

CAPÍTULO 2

HEIDEGGER Y EL ACONTECIMIENTO

1. El contexto de la discusión actual en torno a la noción de Acontecimiento en el pensamiento de Heidegger

Ante todo, es sabido que Heidegger es una figura de gran importancia en el panorama de la filosofía contemporánea. Por la magnitud de su obra y la minuciosidad de su pensamiento, podemos considerarlo como un referente de la filosofía en el siglo XX, condición que hace que sus escritos trasciendan su tiempo. Pues, Heidegger, el pensador del ser, es también el pensador de occidente y de su historia que escapa a los métodos usuales del historiador; poniendo en cuestión, junto con el ser al hombre mismo. Por eso, la filosofía de Heidegger es fuente manifiesta de buena parte del pensamiento de nuestra época: fenomenología, existencialismo, hermenéutica, posfundacionalismo, etc. Si a ello le sumamos la creciente receptividad en el mundo angloamericano y la ya antigua en Japón, no cabe duda que su pensamiento está en plena vigencia.

El problema específico que en este capítulo nos ocupa se inserta en el marco general de las discusiones actuales y contemporáneas en torno a la noción de diferencia, en particular la distinción heideggeriana entre la diferencia óntica y la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), las nociones de *Dasein* y de acontecimiento (*Ereignis*), y las posiciones críticas y diversas sobre la cuestión del viraje (*Kehre*) que asumen los comentaristas de su obra.

Ahora bien, respecto a la cuestión del viraje, vuelta o giro (*Kehre*),¹²⁹ que Heidegger produce en el modo de tratar los problemas de su filosofía, luego de que la tercera parte de *Ser y Tiempo* quedara inconclusa, aparece cierta polémica entre los intérpretes y estudiosos de la obra del pensador alemán. Pues, entre ellos, no resulta haber un acuerdo unánime respecto a qué significa el movimiento que Heidegger produjo en el tratamiento de los problemas respecto al *Dasein*, la diferencia ontológica y el *Ereignis*. Por ello, a continuación presentamos un panorama del estado de la cuestión, que nos permita ordenar esta discusión, para luego abordar los problemas respecto a la metafísica, la diferencia y el acontecimiento.

Usualmente se distinguen dos grandes momentos en la obra del pensador alemán y se los diferencia como si ellos fueran irreconciliables. Una primera etapa, llamada Heidegger I, caracterizada por *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), los escritos preparatorios a esta obra y la conferencia sobre “¿*Qué es metafísica?*” (*Was ist Metaphysik?*, 1929); y, una segunda etapa, llamada Heidegger II, a partir de la cual, el autor adopta puntos de partida diversos a *Sein und Zeit*, lo que significará un viraje, giro o revisión (*Kehre*) respecto a *Ser y Tiempo*, su gran obra. Entre los temas que ocupan la segunda etapa de su pensamiento, podemos destacar: la crisis con la modernidad en *La época de la imagen del mundo* (*Die Zeit des Weltbildes*, 1938), la consideración de la metafísica tradicional en los seminarios sobre *Nietzsche* (1936-1946), cuestiones relativas al arte y la poesía en *¿Para qué poetas?* (*Wozu Dichter?*, 1947), y su conferencia *Tierra y cielo en Hölderlin* (*Hölderlins Erde und Himmel*, 1959) considerada, por él mismo, como la más acabada imagen de su filosofía en las voces: tierra, cielo, hombre, dios; *Carta sobre el humanismo* (*Brief*

¹²⁹ Giro, vuelta o viraje son algunas de las traducciones posibles del término alemán *Kehre*. Para Heidegger esta voz expresa una gran potencia ontológica respecto a una fuerte inversión o cambio de orientación respecto de su pensamiento y la forma de encarar los problemas referidos al *Dasein* y al ser. Por todo ello, optamos por mantener el término en alemán, y de este modo, resguardar la gran carga semántica que conlleva.

über den Humanismus, 1947), sus reflexiones sobre *La cosa* (*Das Ding*, 1950), *¿Qué significa pensar?* (*Was heißt Denken?*, 1954), también las conferencias *Identidad y Diferencia* (*Identität und Differenz*, 1957); pero fundamentalmente, en todos los escritos de esta etapa, aparece la problematización y la elucidación de la noción de *Ereignis* (acontecimiento, evento, son algunas de las traducciones posibles) como hilo conductor de su pensamiento y cuyos apuntes de 1936 fueron publicados bajo el título *Aportes a la Filosofía* (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*).

La primera etapa del pensamiento del filósofo de Meßkirch, está abocada, de modo general, a una destrucción de la ontología tradicional y posterior construcción de una ontología fundamental con un fuerte anclaje en la analítica existencial del *Dasein*; pero la segunda etapa, si cabe esta diferenciación, está abocada a la delimitación de la historia de la filosofía como metafísica y su reconstrucción; pero también, está abocada a la preocupación que despierta en Heidegger el lenguaje, la ciencia, la verdad; lo que lleva a una reconsideración de los grandes pensadores clásicos, como así también de los presocráticos. En suma, la primera etapa del pensamiento heideggeriano tiende a desentrañar la pregunta fundamental que abre *Ser y Tiempo*: qué es el ser y cuál es su sentido, para luego trabajar en la construcción de una ontología fundamental que tiene como eje rector la elucidación de las estructuras existenciales del *Dasein*. Pero luego del viraje (*Kehre*), el pensamiento de Heidegger está abocado a la problematización del *Ereignis* como hilo conductor y también a una revisión de las estructuras del *Dasein* pero, ahora, desde la perspectiva del *Ereignis*, pues como afirma Scannone “el evento (*Ereignis*) no sólo implica *novedad* fáctica imprevisible y, por ello, *gratuidad*, sino que, aunque ilumina el pensamiento, *afecta* integralmente al ser-ahí (*Da-sein*) y lo funda desde su irreductible *diferencia* con el mismo evento (*Ereignis*) de donación del ser y con el mismo ser aconteciendo (dándose) como tiempo”¹³⁰.

¹³⁰ Scannone, Juan Carlos, “*El orar como acontecimiento*”, en *El acontecimiento y lo sagrado*, Editorial UCC, Córdoba, 2017, p. 15.

Ahora bien, respecto de la cuestión de la *Kehre* aquí planteada, se presenta un gran desacuerdo entre los comentaristas de la obra de Heidegger, que tiene base, fundamentalmente, en tres cuestiones. En primer lugar, Heidegger no explica porqué el plan de *Ser y Tiempo* expuesto en el §8 no es completado, ni tampoco explica porqué produce hacia 1930 un movimiento radical en el modo de encarar los problemas referidos al ser y el *Dasein*. En segundo lugar, en 1963, el joven Pöggeler analiza la obra inédita (en ese momento) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* en *Der Denkweg Martin Heideggers*. En esta interpretación, Pöggeler no comprende a esta obra como continuidad del pensamiento de Heidegger sino como ruptura y como un viraje (*Kehre*) respecto a *Sein und Zeit*, lo que acrecienta la polémica. Por último, y en tercer lugar, el padre Richardson postula la separación entre el Heidegger I y el Heidegger II, en su texto de 1962 titulado *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*¹³¹.

Por todo ello, entonces, podemos señalar, por un lado, las lecturas de aquellos estudiosos que hacen hincapié en la *Kehre* como aquel quiebre en el pensamiento de Heidegger mostrando, de este modo, dos momentos irreconciliables de su obra; posiciones que se apoyan en la incompletud de la tercera parte de *Ser y Tiempo*. Entre estos intérpretes podemos señalar Kisiel¹³², Philipse¹³³, Lafont¹³⁴ y la lectura mencionada de Pöggeler. Por otro lado, hay otros estudiosos de la obra de Heidegger centrados en el análisis sistemático y analítico de las obras previas y preparatorias a *Ser y Tiempo*. Entre ellos podemos mencionar las obras

¹³¹ Richardson, William, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, cuarta edición, New York, Fordham University Press, 2003.

¹³² Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

¹³³ Philipse, Herman, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

¹³⁴ Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

de Vigo¹³⁵, Bertorello¹³⁶, Gethmann¹³⁷, Kisiel¹³⁸, Rockmore¹³⁹, Rodríguez¹⁴⁰, Figal¹⁴¹, Blattner¹⁴², Crowell¹⁴³, entre otros. Estos críticos prefieren apoyarse en la rigurosidad lógica del modo de hacer filosofía del joven Heidegger a partir de la fuerte influencia que la fenomenología de su maestro Husserl tenía en él. Ahora bien, existe una tercera posición entre los intérpretes, estudiosos y críticos de la obra de Heidegger cuyo anclaje lo encuentran en la carta aclaratoria enviada en 1962, por el pensador alemán, al texto del padre Richardson “*Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*”¹⁴⁴ y que luego se convirtiera en prólogo del mismo libro un año después. Allí, Heidegger sostiene que para abordar su filosofía luego de la *Kehre* (segunda etapa), es necesario comprender la filosofía previa a la *Kehre* (primera etapa). Además, Heidegger, en esa carta, sostiene que solo es posible la *Kehre* y los problemas que suscitó porque en estas cuestiones está contenida la filosofía previa a la *Kehre*; con lo cual, Heidegger, enriquece la discusión, pero además acrecienta el debate entre sus intérpretes. En suma, dentro de esta tercera posición podemos mencionar a todos aquellos estudiosos de la obra de

¹³⁵ Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

¹³⁶ Bertorello, Adrián, *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

¹³⁷ Gethmann, Carl Friedrich, *Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993.

¹³⁸ Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

¹³⁹ Rockmore, Tom, (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, New York, Humanity Book, 2000.

¹⁴⁰ Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006.

¹⁴¹ Figal, Günther, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam, 1996.

¹⁴² Blattner, William, *Heidegger's temporal idealism*, New York, Cambridge University Press, 1999.

¹⁴³ Crowell, Steven, Malpas, Jeff (eds.), *Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press, 2007.

¹⁴⁴ Richardson, William, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, cuarta edición, New York, Fordham University Press, 2003.

Heidegger que, siendo fieles a las palabras que éste remitió al padre Richardson, sostienen la continuidad de su pensamiento, es decir, entendiendo a la *Kehre* como continuidad respecto a los estudios precedentes. Entre estos intérpretes podemos mencionar las obras de von Herrmann¹⁴⁵, Vattimo¹⁴⁶, Picotti¹⁴⁷, Vail¹⁴⁸, Greisch¹⁴⁹, Coriando¹⁵⁰, Berciano¹⁵¹, Leyte¹⁵², Sola Díaz¹⁵³, Polt¹⁵⁴,

¹⁴⁵ Herrmann, Friedrich Wilhelm von, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991. (trad. (1997) La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger, Madrid, Trotta, 1997).

¹⁴⁶ Vattimo, Gianni, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1985.

¹⁴⁷ Picotti, Dina, "Pensar desde lo abierto a la historia" en *Hermenéutica intercultural*. Revista de filosofía, N° 15, 2006, pp. 263-278.

¹⁴⁸ Vail, Loy M., *Heidegger and Ontological Difference*, Trenton, New Jersey, Pennsylvania State University Press, 1972.

¹⁴⁹ Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse pour une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994. (trad. (2010) La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo, Buenos Aires, Las cuarenta)

¹⁵⁰ Coriando, Paola Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

¹⁵¹ Berciano, Modesto, "Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger" en *Thémata*. Revista de filosofía, N° 28, 2002, pp. 48-69.

¹⁵² Leyte, Arturo, *Heidegger*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.

¹⁵³ Sola Díaz, María del Águila, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos, 2002.

¹⁵⁴ Polt, Richard, *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca & London, Cornell University, 2006.

Emad¹⁵⁵, Dahlstrom¹⁵⁶, van Buren¹⁵⁷, Volpi¹⁵⁸, Walton¹⁵⁹, Xolocotzi¹⁶⁰, Marion¹⁶¹, Malpas¹⁶², por nombrar algunos exponentes de esta tercera posición; pues, más allá de algunos desacuerdos que hay entre ellos, de algún modo, estos autores sostiene que las nociones de *ontologische Differenz* y *Ereignis* permiten un abordaje de la obra de Heidegger y de la *Kehre* como un único camino recorrido. Pero quien comienza con la posibilidad interpretativa referente a la continuidad de la obra y el pensamiento de Heidegger es F. W. von Herrmann, discípulo del filósofo de Meßkirch entre 1972 y 1976, a quien Heidegger le encomendara la coordinación de la publicación de sus obras completas que estaba preparando, tituladas: *Gesamtausgabe*, ‘*Wege-nicht Werke*’, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main, agrupadas del siguiente modo: *Veröffentlichte Schriften* (1914-1976), *Vorlesungen* (1923-1944), *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919-1967), aún en edición. Von Herrmann estudia la obra de Heidegger y aporta una interpretación unitiva como acceso clarificador a la obra del pensador de la Selva Negra.

¹⁵⁵ Emad, Parvis, *On the way to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2007.

¹⁵⁶ Dahlstrom, Daniel, *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, New York, Cambridge University Press, 2011.

¹⁵⁷ Van Buren, John, *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

¹⁵⁸ Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.

¹⁵⁹ Walton, Roberto, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia” en *Tópicos*. Revista de Filosofía de Santa Fe, 2008, N° 16, pp. 169-187.

¹⁶⁰ Xolocotzi, Ángel, “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” en *Éndoxa: Series filosóficas*, N° 20, Madrid, 2005, UNED, pp. 733-744.

¹⁶¹ Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

¹⁶² Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge, The MIT Press, 2006.

En esta línea de investigación, también Otto Pöggeler, en otra parte de la misma obra ya citada, y Karl Lehmann,¹⁶³ sostienen que el *Ereignis* permite una comprensión continua en el pensamiento de Heidegger ya que aquella noción es tomada de la experiencia bíblica y religiosa como parece vislumbrarse los cursos previos a *Ser y Tiempo*, fundamentalmente en el curso sobre “Introducción a la fenomenología de la religión”¹⁶⁴. También el Padre Scannone se inscribe en esta vertiente de las interpretaciones heideggerianas al sostener que “El impacto histórico de ese nuevo comienzo en la filosofía y la cultura occidentales fue provocado por Heidegger mediante la inflexión (*Kehre*) del giro copernicano moderno (*kopernikanische Wende*) de Kant; pero no se trató sólo de una inversión, ni siquiera de una mera superación, sino de una verdadera novedad acontecida”, lo que permite justificar una continuidad en el pensamiento y recorrido de la obra de Heidegger.¹⁶⁵

Ordenada la discusión en torno a la interpretación de lo obra de Heidegger, adentrémonos en el tratamiento del esquema conceptual heideggeriano que nos compete en esta obra.

2. Fundar sobre el abismo (*Ab-grund*)

Uno de los supuestos de esta perspectiva filosófica radica en que la realidad siempre aparece fundada parcialmente debido a su inalienable y radical carácter contingente. Ahora bien, esta cuestión, nos remite a la noción de diferencia ontológica. Cabe

¹⁶³ Cf. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, pp. 36-45; Lehmann, Karl, “Christliche Geschichtserfahrungsrundontologische Frage beim jungen Heidegger”, en *Philosophisches Jahrbuch* vol. 74, 1966, pp. 126-155.

¹⁶⁴ Cf. Ga 60. Heidegger, Martin, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. Traducción Española: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Traducción Jorge Uscatescu Barrón, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.

¹⁶⁵ Scannone, Juan Carlos, “El orar como acontecimiento”, en *El acontecimiento y lo sagrado*, Editorial UCC, Córdoba, 2017, p. 15.

aquí preguntarnos pues ¿por qué la cuestión de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger resulta uno de los aportes más importantes a la filosofía del siglo XX y abre innumerables proyecciones al siglo XXI?

Heidegger postula la noción de diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y la distingue de la diferencia óptica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último de la realidad tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental; sobre todo, debido a los intentos del estructuralismo, el cientificismo positivista y la filosofía analítica, entre otras corrientes de pensamiento, cuya pretensión de universalismos y fundamentaciones absolutas han resultado fallidas en el siglo XX.

Heidegger hace un análisis de toda la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días, con el objetivo de mostrar cómo se ha explicado, en cada una de las etapas de la historia, la realidad a partir de un fundamento absoluto e incuestionable. A este tipo de fundamentación la llamó *metafísica*, en cuanto el prefijo *metá* coloca a estos fundamentos en un 'más allá' del ámbito físico, en un ámbito trascendente que impide cualquier tipo de cuestionamiento para luego extraer las catastróficas consecuencias nihilistas que este tipo de fundamentación provoca en esta historia. Por ello Heidegger identifica a la historia de la metafísica occidental con un fundacionalismo onto-teo-lógico (cuestión que se retomará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo).

Asimismo, Heidegger se propone sentar las bases filosóficas para elaborar otro modo de fundamentación de la realidad, diferente al 'fundacionalismo' que impera a lo largo de la historia de occidente; es decir, sienta las bases de lo que se ha llamado el 'post-fundacionalismo', porque en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un fundar sobre el abismo, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos últimos; pues la imposibilidad de justificar con verdades últimas la realidad es un rasgo

esencial del carácter contingente de la realidad. Pero también, este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico.

En suma, el contexto post-fundacional inaugurado por Heidegger y asumido por algunas filosofías de los siglos XX y XXI pero también por algunas teorías sociales, culturales y políticas, debe ser diferenciado de los fundacionalismos y los antifundacionalismos. Los primeros pueden definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos absolutos y, por lo tanto, incuestionables para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior al sistema quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento. Los segundos niegan absolutamente la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Sin embargo, el post-fundacionalismo se diferencia de ambos ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta. El post-fundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero ésta es siempre provisoria y contingente. El prefijo 'post' no debe comprenderse en términos temporales o como una consecuencia temporal de los relatos historiográficos, sino que señala, por un lado, la distancia y distinción con el fundacionalismo y el antifundacionalismo y, en segundo lugar, señala la problemática diferencial que encierra aquella noción al mostrar la contingencia radical que asume un fundar inacabado e indefinible. Por ello, no debemos confundir al post-fundacionalismo con un mero relativismo posmoderno donde cualquier fundamentación daría lo mismo, o con un nihilismo que simplemente sostenga la imposibilidad del fundamento; pues la cuestión fundamental que encierra el post-fundacionalismo es convertir en problema el estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.

En el pensamiento heideggeriano, entonces, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un *fundar abismal*, no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un *fundar sobre el abismo*, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos; porque para Heidegger “el fundamento funda en tanto que abismo” (*Der Grund gründet als Ab-grund*).¹⁶⁶ Para Heidegger el a-bismo, de algún modo, es parte constitutiva del fundar. Pues en la palabra *Ab-grund* se juega la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-Grung* (abismo). El pensador alemán pone en relación estas dos dimensiones del fundar que se enlazan y se diferencian a la vez, pues ambos elementos son constitutivos del carácter contingente de la realidad.

3. Acontecimiento y diferencia ontológica

Ahora bien, este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, tiene como supuesto central la noción de Acontecimiento (*Ereignis*). Para aproximarse al sentido filosófico de la noción de acontecimiento se debe tener en cuenta que este nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser, y el ente, al que aquel adviene, configura y determina. El acontecimiento nombra este *entre* (*Zwischen*) como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y, por ende, la irrupción de los entes. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni

¹⁶⁶ Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, ‘*Wege-nichtWerke*’, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., *Veröffentlichte Schriften* (1914-1976), *Vorlesungen* (1923-1944), *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Para esta cita: GA 65: 29. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 41.

se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo, no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte de sentido, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible de la aparición de la novedad. En este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como “*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido*”¹⁶⁷. En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”¹⁶⁸. Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”¹⁶⁹ es la característica fundamental del acontecimiento.

¹⁶⁷ Žižek, S., *Acontecimiento*, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 16.

¹⁶⁸ Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

¹⁶⁹ Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 18.

Entonces, desde la perspectiva que introduce Heidegger, el fundamento 'funda' en cuanto se retrae o se retira; el 'abismo' es este retraerse o esta demora por la cual aquel no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo pero que produce, a la vez, la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la 'apertura de un claro' (*Lichtung*) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*). Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que aquella noción debe ser comprendida como *Er-eignung*, es decir, en un sentido procesual. Así el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar mienta la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. Pero no debemos confundir el acontecimiento con el lado entitativo de la relación. El acontecimiento señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión entitativa de la realidad pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia entitativa como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece *entre* la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el *entre* (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que funda-desfundando la dimensión entitativa. El *Zwischen* no es un punto dentro del tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y

el tiempo. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel entitativo y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.¹⁷⁰ Porque, para Heidegger, la diferencia (*Unterscheidung*)¹⁷¹ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo¹⁷² objetivo¹⁷³ y genitivo subjetivo¹⁷⁴ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, se pertenecen mutuamente. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente y, en el segundo caso, se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte

¹⁷⁰ Para un análisis más amplio respecto de la cuestión del fundamento en la filosofía de Heidegger puede consultarse: Esperón, J. P., “El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana”, Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, p. 205-236, 2016.

¹⁷¹ Inter-cisión. Es la es-cisión *entre* (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada”. GA 11, 71. Traducción Española: p. 141.

¹⁷² El genitivo indica posesión o pertenencia.

¹⁷³ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

¹⁷⁴ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente

en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir, en cuanto ‘diferenciante’. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al ‘es’, en el lenguaje, como un ‘tránsito a...’. El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se ‘da’ *entre* (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así, Heidegger puede afirmar que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra”.¹⁷⁵

Por otro lado, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser, que se halla en la frase de Parménides debe ser comprendida como mutua pertenencia (*Zusammengehören*)¹⁷⁶ entre (*Zwischen*) ambos. Esto refiere a la “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. El ser-humano¹⁷⁷ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así ‘es’, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria.¹⁷⁸ De este modo, según la comprensión heideggeriana, desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar*, la frase de Parménides dice “*el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo*” (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*).¹⁷⁹ Y ¿qué es ese ‘lo mismo’ para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al *ser* como al *pensar* su mismidad, es

¹⁷⁵ GA 11, 71. Traducción Española: p. 141.

¹⁷⁶ Heidegger dice que el pertenecer (*ge-hören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. Cf. GA 11, 36-38. Traducción Española: p. 68-73

¹⁷⁷ En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre* (*zwischen*) ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima relación entre la identidad y la diferencia. La identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

¹⁷⁸ Cf. GA 11, 36-38. Traducción Española: p. 68-73.

¹⁷⁹ Cf. GA 11, 37. Traducción Española: p. 69.

su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-eignis*.¹⁸⁰ En el *Er-eignis* hombre y ser se correlacionan y copertenecen.

De este modo, Heidegger, con la noción de *Ereignis* intenta pensar al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, de otro modo frente a los límites categoriales de la lógica de la identidad, de la representación y de la fundamentación. La pregunta por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Ser y Tiempo* se transforma, luego, en la pregunta por la verdad del ser, es decir, por el *Ereignis*, a partir de los *Aportes a la filosofía*.¹⁸¹ Este tópico tiene como eje central la noción alemana *Wesung* que proviene de sustantivo *Wesen* (esencia) y que podemos traducir como ‘esenciarse’, ya que lo que el pensador alemán quiere acentuar es el sentido procesual del sustantivo, y de este modo, verbalizarlo, imprimirle movimiento. El ser se esencia a sí mismo produciendo el acontecimiento.¹⁸² Pues “el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Seyn*)”.¹⁸³ Para Heidegger el acontecimiento “es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Seyn*) y el ente”.¹⁸⁴ Y el decir acerca de la verdad del ser es “el entre (*Das Zwischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Seyn*) y la entidad del ente. Este ‘entre’ funda la entidad del ente en el ser (*Seyn*)”¹⁸⁵. El entre (*Das Zwischen*) es el punto de dislocación en el que se produce el estallido de la diferencia y, a la vez, emerge el acontecimiento como instancia singular y novedosa que no puede ser fundamentado ni explicado definitivamente.

El acontecimiento (*Ereignis*), entonces, es el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres pero

¹⁸⁰ Cf. GA 11, 47. Traducción Española: p. 91.

¹⁸¹ *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, en Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1989. Traducción española: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

¹⁸² Cf. GA 65: 7, 13. Traducción española, p. 29.

¹⁸³ GA 65, 8. Traducción española, p. 25.

¹⁸⁴ GA 65, 13. Traducción española, p.29.

¹⁸⁵ GA 65, 13. Traducción española, p. 29.

que se retrae a sí mismo. La diferencia mienta “un ‘entre’; este ‘entre’ es lo abierto”,¹⁸⁶ por eso afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el Es de este *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, el Es que da ser y tiempo”¹⁸⁷ por ello el “*Ereignis ereignet*”¹⁸⁸ es decir, el acontecimiento se expropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo, pues esto explica porqué hay que comprender al *Zwischen* (el entre de la diferencia) a partir de su estatus tensivo en cuanto expresa el movimiento de expropiación y apropiación mencionado anteriormente.

Ahora bien, como es sabido, Heidegger sostiene que el acontecimiento decisivo de occidente es la destinación del ser y la reunión o recogimiento de éste por parte del hombre de un modo metafísico. Este acontecimiento determina la historia occidental de un modo peculiar pues el modo de comprensión y fundamentación del devenir histórico se resuelve onto-teológicamente; y para Heidegger esto es consumado por la filosofía de Hegel (y de Nietzsche). Tal cuestión es la que se desarrollará en el siguiente capítulo.

4. Conclusiones

A partir de lo expuesto podemos preguntarnos ¿por qué Heidegger produce un viraje (*Kehre*) en su pensamiento respecto a los temas tratados en *Sein und Zeit*? Heidegger advierte que la estructura trascendental del *Dasein*, que radica en el movimiento hacia la comprensión del ser en su desocultamiento o el comportamiento con el ente cuando aquel se oculta, resulta una interpretación subjetiva y queda reducida a su carácter óntico. Pero justamente la propuesta filosófica heideggeriana consiste en dejar de pensar la realidad a partir de este aspecto;

¹⁸⁶ GA 70, 61, Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, p. 75.

¹⁸⁷ GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

¹⁸⁸ GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

con lo cual se aboca a superar la justificación trascendental. Para ello, resulta necesario, como afirma Walton “de una manera plenamente desubjetivada, contemplar el polo de la donación de modo que ser y ente queden abarcados íntegramente por una estructura unitaria. Esto reconduce a Heidegger al encuentro con la noción de *Ereignis*”.¹⁸⁹ Esta estructura donativa resulta ser un movimiento de oscilación, pues lleva al ser y al *Dasein* a lo que tienen de propio en una transpropiación y copertenencia mutua. Este movimiento oscilante acontece en un *Zwischen* que debe ser pensado tensivamente, según el cual el *Dasein* proyecta posibilidades en un horizonte de sentido. Pero para concretar la proyección, el *Dasein* requiere la yección o lanzamiento del ser. Nuevamente recurrimos al aporte de Walton que sostiene que:

Un cruce entre la yección apropiante del ser y la proyección apropiada del *Dasein* configura una dimensión por la cual se desoculta el despliegue de la verdad del ser. Así, la yección es delimitada y articulada en una custodia por parte del *Dasein*, que a la vez se apropia de sí. Pero la proyección puede no apropiarse de la yección, de modo que la verdad del ser se oculta, el *Dasein* no implementa su pertenencia al ser, y acaece el abandono del ente por el ser.

La oscilación entre la yección apropiante del ser y la yección desapropiante, con las que se corresponden la proyección apropiada y la proyección desapropiada, se manifiesta como el conflicto entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser.¹⁹⁰

Este movimiento configura la estructura tensiva del *Ereignis*, en cuanto balanceo *entre* el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser; pues la apropiación y expropiación como

¹⁸⁹ Walton, R., “Palabras preliminares”, en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Editorial BIBLOS, Buenos Aires, 2017, p. 17.

¹⁹⁰ Walton, R., “Palabras preliminares”, en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2017, pp. 17-18.

estructura tensiva del *Ereignis* da cuenta también de su donación en cuanto despliegue de la verdad del ser.

En suma, el acontecimiento en Heidegger no es fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido a alguna causa o fundamento que lo explique. “No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa”¹⁹¹. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamentar. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, ‘se da’ (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje¹⁹² y la hermenéutica asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del sentido; también para habitar el mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido; ya que *Da-sein* es fundamentalmente *Da*, el cruce o ‘entre’ en donde el ser y los entes; los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra se cruzan y confluyen. En este sentido, el *Da* es el ámbito de encuentro y

¹⁹¹ GA 13, 247.

¹⁹² La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

choque entre ser y entes, es el claro (*die Lichtung*) que ilumina las cosas pero ocultándose. *Die Lichtung* no es un escenario donde se suceden y muestran los entes sino el acontecimiento (*Ereignis*) del desencubrimiento de los entes y el encubrimiento del ser. Y en él está presente la *diferencia ontológica* como la distancia irreductible entre ser y ente como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica, como así también el de la verdad del ser, no es producto de una diferencia del entendimiento, en el primer caso; ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico, en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia, así entendida, define también la constitución ontológica y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *A-létheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (*Lichtung*) donde al des-ocultar lo ente que ella abre ella misma se oculta.

Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es una estructura trascendental que explica la constitución del sentido, por un lado; y por otro lado, es una estructura de donación fenoménica, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al 'entre' (*Das Zwischen*) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos sino que debemos comprender al entre como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse a la vez que se despliega como separación entre ambos (*Unter-Schied*). Para Heidegger en la "intimidad del ente y el ser"¹⁹³ reina en el *Ereignis* donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y

¹⁹³ GA 65: 46. Traducción española, 54.

entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego entre (*Zwischen*) diferenciarse y pertenecerse en un mismo (*das Selbe*) juego. El 'entre' (*Das Zwischen*), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (*der Unter-Schied*), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su vez, el ocultamiento del ser. El 'inter' (*Das Zwischen*) señala el punto mutuo donde la relación ser-ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia.¹⁹⁴

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (*Dasein*) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (*Geworfenheit*) pero también de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de 'propiación', pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (*ge-eignet*). En el acontecimiento de apropiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del ser como proyección y el ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el 'ahí' (*da*) del ser (*sein*). Por eso Heidegger puede decir: "el hombre está apropiado-incorporado (*vereignet*) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (*zugeeignet*) al hombre. Se trata simplemente de *experienciar* este hacer propio (*Eignen*) en que hombre y ser están apropiados uno-a-otro (*einander ge-eignet*), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*"¹⁹⁵.

Así, en la noción de *Ereignis* se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la

¹⁹⁴ Cf. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.

¹⁹⁵ GA 11, 45. Traducción española, p. 85.

comprensión del ser (*Seinsverständnis*) en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad (*Wahrheit des Seyns*): el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el tiempo; ya no es concebido como estructura existencial del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), sino como donación del ser que acaece en su verdad (*Temporalität*). Esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventura en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta de que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida “subjetivo” para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis del despliegue del ser con el *Dasein* en un tiempo originario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) el ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo.

Para concluir, el *Ereignis* no puede ser considerado como una estructura objetiva, o mejor aún, como una estructura que pueda ser objetivada, pues el acontecimiento no puede ser explicado por causas previas, a la vez que se sustrae de toda posibilidad de representación ya que este siempre se sustrae como fenómeno; pues, el acontecimiento se dona como fenómeno pero él mismo no es un fenómeno. Por esto, tampoco puede ser considerado un hecho. El *Ereignis* puede ser comprendido como un movimiento tensivo por el cual el ser se esencia y se dona como acontecimiento, por un lado y como sentido por otro. Pues el acontecimiento

dispone y destina una constelación de sentido para el hombre. De este modo, el acontecimiento es, para Heidegger, un acaecer espacio-temporal que en su estatus tensivo y diferencial se dona a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar. Pues es, de algún modo, *la reunión en la mismidad entre el ser y el hombre* lo que acontece como acontecimiento. Esta donación del ser como destinación hacia el ahí del ser (*Dasein*) que convergen en un mismo lugar a la vez que difieren radicalmente, es lo que llamamos acontecimiento.

Una dificultad que este planteamiento presenta es que el acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que aquel conlleva; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento del acontecimiento?

Otro problema central que detectamos en el intento heideggeriano de sentar las bases de una nueva fundamentación filosófica es el lenguaje del que disponemos para ello, porque las categorías propias de nuestras lenguas occidentales han sido constituidas sobre la lógica de la identidad; es decir ¿cómo postular una nueva forma de fundamentación para la filosofía y las ciencias si las categorías que disponemos para ello son elementos inherentes y constitutivos de esta misma lógica que se pretende superar? Como consecuencia directa de este planteo podemos desprender algunos problemas subsidiarios de esta cuestión: ¿cómo podría ser postulada una ciencia metafísica sin fundamento o, mejor dicho, fundada sobre la diferencia?; por otro lado ¿cómo integrar la verdad como desocultamiento al programa de esta nueva metafísica?; y también ¿qué lógicas de investigación se debieran postular para una ciencia fundada en la diferencia?

Por último, debemos dejar asentado aquí también que, según Deleuze, la problematización de la diferencia heideggeriana queda a mitad de camino, porque para Heidegger el significado

propio de “lo mismo” en la sentencia de Parménides es comprendido como aquello que reúne lo diferente en una unión original; pero Deleuze se pregunta ¿es suficiente oponer “lo mismo” a “lo idéntico” para pensar la diferencia original y arrancarla de las mediaciones?¹⁹⁶ En este sentido, Deleuze piensa que en la filosofía heideggeriana no se da una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue pensando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado como fundamento de lo ente nuevamente. Entonces, cabe preguntarse ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa claramente que el intento heideggeriano por pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad (identidad), aquella termina reducida a esta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre ‘lo mismo’ y absorbida por la lógica de la identidad. Por lo cual, Heidegger estaría repitiendo la lógica de fundamentación metafísica que pretende superar, pues en su fundamentación se aprecia una primacía de la mismidad y la unidad (identidad) sobre la diferencia y lo múltiple.

¹⁹⁶ Deleuze G.: *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Argentina, 2002, p. 113-114, nota 21.