A su vez, mienta el origen de la inseguridad, el *δοκέω* que supone un resto que se ignora, por esto la actitud dubitativa. Como se vio en el Capítulo II, en su análisis de la sentencia de Anaximandro, Heidegger encuentra en el ocultamiento el olvido, es decir, la otra acepción de *λήθη*, aquello que permite entender cómo se funda la *δόξα/ δοκέω* en el *λήθη*. Mas en el *Poema*, la confusión no pasa por la ocultación o el olvido del ser, la confusión radical es la del ser con el no-ser. Hacia este asunto conduce el *Übermaß*.

El misterio, como se dijo con Polt, es cómo el no-ser tiene lugar en DK 28 B8. Un no-ser que escapa a todo lo pensable, pues ser y pensar suponen lo mismo [... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι] (DK 28 B 3)<sup>54</sup>. Un no-ser que no mienta la ausencia, ni la muerte, ni tampoco las posibilidades, lo que llegará a ser (DK 28 B 6.15), sino la impensabilidad. No obstante, la ruta del no-ser, se abre como imposibilidad de enunciación, cognoscibilidad y acceso (DK 28 B 2.12-2.13). ¿Por qué, aun como mera confusión, como un nombre, la ruta del no-ser tiene cabida en las opiniones de los seres humanos? O, de otra forma, aunque los seres mortales confundan otras cosas con la ruta del no-ser, ¿por qué es posible tan siquiera nombrarla? Estas preguntas obligan a repensar el *Übermaß* del *Ereignis*, esa disolución de toda contrastación que permite toda la contrastabilidad. Esta última es indisociable del pensar. La pensabilidad de todo ente es la contrastabilidad de algo, en cuanto algo. El horizonte interpretativo de lo ente abierto en el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*.

---

<sup>54</sup> «Pues lo mismo es ser y pensar», (traducción libre del griego).

El *Übermaß* en su remisión a la escisión más profunda de la historia del pensamiento, radicalizada en Parménides, se puede entender como ex-ceso. Este ya se vislumbró en la Tesis I sobre el lenguaje, pero ahora con un giro distinto: el «ex» [salida] contenido en el «ceso» [cierre], supone un límite. Desde aquel, toda posible salida está replegada en sí misma: la esfera de la pensabilidad, de la contrastabilidad, del sentido y toda comprensibilidad. Así, la diferenciación mienta el no-fundamento, el «no» que sirve como indicación, señala el límite que marca el «ex» del «ceso»<sup>55</sup>. Dicho límite contiene a la fuerza de la diferenciación dentro de sí misma. En consecuencia, cuando parece escapar de la pensabilidad, es tan solo una vuelta hacia ese horizonte comprensor del «entre». La diferenciación misma de la dáda fuera-dentro [ex-ceso], no escapa a la bifurcación polémica que se ex-presa en los modos de pensar y decir el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*, determinados por la relación bifocal con este último.

Además, dicho «espejismo» del escape, que parece «una instancia previa» a la donación del acontecimiento en la definición del *Übermaß* en *BzP*, no puede serlo. No-ser implica no tiempo<sup>56</sup>, ni espacio, ya que al dar cuenta de ambos se presupone el horizonte del «entre» de la diferenciación. Un ex-ceso tal tiene su origen en la dimensión excesiva que determina la relación bifocal en el acontecimiento del *Seyn-*

---

<sup>55</sup> Ciertamente, el no, el carácter de lo negado, no es necesariamente un límite en sí mismo. Sin embargo, se piensa desde Parménides, en el sentido propedéutico del *Poema*, que existe en la advertencia negativa de la diosa un límite respecto a la *conducción* de la pensabilidad. Como si de una señal de alto se tratase. Por lo que el límite es pensable. El ser mismo está necesariamente contenido en sus límites según la diosa. Empero, como se señaló con las precisiones del *δοκέω*, ese límite también es existencial. Aquí no se trataría de repetir la pregunta kantiana por los límites de la cognoscibilidad. La posibilidad de mantenerse en el entre que abre ausencias confundidas con el no-ser, en ese campo polémico abierto por la bifurcación doxástica, se funda en la finitud humana. Así mismo, el no-ser, la inexperiencia radical que abre la finitud, pero también lo extralingüístico, mientan en realidad un *no-límite*. Por tanto, un exceso.

<sup>56</sup> Aunque es un problema que sobrepasa los límites de este proyecto, a lo largo del texto se asoman indicaciones implícitas al núcleo temático, el *Ereignis*, en su relación con la temporalidad. Como advierte Romano, es en el *Ereignis* que se abre el acontecimiento del ser y con este su co-pertenencia al tiempo ([1998] 2007, p.130). Esa temporalidad del acontecimiento se abre en la transición o pasaje [*Übergang*] del *Seyn* al *Seiende*, ese es el momento histórico [*geschichtliche Augenblick*] que al completarse retorna como metafísica (Ansell-Pearson, 1995, p. 269). Ese es justamente el salto [*Der Sprung*], una de las fugas del *Ereignis* en *BzP* (cf. Capítulo I). El tiempo del acontecimiento del *Seyn* es histórico, cuyo «presente» es resaltado como el sitio de la diferenciación y por extensión de lo nuevo y único (1995, p. 270). La co-pertenencia de tiempo-*Seyn* es la presentificación del presente que se abre en el *Ereignis* (p. 272).

*Sein-Seiende*. Es la dimensión extralingüística del estar en el mundo que resaltó Polt, pero que Domoulié ha señalado de otra forma: lo real. Un resto del despliegue existencial que supone el estar en medio del mundo, que es fundamentalmente expresivo. Por tanto, es siempre carencial: la condición bifocal de quienes son mortales está en el «entre» por su misma condición finita. La condición bifocal es una determinación epistemontológica del ser humano.

Mienta por un lado el propio acceso al acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*, desde una única esfera de la pensabilidad humana que tiene un acceso escorzado a los fenómenos. Ya desde el sentido griego de *φαινόμενον* es evidente el resto siempre oculto de aquello que viene a la luz. Un resto que señala que estos no se dan omnicomprensoramente, como si estuviesen ante la mirada divina de la diosa. De allí que el «entre», el modo bifurcado de la *δόξα*, sea el único modo de expresión humano. Por otro lado, la finitud le sustraerá de la participación de la pensabilidad del acontecimiento, abriendo el límite de su pensabilidad a la inexperienciabilidad [no-ser]. Pero dicha inexperienciabilidad de la muerte y el mundo en su omnicomprensibilidad, supone un cierre radical, un resto excesivo que no puede ser nombrado. Señala el no-límite, el no-ser, un fondo impensable y, por tanto, incierto. Esta señal tan solo apunta al repliegue, sobre sí misma, de la pensabilidad abierta en el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*. Ese movimiento de repliegue funge como la fuerza que impulsa la diferenciación, pero en sí mismo no apunta a ningún afuera, a otro sitio-instante externo al acontecimiento: es la absoluta mismidad de la diferenciación consigo misma.

Con estos señalamientos se arriba a la Tesis III: *el Übermaß del Ereignis ex-cede al acontecimiento del Seyn-Sein-Seiende, la diferencia ontológica, en tanto apunta a la condición paradójica de la diferenciación como un repliegue sobre sí misma, ya que la pensabilidad solo puede ser accedida desde sí misma y el cierre de esta mismidad, su límite, es la inexperienciabilidad del no-ser, una indicación que emana de la dimensión bifocal de toda ex-presión.*

### 3.4. Conclusiones

Al integrar las dos primeras tesis en una tercera y última enunciación, se llega a al menos tres consecuencias fundamentales: a) si se habla de ocultación, de olvido, en un sentido heideggeriano, se parte de la esfera de la diferenciación como acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*. Por lo que este escrito es un gesto destructivo, que parte de una reinterpretación griega (cf. Capítulo II), en clave parmenídea-heraclítea, de la *ἀλήθεια*. Se hace énfasis, siguiendo a Heidegger de ese resto «letheico», el ocultamiento. Empero, aquí se afirma que no se trata del ocultamiento del *Seyn/Sein*, sino de la mismidad de la esfera del ser-pensar. Debido a esto los seres mortales, anclados a la diferencia, debido a su modo de ser finito, pierden de vista la homogeneidad del ser-pensar; b) esta mismidad supone la más armónica excesividad [*Übermaß*] del *Ereignis* como *Er-äugen*, que abre el campo histórico expresivo de la bifurcación polémica [*πόλεμος*], un campo abierto en la lucha interpretativa de las señales del ser, pero a su vez, cerrado en la mismidad de la diferencia; c) finalmente, este cierre es el límite del repliegue de la diferenciación sobre sí misma, contenida, necesariamente [*ἀνάγκη*] en sí misma. Dicho límite es la expresión de la condición bifocal que determina la condición humana, en tanto carente y finita.

## CONCLUSIONES

En este apartado se pretende vislumbrar los posibles alcances y limitaciones de pensar la mismidad de la diferencia ontológica como exceso. Los tres ejes de sus alcances son los siguientes: a) el exceso del método fenomenológico; b) el exceso y las críticas a la diferencia ontológica y; c) la historia del ser pensada desde su exceso. Con respecto al primero, es importante remarcar que si el *Ereignis* y la ocultación del ser pueden ser constatados sería desde un camino distinto al de la fenomenología husserliana. Sería desde la llamada «fenomenología de lo inaparente», por la que Heidegger aboga en los años 70. Una apuesta que se sumerge en un campo especulativo que ya el mismo *BzP* exhibe en sus ensambles, en una escritura musical que busca resonar en el canto poético de los pensadores iniciales. Empero, aún frente a las críticas que encuentren en lo místico algo desdeñable y sacrificable en aras de una filosofía científica, el exceso extralingüístico, del preguntar y el pensar es constatable desde la vivencia existencial.

Debido a eso, el *Ereignis* se encuentra ligado en un principio a las vivencias, tal y como se mostró en el Capítulo I. La mismidad de la diferencia apunta a un exceso que se avista en la paradoja, en la contradicción y el sin sentido. Se encuentra anclado en la confusión y la duda como lo mostró Parménides. Una confusión que es constitutiva del ser humano. Esta, evidentemente, puede ser otra forma de entender la más propia impropiedad del *Dasein* y, con ella, mostrar las limitantes del poetizar. La certeza que acompaña la fuerza de la poesía encuentra momentos auténticos que rozan la mirada divina de la diosa parmenídea. Empero, cuando lo divino es pensando, solo puede serlo desde la dimensión doxástica. Pues la opinión atraviesa todo. Así, inclusive esa anhelada mirada divina, aunque persuasiva, no se escapa de la incertidumbre que abre la *δόξα*. Esto ocurre de aquella forma, puesto que la mismidad de la pensabilidad es humana. Y, toda salida está paradójicamente ya contenida en sí misma. Por esto, el pensamiento avanza excediéndose a sí mismo, esto es, abriendo

en su cierre. Así, todo escape de la expresión del ser está de antemano limitado, abiertamente clausurado.

Esto conecta la reflexión con el segundo punto, las críticas a la diferencia ontológica. La consecuencia radical de la mismidad de la diferencia es la anulación de la trascendencia. Pero también de la inmanencia. La mismidad de la diferencia abre la paradoja del entre, el estado abierto-cerrado, que solo puede entenderse en el movimiento. Así, si se entiende que, en el seno de la ocultación del ser heideggeriana se distiende el repliegue de la diferenciación aperturienta en el cierre, todas las sospechas de una trascendencia se disipan. La mismidad de la diferenciación dinamita, en un gesto similar al de la *différance*, la pretensión de diadas radicales, cuyos términos se contaminan, a tal punto, que arriben a la indistinción de toda unidad y diferencia. En este sentido, las consecuencias de la mismidad de la diferencia no anulan la crítica de Derrida. Sin embargo, demuestran que a lo interno de la propia obra heideggeriana se encontraba el exceso de sus mismos alcances.

Tales señalamientos se dirigen hacia el tercer punto: una historia del ser pensada en su exceso. Una historia abierta, hoy más que nunca, al peligro que el mismo Heidegger observaba en la técnica y la ciencia desbocada. Una ciencia perdida en la aperturidad de nuevas regiones de todo ente, cuyo despeñadero es la violencia encaminada hacia la aniquilación. ¿Qué conllevaría pensar el exceso del ser en lugar de su ocultamiento? Quizá supondría volverse a la experiencia extralingüística, a la vivencia de la carne, la cual, como diría Michael Henry, no puede ser tematizada, ni nombrada. Implicaría experimentar los límites: la otredad, la animalidad, los entes no humanos e inimaginables. Es aquí en donde esta investigación encuentra sus fugas, pues ¿es suficiente señalar el exceso de la historia para bordear sus límites? La filosofía y la poesía no escapan a la incertidumbre radical que abre el no-ser y, por tanto, el no-límite. ¿Cuál es el temple experiencial de dicha incertidumbre? ¿Cuál es la temporalidad del exceso? ¿Cómo es la relación excesiva de la pensabilidad con su límite? Estas y otras, son preguntas que escapan a esta investigación y abren nuevos caminos para pensar el exceso.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

#### Originales

Heidegger, M. Gesamtausgabe 2. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 11. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 22. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 34. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 40. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 65. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 66. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 68. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 69. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 70. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 71. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 94. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 95. Klostermann.

#### Traducciones

Heidegger, M. (2004). *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (Trad. D. V. Picotti).  
Biblos.

Heidegger, M. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (Trad. G.  
Jiménez). Waldhuther.

- Heidegger, M. (2016). «El dicho de Anaximandro» (Trad. F. Soler Grima). *BYZANTION NEA HELLÁS* (35), 313-357.
- Heidegger, M. (2000). *Hegel* (Trad. D. Picotti). Almagesto.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia* (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Anthropos.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión* (Trad. J. Uscatescu). Siruela.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica* (Trad. A. Ackermann Pilári). Gedisa.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación* (Trad. D. Picotti). Biblos.
- Heidegger, M. (2011). *La historia del ser* (Trad. D. Picotti). El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (Trad. J. Rivera Rivera, 3ª ed.). Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Sobre el comienzo* (Trad. D. Picotti). Biblos.
- Heidegger, M. (2013). *The Event* (Trad. R. Rojcewicz). Indiana University Press.

### Fuentes secundarias

- Ansell-Pearson, K. (1995). The An-Economy of Time's Giving: Contributions to the Event of Heidegger. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26(3), 268-278. <https://doi.org/10.1080/00071773.1995.11007124>
- Basso Monteverde, L. (2014). Investigaciones acerca de la estructura conflictiva del Ereignis en Beiträge zur philosophie de Martin Heidegger. *Thémata*, 41, 51-74. <https://doi.org/10.12795/themata.2014.i49.03>
- Basso Monteverde, L. (2012). La estructura conflictiva del Ereignis. Una lectura de la donación y la diferencia en el fenómeno heideggeriano. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 17.



- Basso Monteverde, L. (2015). Una confrontación del fenómeno heideggeriano del *Ereignis* con su origen conflictivo. *Thémata*, 49, 51-74. *Eidos*, 0 (22), 327-352.
- Bartky, S. L. (1970). Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(3), 368-381. <https://doi.org/10.2307/2105602>
- Berciano, M. (2002). Ereignis: la Clave del pensamiento de Heidegger. *Thémata*, 28, 47-69. Recuperado a partir de <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/27599>
- Dahlstrom, D. (2005). Heidegger's Transcendentalism. *Research in Phenomenology*, 35 (2), 29-54.
- Dastur, F. (2014). Time, event and presence in the late Heidegger. *Continental Philosophy Review*, 47(3-4), 399-421. <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9303-3>
- Della Rocca, C.P. (1977). "Ereignis" y "Différance". Derrida, intérprete de Heidegger. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, (12), 115-132.
- Derrida, J. ([1967] 1986). *De la gramatología* (Trad. O. del Barco y C. Ceretti). Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. ([1968] 1994). *Márgenes de la filosofía* (Trad. C. González Marín). Cátedra.
- Derrida, J. ([1967] 1989). *La escritura y la diferencia* (Trad. F. Peñalver). Anthropos
- Derrida, J. ([1967] 1985). *La voz y el fenómeno* (Trad. F. Peñalver). Pre-textos.
- Dumoulié, C. ([2011] 2016). La filosofía del exceso (Trad. J.S. Rojas Miranda). *Praxis Filosófica*, (42), 263-274.
- Emad, P. (2001). *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy*. The University of Wisconsin Press.
- Gadamer, H.G. ([1986], 1998). *Verdad y método II* (Trad. M. Olasagasti). Sígueme.
- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad* (Trad. A. Ciria). Herder.

Heidegger, M. (2012). *Hegel* (Trad. C. Másmela). El hilo de Ariadna.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 1. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 4. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 9. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 12. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 14. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 24. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 39. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 40. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 54. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 55. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 56/57. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 58. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 59. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 60. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 61. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 62. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 63. Klostermann.

Heidegger, M. Gesamtausgabe 64. Klostermann.

Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*  
(Trad. J. A. Escudero). Herder.

Heidegger, M. (2005). *Parménides* (Trad. C. Másmela). Akal.

- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* (Trad. R. Gabás). Trotta.
- Husserl, E. (1913). Bd.VI. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: Hrsg.VonW.Bieme
- Keane, N. (2016). Negativity, Finitude, and the Leap in Heidegger's Contributions to Philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47(4), 309-328. <https://doi.org/10.1080/00071773.2015.1122867>
- Leyte, A. (2005). Da-sein y Ereignis. La intraducibilidad filosófica del significado «ser». *ENDOXA*, 1(20), 745-756. <https://doi.org/10.5944/endoxa.20.2005.5150>
- Moreno Gutiérrez, R. (8 y 11 de febrero de 2022). *La nada que decir. Sobre (post)metafísica y diferencia en Martin Heidegger* [Ponencia ampliada]. Congreso Internacional: Pensar nuestro tiempo. Modernidad/Postmodernidad. Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, España.
- Murillo, R. (1987). *La forma y la diferencia*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. Fondo de cultura económica.
- Polt, R. (2005). Ereignis. In H.L. Drayfus & M.A. Wrathall (Ed.), *A Companion to Heidegger* (pp. 275-391). Blackwell Publishing.
- Polt, R., & The Heidegger Circle. (2011). Meaning, Excess, and Event. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1, 26-53. <https://doi.org/10.5840/gatherings201112>
- Polt, R. (2019). *Time and Trauma. Thinking Through Heidegger in the Thirties*. Rowman & Littlefield International.
- Ridruejo, P. (2007). La diferencia ontológica en Martín Heidegger. *Pensamiento*, 63(235), 125-144.
- Rodríguez Suárez, L.P. (2005). Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger. *STVDIVM. Revista de humanidades*, 11, 217-226.

- Rojas Jiménez, A. (2009). El paso en falso con respecto al cual no retrocede Heidegger. *Anuario Filosófico*, 42(3), 627-647.
- Romano, C. ([1993] 2007). Acontecimiento y mundo (Trad. Universidad Alberto Hurtado). *Persona y sociedad*, XXI (1), pp.111-137.
- Rubín, A. (2012). Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de Ereignis (Heidegger disrupted. The role of difference in the concept of Ereignis). *Revista de Filosofía Madrid*, 37(2), 31-54.
- Sheehan, T. (1979). Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access. *Tijdschrift voor Filosofie*, 41 (4), 615-635.
- Spinosa, C. (2005). Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis. In: H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (Eds.), *A Companion to Heidegger* (pp. 484-510).
- Thomson, I. (2003). The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's Beiträge. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 34(1), 57-73. <https://doi.org/10.1080/00071773.2003.11007396>
- Trujillo, I. (2016). Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger. *Pensamiento*, 72 (270), 5-25.
- Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. De Gruyter.
- Tugendhat, E. ([1976] 2003). *Introducción a la filosofía analítica* (Trad. J. Navarro Pérez). Gedisa.
- Vallega-Neu, D. (2015). Heidegger's Reticence: From *Contributions* to *Das Ereignis* and toward *Gelassenheit*. *Research in Phenomenology*, 45(1), 1-32. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341300>
- Veraza Tonda, P. (2016). El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología: Método e inicio del camino. *Franciscanum*, 58 (165), 89-116.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía* (Ed. V. Rocco Lozano). Maia.

Von Herrmann, F. W. (1994). *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Klostermann.

### Obras de consulta

Akademie der Wissenschaften. (s.f.). Ereignis. En *Deutsches Wörterbuch*. Recuperado en 30 de abril de 2023, de <https://www.dwds.de/wb/Ereignis>

Belgrano, M. (2022). The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger's Philosophy, *Studia Heideggeriana*, 11, 111-127. DOI: 10.46605/sh.vol11.2022.170

Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Biblos.

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

Cataldo Sanguinetti, Gustavo. (2006). Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger. *Revista de filosofía*, 62, 59-72. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602006000100004>

Colledge, R. (2018). The "Unworlded World": Nature and Excess in the Early Heidegger. *Heidegger Circle Proceedings*, 52, 1-13. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2018521>

Deleuze, G. ([1968] 2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

De Aquino, T. ([1256] 2000). *El ente y la esencia* (Trad. P. Gómez Danés). UANL.

De Aquino, T. ([1260–1264] 1952-1953). *Suma contra gentiles* (Trad. J.M. Pla Castellano O.P.). Biblioteca de Autores Cristianos.

De Aquino, T. ([1265-1274] 1920). *The summa theologica I* (Trad. Fathers of the English Dominican Province). Burns Oates & Washbourne.

- Diels, H.A. & Kranz, W. (1967). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.
- Esperón, J. P. (2016). Heidegger, Deleuze y la diferencia: Aportes para pensar la irrupción de la novedad. *Aisthesis*, 59, 143-156.
- Etchegaray, R. (2012). Deleuze y la diferencia ontológica. *Nuevo pensamiento*, 2, 182-210. ISSN 1853-7596.
- Fallas López, L.A. (2004). Más allá de la armoniosa luz y la desentonada oscuridad. En homenaje al maestro Roberto Murillo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII (105), 163-168.
- Gadamer, H. (2002). *Los caminos de Heidegger* (Trad.A. Ackermann Pilári). Herder.
- Gilbert, P. (2003). Ereignis - Événement. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 59(4), 1023-1049.
- Griffiths, D. (2017). Martin Heidegger's principle of identity: On belonging and Ereignis. *South African Journal of Philosophy*, 36(3), 326-336. <https://doi.org/10.1080/02580136.2017.1283768>
- Gutiérrez Lozano, C. (2007). La Muerte de Dios y el último Dios. Nietzsche En Los Aportes a la Filosofía de Martín Heidegger. *Revista de filosofía (Chile)*, 39(119), 77-90.
- Heidegger, M. (2005.). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque* (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938): reflexiones II-VI* (Trad. A. Ciria Cosculluela). Trotta.
- Heidegger, M. (2017). *Cuadernos negros (1938-1939): reflexiones VII-XI* (Trad. A. Ciria Cosculluela). Trotta.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos* (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Alianza.

- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica* (Trad. A. Ackermann Pilári). Gedisa.
- Heidegger, M. (2011). *Introduction to Philosophy: thinking and Poetizing* (Trad. P. J. Braunstein). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rhin»* (Trad. C. Merino). Biblos.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas del fundamento de la fenomenología* (Trad. J. J. García Norro). Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* (Trad. J. Aspiunza). Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* (Trad. R. Gabás Pallas, 3ª ed.). Trotta.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y Ser* (Trad. F. Duque). Tecnos.
- Janicaud, D. (1991). *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas.
- Kovacs, G. (1992). The leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). *Man and World*, 25, 39-59.
- Lee, K.-S., & Philosophy Documentation Center. (2012). Heidegger's Seyn, Ereignis, and Dingen as Viewed from an Eastern Perspective. *Journal of Philosophical Research*, 37, 343-351. <https://doi.org/10.5840/jpr201237Supplement52>
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. FCE.
- Mitchell, A. (2015). *The Fourfold: Reading the Late Heidegger* (Ed. J.M. Edie, A.J. Steinbock & J. McCumber). Northwestern University Press.
- Nelson, E. S. (2007). History as Decision and Event in Heidegger. *ARHE: Casopis Za Filozofiju*, 4(8), 97-115.
- Novák, A. (2014). Der Begriff ‚Austrag‘ als Bestimmung des Seins bei Martin Heidegger. *Phänomenologische Forschungen*, 205-216.

- Vallega-Neu, D. (2003). *Heidegger's Contributions to Philosophy: an Introduction*. Indiana University Press.
- Pasqualin, C. (2013). Die ontologische struktur des handelns im horizont der philosophie Heideggers: Vom «sein-bei» der fundamentalontologie zu den weisen der «bergung» im seinsgeschichtlichen denken. *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, 3(1), 29-49.
- Polt, R. (2006). *The emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Cornell University Press.
- Sallis, J. (2001). Grounders of Abyss. In: C. E. Scott, S. Shoenbohm, D. Vallega-Neu & A. Vallega (Eds.), *Companion to Heidegger's: Contribution to Philosophy*. Indiana University Press.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península.
- Vargas, V. B. (2008). Verhaltenheit: la tonalidad de un posible nuevo inicio histórico. *Revista de Filosofía: Santiago*, 64, 89-98.
- Xolocotzi, Y. Á. (2005). Fundamento, esencia y Ereignis: en torno al camino del pensar de Martin Heidegger. *Éndoxa*, 20, 733-744.
- Xolocotzi, Y. Á. (2011). *Fundamento y abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*.