

Robin Hazel Fallas

## Heidegger y el exceso: El problema de la diferencia ontológica en la expresión del *Ereignis*

**Resumen:** Desde *Sein und Zeit* (SuZ, GA 2), 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* (BzP, GA 65). Allí el autor reelabora 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 en su dimensión expresiva, mediante una vuelta al suelo presocrático, fundamentalmente parmenídeo, 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.

**Palabras clave:** Heidegger, ontología, diferencia ontológica, Ereignis.

**Abstract:** Since *Being and Time* (SuZ, GA 2), Heidegger exposes a key distinction to understand his thought: the ontic, pertaining to beings, in relation to the ontological, pertaining to being. According to this binomial, the ontic is grounded in the ontological. However, immediate and regular observation loses itself in beings without realizing that the entire horizon of its comprehension is founded on being. However, the problem with this distinction is that it posits two separate planes: one unconcealed [ontic] and one concealed [ontological], which allows for the revelation of the former. The interpretation of this separation falls into several problematic areas: foundation, transcendence, and the metaphysics of presence, among others. To investigate the scope and limitations of this difference, this research turns its gaze towards one of Heidegger's late works, *Contributions to Philosophy: Of the Event* (BzP, GA 65). There, the author reworks the ontological difference in relation to his notion of appropriating event [Ereignis], and despite its problematic nature, he maintains the distinction. This approach aims to problematize destructively the ontological difference in its expressive dimension, through a return to the Presocratic ground, fundamentally Parmenidean, which runs through Heidegger's work. This is done in order to demonstrate the sameness that constitutes it, something that is only possible by revealing the excess [Übermaß] of the Ereignis.



**Keywords:** *Heidegger, ontology, ontological difference, Ereignis.*

## 1. Introducción

El tratamiento de la diferencia ontológica es 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, quienes abrieron el problema del ser mediante la observación y poetización de su experiencia vital. Heidegger cree encontrar en ellos 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 sobre 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.

Empero, 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 mudicidad de los entes, etc. Empero, acá 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. Esta es una problemática que subyace en la diferencia ontológica y que atañe a la comprensión del *Ereignis* desde *Bz*. 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. Esto con el fin de 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.

## 2. La diferencia ontológica y el lenguaje

### 2.1.1. La expresión del ser

La sospecha que se pretende esbozar a lo largo de este escrito supone 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. Empero, ¿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*».

Además, 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 *Sein*. En dicho campo se baten 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; 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; 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; 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 depende de la diferencia ontológica.

Dicha diferencia es aletheica, siempre queda un resto oculto, 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 «propiamente 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 óntica del discurso [*Rede*]. Dicho discurso es un existencial, esto partiendo de la diferencia ontológica entre lo existitivo [óntico] 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) referido 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>1</sup>; b) la dimensión fonológica del lenguaje, así como la escucha [*Hören*] como posibilidad existencial, tiene prioridad para Heidegger. Para entender esto es significativo el ejemplo óptico 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 ópticamente, 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 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 § 16). Esto, en todo caso, coincide con la tesis mencionada arriba del lenguaje como fenómeno derivado, 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 (cf. 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 se modifica. 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 señal, 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, 29; trad. de 2007). 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 señal 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 aprehensión. 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, 62; trad. de 2007). La misma claridad resulta así en la visibilidad. Asimismo, 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, 63; trad. de 2007).

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 se refiere específicamente al esclarecimiento de la «opinión confundida» [*φευδῆς 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 *φευδῆς*, que es un fallo respecto a lo que se apunta (GA 34, 262; trad. de 2007). 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, 263; trad. de 2007). 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, 263; trad. de 2007).

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 *ζῶον 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 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 264).

Con estas consideraciones Heidegger muestra de qué manera la *δόξα* es parte de la conducta que entraña 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>2</sup>, en la medida que se juega en ella el estar presente y hacer presente<sup>3</sup> a modo de enunciado. Ella participa parcialmente de la verdad. Pero también, allí se juega el sentido negativo de la *δόξα* como *φευδῆς δόξα*. Esta suponer 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 *φευδῆς δόξα*, se lleva a cabo 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 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, 291; trad. de 2007). La bifurcación se abre en lo que él llama un campo de juego [*Spielraum*] (GA 34, 297; trad. de 2007).

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 exenta de equivocarse y, por tanto, de someterse a la corrección [verdad] o a la incorrección [no verdad]. Este equivoco, el *φευδῆς*, es el «equivocarse

*al mirar pasando de largo con la mirada*» (GA 34, 296; trad. de 2007). «El equivocarse mirando es un no acertar, errar el *predicado* [*Prädikates*] conveniente» (GA 34, 298; trad. de 2007). 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, 298; trad. de 2007). 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, 297; trad. de 2007).

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, 301; trad. de 2007). 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*.

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 *Sein* en *Bz*. Para Heidegger, entre el *φειδής* y la *ἀλήθεια* hay una conexión interna, en la medida que el aparentar que se juega 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, 300; trad. de 2007). 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, 301; trad. de 2007). 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 *Sein*. 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 *Sein*. Dicha historia se juega en un claro que supone la posibilidad de la ocultación. Esto queda patente en la sentencia de *BzP*: «El *Sein* como *Ereignis* es la historia» [*Das Sein 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 *Sein*, 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 *Sein* pueda ser llevado al lenguaje (GA 69, 201).

Ahora bien, hasta aquí se ha observado la persistencia de la tesis del carácter derivado del lenguaje, 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 *Sein/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, 268; trad. de 2007).

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 *dóçza* 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 con 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 de 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 intituladas *¿Qué significa pensar?* [*Was heißt Denken?*] de 1954, GA 8<sup>4</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, resulta «advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta» (GA 9, 269; trad. de 2000). Es decir, 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 *Seyn/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, similar al fenómeno descrito en *Caminos de bosque* [*Holzwege*, GA 5] respecto a la obra de arte, 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). Esta condición paradójica del lenguaje deriva en que el *Sein* se ha vuelto solo una mera palabra. Esta, al igual que muchas otras, está sujeta al desgaste y deterioro que ha sufrido el lenguaje al ser empleado sin árbitro, sin nada que lo domeñe. 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 dobla al ente para que el ser humano se inserte en él. La aperturidad constituye lo que el ser humano debe domeñar 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>5</sup>; b) dicha percepción se encuentra íntimamente ligada al *λόγος*; y c) este último fundamenta la esencia del lenguaje: es una lucha que constituye la existencia histórica del ser humano (GA 40, 128). El *ser* humano es *λόγος*, al ser histórico, 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 en ella misma se abre la alternancia entre la verdad y no-verdad, el des-ocultamiento y el ocultamiento. Con ello se produce un desalejamiento 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 ex-presión como aperturidad/«ex» [descultamiento] y cierre/«presión» [ocultamiento]*. En qué consiste dicha excedencia es lo que se vislumbrará en el resto del escrito.

### 2.1.2. 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) se trata a la vez de un juicio y de un afecto —*extasis*<sup>6</sup>—. Presupone una norma, un límite, por lo que es relativo a estos. Además, se confunde con la desmesura e inclusive la transgresión (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, 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.

De la misma forma, en esta noción «se asienta una potencia que escapa al *logos* y que lo excede» ([2011] 2016, 266). La consecuencia extrema de esto es la comprensión del exceso como «la realidad ontológica del ser hablante» ([2011] 2016, 266). Para Dumoulié, al declararse hegelianamente que todo lo real es racional y, por tanto, puede ser fagocitado por el *λόγος*, queda patente que el exceso constitutivo del lenguaje se desea suprimir<sup>7</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, 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, 269). Por ello, para Dumoulié, la ciencia estética es la ciencia del exceso que puede definirse 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, 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 esta, 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, como morada, parece tener un repliegue interno y externo simultáneo: él es la posibilidad del cierre y la salida al mismo tiempo. Pero también como se dijo en la primera tesis, esto mienta de igual forma la ex-presión. 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, paradójicamente, como la experiencia más fundamental e inmediata del ser humano expresivo.

Otra forma de comprender el exceso resuena en la propuesta de Polt (2011). Observa el exceso respecto a lo que aquí se entiende como las tres tesis centrales del lenguaje en *SuZ*. Se pregunta 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, 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, 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, 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 juegan 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>8</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 mismo, es parte del sentido de un ente: para él los entes son dados comprensoramente de manera distinta al sentido (2019, 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, 212).

Allí, sin duda, se encuentra la clave, como también observó Heidegger, de esta bifurcación que ciñó a la comprensión de la *ἀλήθεια* [9]. Cosa que Nicol parece dejar de lado, 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 ἑόντος* (DK 28 B 8. 35), se abre 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 [*σηματα*] 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, omnicomprensor, 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 [10] 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 omnicomprensora 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 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, 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*.

## 2.2. 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 entrafia 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, extralingüístico, 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 rechazo [*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, en tanto se da como *Ereignis* al *Dasein* (GA 65, 249). Empero, Heidegger aclara respecto a esta relación de *Übermaß* 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.

De la misma forma, 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. 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 impropiedad, 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 *Übermaß* 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, 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, 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 *Eignen* 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, 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 *ἀλήθεια*, y el problema del exceso. Para este autor es la conexión entre: a) exceso, transcendencia del *Dasein* y b) receso, entendido como ocultamiento o rechazo [*Verweigerung*]; la que posibilita el acceso, la apertura 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 esta, esto es el *Ereignis* (1979, 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, 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>11</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>12</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 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, 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 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*» (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.*

## 2.2. 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. Ese movimiento de diferenciación entre *Seyn* y *Seiende*, en términos de Romano, no se opone a la idea de ente como dato del ser (cf. Nicol, 1974), 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, 2). Empero, lo que se mantiene en pie es la pregunta por la ocultación del ser: si tanto *Seyn* como *Seiende* se juegan en la bifurcación polémica (cf. Tesis I) abierta en la contrastación, ¿por qué seguir relegando únicamente el *Seyn/Sein* al ocultamiento?

Para Parménides la dimensión doxástica es inescapable, es una necesidad —ὥς τὰ δοκοῦντα

*χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα* (DK 28 B 1.54-1.55)<sup>13</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 contrapone la *ἀλήθεια* parmenídea. En consecuencia, hay algo de razón cuando se observa que lo negado en la *ἀλήθεια* es el letargo, la distracción que causa la inseguridad y por esto carece de *πίστις*. Sin embargo, esto no sería solo una actitud frente al ser. Ella se funda en una condición bifocal que atraviesa su existencia: 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 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 habladería, 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. En su análisis de la sentencia de Anaximandro (cf. GA 78), 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 ἐστὶν τε καὶ εἶναι*] (DK 28 B 3)<sup>14</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. Empero, 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 indisoluble 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*.

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». 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 diada 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>15</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-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 ex-presivo. 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.*

## 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, en clave parmenídea-heraclítica, 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 ex-presivo 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.

## Notas

1. 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 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.
2. Aquí la verdad es interpretada como la corrección o rectitud de lo enunciado (GA 34, trad. de 2007 299).
  3. 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 y; por otro, inversamente, puede ser referenciado en un *hacer* presente (GA 34, trad. de 2007 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, 287-288) —los agregados en corchetes no son del original—.
  4. 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, e. señala que la identificación entre ambos puede establecerse cuando «el poetizar es elevado y el pensar profundo» (GA 8, 25; trad. de 2005). 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, 227, trad. de 2005).
  5. La segunda palabra se puede traducir como divorcio o separación, en español este sentido resuena en «cisión» como escisión, mienta el antónimo del *λόγος* entendido como reunión o conjunción [*λεγειν*].
  6. 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, 263).
  7. 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.
  8. 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 martilleo 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, 211).
  9. Se debe recordar que toda vez que se habla de la diferencia ontológica, no se puede pensar sin la dimensión aletheica sobre la que la inscribe Heidegger. 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. Así mismo, en tanto el fenómeno de la bifurcación es la esencia de la *δόξα* para Heidegger, hacia quien apunta el problema, más allá de



- Platón, es a Parménides. Fue él quien inauguró la decisiva escisión entre *δόξα* y *ἀλήθεια*.
10. 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, 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 desenfoque 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 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, 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.
  11. Cf. Sallis 2001.
  12. 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 6, 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. Empero, 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.
  13. «porque es necesario que el opinar exista indubitadamente, permeando todo a través de todo», (traducción libre del griego).
  14. «Pues lo mismo es ser y pensar», (traducción libre del griego).
  15. 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, 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, 269). Ese es justamente el salto [*Der Sprung*], una de las fugas del *Ereignis* en *BzP*. 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, 270). La co-pertenencia de tiempo-*Seyn* es la presentificación del presente que se abre en el *Ereignis* (272).

## Bibliografía

- Ansell-Pearson, Keith. 1995. «The An-Economy of Time's Giving: Contributions to the Event of Heidegger». *Journal of the British Society for Phenomenology* 26, no.3: 268-278. <https://doi.org/10.1080/00071773.1995.11007124>
- Aristóteles. 2021. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

- Bertorello, Adrián. 2008. *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Colledge, Richard. 2018. «The “Unworlded World”: Nature and Excess in the Early Heidegger». *Heidegger Circle Proceedings*, 52: 1-13. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2018521>
- Derrida, Jaques. [1967] 1989. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Diels, Hermann Alexander y Walther Kranz. 1967. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.
- Dumoulié, Camile. [2011] 2016. «La filosofía del exceso». Traducido por Juan Sebastián Rojas Miranda. *Praxis Filosófica*, n.º 42: 263-274. DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i42.3176
- Fallas López, Luis Alberto. 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* 62, n.º 105: 163-168.
- Gadamer, Hans Georg. [1986], 1998. *Verdad y método II*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, Martin. 2007. *De la esencia de la verdad*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin. GA 2. *Sein und Zeit*, 1927. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1977. [Traducido por José Gaos como *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1951. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga como *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y Madrid: Trotta, 2003].
- Heidegger, Martin. GA 5. *Holzwege*, 1935-1946. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1977. [Traducido por José Rovira Armengol como *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte como *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 1995].
- Heidegger, Martin. GA 8. *Was heisst Denken?*, 1951-1952. Editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002. [Traducido por Harald Kahnemann como *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1972. Traducido por Raúl Gabás como *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005].
- Heidegger, Martin. GA 9. *Wegmarken*, 1919-1961. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1976. [Traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés como *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007. Traducciones parciales: Rafael Gutiérrez Giradot, *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1959; Xavier Zubiri, *¿Qué es metafísica?* México: Séneca, 1941; José Luis Molinuevo, *Acerca del Nihilismo. Jünger: Sobre la línea/Heidegger: hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Paidós, 1994].
- Heidegger, Martin. GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, SS 1927. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1975. [Traducido por Juan José García Norro como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000].
- Heidegger, Martin. GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, WS 1931/32. Editado por Hermann Mörchen, 1988. [Traducido por Alberto Ciria como *De la esencia de la verdad. sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder, 2007].
- Heidegger, Martin. GA 40. *Einführung in die Metaphysik*, SS 1935. Editado por Petra Jaeger, 1983. [Traducido por Emilio Estiú como *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1959. Traducido por Angela Ackermann como *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993].
- Heidegger, Martin. GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, KNS 1919. 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, SS 1919. 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, SS 1919. Editado por Bern Heimbüchel, 1987. [El primer curso ha sido traducido por Jesús Adrián Escudero como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005].
- Heidegger, Martin. GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919/20. Editado por Hans-Helmuth Gander, 1992. [Traducido por Francisco de Lara como *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/20)*. Madrid: Alianza].
- Heidegger, Martin. GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, SS 1920. Editado por Claudius Strube, 1993.
- Heidegger, Martin. GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens I. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, WS 1920/21. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*, SS 1921. 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, 1918/19. Editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995. [El primer curso ha sido traducido por Jorge Uscatescu como *Introducción a la*

- fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela/FCE, 2005. El segundo y tercer cursos han sido traducidos por Jacobo Muñoz como *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela/FCE, 1997].
- Heidegger, Martin. GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, WS 1921/22. Editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985.
- Heidegger, M. GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, SS 1923. Editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988. [Traducido por Jaime Aspizunza Elguezabal como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999].
- Heidegger, Martin. GA 64. *Der Begriff der Zeit*, 1924. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 2004. [La conferencia «El concepto del tiempo» fue traducida por Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 1999. El tratado completo fue traducido por Jesús Adrián Escudero como *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2009].
- Heidegger, Martin. GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-1938. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1989. [Traducido por Dina Picotti como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003].
- Heidegger, Martin. GA 69. *Die Geschichte des Seyns*, editado por Peter Trawny, 1998. [Traducido por Dina Picotti como *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011].
- Heidegger, Martin. GA 78. *Der Spruch des Anaximander*, 1946. Editado por Ingeborg Schüssler, 2010.
- Moreno Gutiérrez, Rafael. 2022. «La nada que decir. Sobre (post)metafísica y diferencia en Martin Heidegger». Ponencia pronunciada en la Universidad de Castilla-La Mancha, 8 y 11 de febrero.
- Murillo, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Nicol, Eduardo. 1974. *Metafísica de la expresión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Polt, Richard y The Heidegger Circle. 2011. Meaning, Excess, and Event. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual 1*: 26-53. <https://doi.org/10.5840/gatherings201112>
- Polt, Richard. 2019. *Time and Trauma. Thinking Through Heidegger in the Thirties*. London: Rowman & Littlefield International.
- Romano, Claude. [1993] 2007. Acontecimiento y mundo. *Persona y sociedad*, 21, n.º 1: 111-137. DOI: <https://doi.org/10.11565/pys.v21i1.139>
- Sheehan, Thomas. 1979. «Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access». *Tijdschrift voor Filosofie* 41, n.º 4: 615-635.
- Spinosa, Charles. 2005. «Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis». In: *A Companion to Heidegger*, editing for Hubert Dreyfus & Mark Wrathall, 484-510. New Jersey: Blackwell.

**Robin Hazel Fallas** (robin.hazelfallas@ucr.ac.cr)

es una persona no binaria, Master en Filosofía por la Universidad de Costa Rica en el 2023, quien también ha impartido cursos en la Escuela de Filosofía de la misma institución. Sus principales áreas de trabajo son la metafísica, la ontología, la historia conceptual, la filosofía clásica y la fenomenología.

Recibido: 4 de abril, 2024.

Aprobado: 29 de mayo, 2024.

