

## UNA CONFRONTACIÓN DEL FENÓMENO HEIDEGGERIANO DEL *EREIGNIS* CON SU ORIGEN CONFLICTIVO

Leticia Basso Monteverde

Universidad Nacional de Mar del Plata

Asociación Argentina de Investigaciones Éticas -

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

*leticiabassomonteverde@gmail.com*

### RESUMEN

En este artículo analizamos el fenómeno del *Ereignis* en la obra de Heidegger posterior a la *Kehre* para confrontar su origen conflictivo. Para esto, presentamos la influencia de su lectura del *πόλεμος* de Heráclito y una interpretación de la estructura y sus dimensiones gracias a la tensión de las partes que se mantienen en continua oscilación por la naturaleza abismal de la donación. Asimismo, revisamos el camino que presentan los ensambles del fenómeno a la luz de su obra *Beiträge zur Philosophie*. De esto modo, comprenderemos un poco más el sentido complejo de este fenómeno y su aporte al problema de la diferencia.

#### PALABRAS CLAVE

*Heidegger, Ereignis, conflicto, dimensiones, ensambles.*

### ABSTRACT

In this paper we analyze the phenomenon of *Ereignis* in Heidegger's work after the *Kehre*, in order to question his conflicting origin. To do this, we show the influence of his reading of Heraclitus' *πόλεμος* as well as an interpretation of the structure and its dimensions, thanks to the tension between the parts kept in continuous oscillation due to the abysmal nature of donation. We also revised the path shown by the gatherings of the phenomenon, in the light of his work *Beiträge zur Philosophie*. This way, we may get greater insights into the complex sense of this phenomenon and its contribution to the issue of difference.

#### KEYWORDS

*Heidegger, Enowning, conflict, dimensions, gatherings.*

UNA INTRODUCCIÓN A LOS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*  
Y EL CONCEPTO DE *EREIGNIS*

El tratado *Beiträge zur Philosophie* (1936-38) fue redactado luego del escrito *Einführung in die Metaphysik* (1935) y en el marco de una serie de trabajos<sup>1</sup> que determinan, en gran medida, el estilo del camino y el método fenomenológico a través de los cuales Heidegger presenta la novedad y dificultad de su propósito, el ocaso de la filosofía y el vaticinio del pensar venidero.

La escritura de los *Beiträge zur Philosophie* surge de su refugio en Todtnauberg, y se caracteriza por el silencio, la privacidad y el aura cuasiclandestina en la cual se desarrolla. Dicho manuscrito solo fue conocido entonces por unos pocos a los cuales Heidegger confió su secreto. El carácter preparatorio y, quizás, provisional de este escrito le impide al filósofo tener en cuenta la posibilidad de revelar tal investigación. A esto se suman las críticas de algunos de sus viejos discípulos, quienes desestiman la jerga y la necesidad de la llamada *Kehre* (viraje) en su pensar.

Fundamentalmente, en este artículo sostenemos que con los *Beiträge* el filósofo emprende un nuevo modo de pensar, plasmado en un discurso aforístico y poético que no se caracteriza por una argumentación proposicional, sino por un tipo de escritura fragmentaria, repetitiva y críptica. No obstante, a pesar del carácter hermético del lenguaje empleado, la intención del filósofo es proyectar la meditación de forma tal que no clausure lo que aborda. De este modo, pese a que el tratado no se realiza con una intención didáctica —pues, más bien, ensaya un camino personal que pretende, a través de una serie de pasos, pensar “lo impen-

<sup>1</sup> Entre ellos se destacan su primer curso sobre los Hölderlins *Hymnen* “*Germanien*” und “*Der Rhein*” (1934/35), el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), las tres primeras lecciones del Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37), *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937) y *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (1939), y el curso *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (1937/38).

sado” o “por pensar”— logra, por medio de cierta insistencia y algunas pautas, clarificar el sentido de dicha meditación.

Por lo tanto, del hecho de que este trabajo carezca de una lógica, analítica y organización tradicional no se sigue que prescinda de otro tipo de orden y rigurosidad. Por ejemplo, Franco Volpi (2010) comenta en su escrito póstumo, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*:

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

Con todo, a nuestro juicio, Heidegger vuelve a estas cuestiones de otra manera, sea por el influjo del viraje de su obra como por ciertos cambios metodológicos y estructurales que tienen que ver, más precisamente, con los *Beiträge*.

Heidegger indica al comienzo de su tratado que este posee un título amplio; “... necesariamente apagado, habitual e insignificante” (GA 65, p. 3), pues solo señala lo que en líneas generales pretende el libro. El filósofo utiliza el título *Beiträge zur Philosophie (Aportes a la filosofía)* a modo de crítica a los conceptos filosóficos fundamentales que terminan por oscurecer lo que se debe pensar. Por otro lado, con un subtítulo mucho más preciso —*Vom Ereignis (Acerca del acontecimiento-apropiador)*<sup>2</sup>— el autor finalmente señala aquello que en este trabajo quiere abordar y el modo como debe hacerlo. El escrito abre un nuevo camino decidido a recorrer por

---

<sup>2</sup> El concepto de *Ereignis* suele traducirse de forma compuesta para resaltar el matiz que el filósofo le agrega al término al distinguir de *Er-eignis* su prefijo y sufijo, es decir, la idea de producir o hacer surgir algo (*Er*) por medio de su apropiación (*-eignis, eigen, eignen*). De este modo, *Ereignis*, que normalmente podría verse como “evento”, “acontecimiento”, “acaecimiento”, “advenimiento” o “suceso”, pasa a ser acompañado por los adjetivos “apropiador”, “propicio” o “apropiante”.

un movimiento performativo la experiencia del esenciarse del ser. De esta manera, Heidegger aclara que “... el intento logrado tiene que, conforme al acontecer fundamental de aquello que ha de ser pensado [*Er-denken*], permanecer alejado de toda falsa pretensión de una ‘obra’ en el estilo vigente” (GA 65, p. 3). Esto significa, de una conceptualización que delimite su objeto de estudio y obstruya, por ende, el sentido originario de su manifestación.

Heidegger realiza el escrito en dos etapas: en un primer momento (de 1936 a 1937) plasma los seis ensambles que conforman la estructura central de la obra y, específicamente, el fenómeno del *Ereignis* —la resonancia (*der Anklang*), el pase o el dar juego (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zu-künftigen*) y el último Dios (*der letzte Gott*) — y un apartado extenso (Prospectiva o mirada previa - *Vorblick*) en el que expone los lineamientos generales y la articulación de la obra. En un segundo momento (en 1938) concreta la última parte de la obra, llamada *Seyn*, en la que retoma lo previamente elaborado bajo una suerte de visión integradora<sup>3</sup>.

Ciertamente, opinamos que en este escrito se encuentra la clave para comprender toda la obra del filósofo; el concepto que explicita de forma originaria el problema del ser. Con esta lectura sigue en pie la estructura del proyecto diseñado en seis ensambles (*Fügungen*) o fugas (*Fugen*) a través de los cuales Heidegger sostiene que se alcanzan el tránsito al otro comienzo del pensar y el acceso al ser en su esenciarse. La arquitectura de esta grandilocuente obra invita a presenciar a través de 281 párrafos los encubrimientos de la metafísica para superar, por medio de una transformación interna, el viejo pensar.

Ahora bien, más allá de estos aspectos que completan el panorama que Heidegger quiere trazar, a nosotros nos interesa confrontar el origen conflictivo del fenómeno que allí se configura:

<sup>3</sup> Franco Volpi (2010) indica que en el manuscrito original esta sección se encontraba seguida del apartado preliminar (véase p. 40).

el *Ereignis*. Pues bien, según nuestro criterio, en la constitución estructural de dicho fenómeno se presentan las bases para pensar de forma genuina la cuestión de la diferencia. Por lo tanto, en este artículo presentamos: 1) la influencia que tiene la lectura del πόλεμος de Heráclito sobre el origen conflictivo del concepto de *Ereignis* y 2) una interpretación de la estructura y las dimensiones del *Ereignis* en los *Beiträge zur Philosophie*, para dar cuenta de la contra-tensión de las partes del fenómeno y el sentido oscilante que genera la diferencia.

En principio es importante destacar que a través del *Ereignis* Heidegger señala un fenómeno; algo que acontece y que solo puede describirse genuinamente por medio de la fenomenología. Así pues, con este concepto no hace otra cosa que abordar un suceso que nace y se configura a partir de la relación entre ser y pensar, a saber, como acontecer del ser en lo aconteciente y acontecido del y para el *Dasein*. No obstante, entendemos que la dificultad de esta tarea radica en expresar el sentido singular de dicho fenómeno, que se caracteriza por la relación esencial e íntima entre el *Dasein* y el *Seyn*<sup>4</sup>. Una aproximación a los *Beiträge zur Philosophie* (1936-38) nos permitirá rescatar en toda su complejidad la correlación que acontece entre *Seyn* y *Dasein* y que modela la composición del *Ereignis*. Por consiguiente, si nos introducimos en la obra y logramos reconocer las tensiones que se presentan en cada ensamble, será posible reconstruir la estructura del *Ereignis* en el ámbito preciso en que esta aparece con el peso fundamental que en su pensar adquiere.

Sin duda alguna, afirmamos que por medio de un abordaje del problema de la donación del ser, esto es, de su oscilación entre un mostrarse y ocultarse, se percibe tanto el origen como la constitución del fenómeno. Evidentemente, con el concepto de

---

<sup>4</sup> En el segundo período de su obra, luego de la *Kehre*, Heidegger decide referir al ser transformando el vocablo alemán *Sein* al remplazar la “i” por “y”. De esta manera pretende diferenciarlo del sentido que el concepto tuvo a lo largo de la filosofía occidental.

*Ereignis* Heidegger abre el campo ontológico a la dimensión del *Sein*, otorgándole al estudio la posibilidad de una redefinición del comportamiento del *Dasein*. Por esta vía se aclaran algunas cuestiones oscuras de la elaboración de *Sein und Zeit*; entre ellas, las de la trascendencia y el horizonte de sentido en el cual se emplaza la donación. De esta forma, intuimos que ambas cuestiones están ligadas íntimamente con el problema de la diferencia ser-ente. Esto se debe a que a lo largo de cada ensamble se van descubriendo determinados aspectos programáticos que contribuyen a la conformación del fenómeno y que posicionan al *Dasein* de otra manera a través de ciertas disposiciones conocidas, ahora modificadas o redireccionadas. Por lo tanto, nos tomamos la libertad de anticipar que por medio de lo que con cada ensamble se gana en el proceso de acceso al otro comienzo del pensar se descubre —a medida que se realiza— la constitución integral del *Ereignis*. Pues bien, cada uno de los ensamblajes aporta, de forma complementaria y sin seguir un lineamiento cronológico, un paso esencial en función del fenómeno que estamos abordando, y eso incluye al papel del *Dasein* en él.

#### EL ORIGEN CONFLICTIVO DEL *EREIGNIS*

En *Einführung in die Metaphysik* Heidegger traduce y analiza el fragmento 53 de Heráclito —que había citado públicamente en su curso de 1934/35 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA 39, p. 125)<sup>5</sup> y que mencionará en el ensayo de 1935/36 *Der Ursprung des Kunstwerkes* (GA 5, p. 29) — del siguiente modo:

<sup>5</sup> En el curso de 1934/35 Heidegger presenta una traducción del aforismo más pegada a la interpretación canónica: *Der Kampf ist allem Seienden zwar Erzeuger, allem Seienden aber auch Beherrscher, und zwar die einen macht er offenbar als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er hinaus als Knechte, die anderen aber als Herren* (GA 39, p. 125). En español: “La lucha es para todo ente, en efecto, el padre, pero también soberano de todo ente, y en verdad, a unos los hace manifiestamente como dioses, a los otros como hombres, a los unos los pone como siervos, a los otros, empero como señores”. Heidegger, luego, modifica esta traducción para evitar aspectos termino-

“El πόλεμος (contraposición *-Auseinandersetzung*)<sup>6</sup> es lo que engendra (hace brotar) todo (lo presente); pero (también) es el que salvaguarda imperando [*waltender Bewahrer*]. A unos los hace aparecer como dioses; a otros, como hombres; a unos los pone como esclavos; a otros, como libres” [Heidegger afirma que] el aquí llamado πόλεμος es el conflicto [*Streit*] que impera con anterioridad a lo divino y a lo humano, no la guerra [*Krieg*] según el modo de los hombres. [Por el contrario,] la lucha [*Kampf*] pensada por Heráclito hace separar en el uno-frente-a-otro a lo que esencia (*läßt im Gegeneinander das Wesende auseinandertreten*) y hace instalarse por primera vez la posición, el estado y el rango en el venir a la presencia [*Anwesen*]. En tal contraponerse se abren grietas, distancias, amplitudes y ensambles. El mundo llega a ser por la contraposición [*Aus-einandersetzung*]. (La contraposición no disocia, ni menos aún destruye la unidad. Ella la configura: es reunión<sup>7</sup> [*Sammlung*] (λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo. (GA 40, p. 66)

---

lógicos relacionados con el lenguaje de la propaganda nazi. Por ejemplo, a pesar de continuar empleando el término *Kampf*, ya no le da la prestancia que tenía en el período del rectorado. [Aclaración: las citas de las obras de Heidegger se harán siguiendo el tomo de la *Gesamtausgabe*, salvo en el caso de *Identität und Differenz*, que se indicará la sigla ID. Las traducciones del alemán son nuestras].

<sup>6</sup> Este término posee varias acepciones; se hace un tanto difícil señalar a cuál de estas se refiere Heidegger en este contexto. Además de “contraposición” también encontramos: “contienda”, “confrontación”, “discusión”, “separación”, “disputa”, “debate”, “explicación”. No obstante, la que elegimos arriba puede traducir mejor el πόλεμος heraclítico que bajo *Auseinandersetzung*, la posición de uno fuera de otro, el filósofo vierte para indicar sea lo conflictivo del origen como la distinción de las partes que componen el acontecimiento emergente. Gregory Fried (2000) explica en *Heidegger's polemos* que πόλεμος o *Auseinandersetzung* “... es un concepto ontológico para Heidegger. Este describe la manera como el ser acontece y cómo nos concierne, y también describe nuestra relación con el ser en lo que Heidegger llama *Dasein*, el sitio, el ahí, en el que el ser se manifiesta” (p. 16). [La traducción es nuestra].

<sup>7</sup> Heidegger entiende en este escrito al reunir (λέγειν) como desocultar, por motivo de una lectura del fragmento 93 de Heráclito, que distingue reunir de ocultar (κρύπτειν). (Véase, GA 40, p. 179). En “Logos (Heraklit, Fragment 50)” de *Vorträge und Aufsätze* también encontramos una interpretación detallada del verbo λέγειν respecto del “Ἐν Πάντα, es decir, el desocultamiento o reunión de todo (lo Uno como lo uniente) lo que se presenta de forma opuesta (GA 7, pp. 213-234).

Aquí consideramos que el filósofo alemán rescata del aforismo la característica particular del concepto de πόλεμος que con la lucha reúne en una totalidad el devenir originario de lo que se esencia. Del mismo modo, en el curso sobre Hölderlin dice: “La unidad originaria es aquella que, en cuanto tal, une en el dejar-brotar y, con ello simultáneamente, mantiene contrapuesto a lo brotado en la enemistad de sus poderes esenciales” (GA 39, p. 249). Esta totalidad reunida (*Gesammeltheit*), ensamblada, permite que las cosas sean y mantengan en custodia el sentido inaparente de dicho acontecer. De esta manera, el filósofo considera que la lucha aquí aludida es lucha originaria [*ursprünglicher Kampf*] porque de ella surgen los luchadores. La lucha proyecta y despliega lo extraño, lo hasta entonces no-dicho (GA 40, p. 66). La lucha no solo lo hace estar-fuera, nacer como tal, sino que solo ella conserva al ente en su constancia (*Ständigkeit*). Por lo tanto, cuando el estado originario de lucha desaparece, es decir, cuando el mundo se disipa o desensambla (*Un-fugen*) permanece el ente, si bien se pierde en la impropiedad de lo disponible para todos. Incluso, el hombre desaparece porque el πόλεμος era el que lo mantenía en lo determinado y lo dispuesto de su ser. De este modo, entendemos que el hombre es hombre cuando entra en el acontecer como ser histórico. “Allí donde la lucha cesa como poder de la salvaguarda, comienza el estancamiento, la nivelación, la mediocridad, la mansedumbre, la atrofia y la decadencia” (GA 39, p. 125).

En suma, entendemos que solo en el movimiento de ida y vuelta de la lucha se mantiene en armonía el ámbito del que proceden y en el que se presentan el hombre y las cosas; sin este se disuelve el ensamble que sostiene el acontecer<sup>8</sup>. Por más que tal armonía no se aprecie bajo la mirada común, ella sitúa en su

---

<sup>8</sup> Respecto a estas cuestiones Ricardo Maliandi (2010) afirma en su libro *Ética convergente* (tomo I, acerca de la Fenomenología de la conflictividad): “Lo real —y en particular esta realidad social, política, cultural, histórica en que nos movemos— es siempre, y no de modo contingente sino necesario, un conglomerado de armonía y conflictividad” (p. 45).

complejidad todo lo aconteciente en su apropiado lugar. Según lo indica Heidegger en su curso de 1943 *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens*: "... el concepto griego de armonía (ἁρμονία) es el ensamble, pues lo esencial de la armonía está en el ajuste de lo uno con lo otro, donde ambos se ensamblan" (véase GA 55, p. 141). Dicho ensamble se conserva como lo inaparente porque a través de su transparencia puede surgir de forma más rica o capaz "lo que es". Entonces, pareciera que aquello que se oculta en el surgir de las cosas es la estructura que posibilita el acontecer.

A nuestro juicio, este horizonte previo y unitario del que emerge y en el cual acontece el ser en el ensamblarse (*Sichfügen*) de las formas que se apropian y expropian es el *Ereignis* en su conflictividad (*Strittigkeit*). Pues bien, la conflictividad tiene la misma disposición fundamental que reside en el πόλεμος, la posición-uno-fuera-de-otro (*Aus-einander-setzung*)<sup>9</sup>. No la mera discordia y disenso, sino el conflicto de lo que es conflictivo (*der Streit der Streitbaren*), que pone en sus límites<sup>10</sup> y muestra (ἐδειξε) lo esencial y lo inesencial (GA 40, p. 121)<sup>11</sup>. Ya lo explica Heidegger en el escrito de 1935 cuando a partir de un análisis del primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles distingue dos acepciones de δεινόν

---

<sup>9</sup> Carlos Másmela (2011) señala al final de su artículo "Heidegger. La intimidad (ἁρμονία) como contienda (πόλεμος) del Ser mismo", en *Heidegger hoy*, que "La unicidad y singularidad relativas a la fuga coligante del *Ereignis* revela el 'origen de la contienda' [del conflicto] y, por tanto, la tensión de los contratendentes inmanentes al Ser mismo" (p. 230). Como dice Maliandi (2010) "... la cuestión de la conflictividad está muy próxima a la de la polaridad, por el hecho de que, si bien no todas las oposiciones polares son necesariamente conflictivas, las oposiciones conflictivas casi siempre determinan o inauguran algún tipo de oposiciones polares. [...] Los polos pueden ser antagónicos, pero también pueden ser complementarios [y en la lectura de Heidegger son las dos cosas al mismo tiempo]" (p. 51).

<sup>10</sup> Cuando Heidegger dice "pone en sus límites" quiere indicar una de-limitación [*Be-grenzung*] que destraba a las partes para el cumplimiento de su esencia (véase GA 66, p. 124).

<sup>11</sup> Al respecto, Roberto Walton (2011) señala en su artículo "El camino hacia lo inaparente" que la conflictividad (*Strittigkeit*) alude "... al carácter único, no representable y sumamente extraño del *Ereignis*, y a su 'esencial ocultarse'; con ello al principio del esenciar de la verdad en la no-verdad" (p. 192).

(lo terrible –*Furchtbare*): 1) el imperar de la violencia (*Gewalt*) que proviene del *Seyn* y transporta al *Dasein* a lo inhóspito y propio, y 2) el poder del *Dasein* en la violencia que hace-violencia en cuanto el empleo de esta para dominar al ser del ente en lo conocido pero impropio de su ser (véase GA 40, pp. 158-159)<sup>12</sup>. De hecho, así como la lucha puede hacer acontecer al ser, también puede ocultarlo; este es el conflicto (ἔρις) que el *Dasein* debe asumir para lograr sostenerse en la continua oscilación del *Ereignis* que procede del origen conflictivo de la (ἀλήθεια), ya que

La verdad nunca es ‘en sí’, disponible por sí misma, sino que tiene que alcanzarse en el conflicto. El desocultamiento [*Unverborgenheit*] es arrebatado del ocultamiento en un conflicto con éste. El desocultamiento no sólo es logrado por medio del conflicto, en el sentido general de que entre los hombres la verdad es algo que tiene que buscarse y lucharse. Más bien, lo buscado y luchado en sí, prescindiendo de la lucha del hombre es en su esencia un conflicto: desocultamiento. Quién lucha y cómo luchan los luchadores, es oscuro. Pero es importante tener en cuenta esta esencia conflictiva de la verdad [porque] se trata de experimentar propiamente el conflicto que acontece en la esencia de la verdad. (GA 54, p. 25)

En este fragmento del curso *Parménides* (1942/43) Heidegger descubre que así como de la lucha surgen el hombre y las cosas, a la vez que se mantienen en la armonía constante de su esenciarse, para que el *Dasein* pueda acceder y apropiarse de eso que se esencia de forma oscilante debe participar de lo conflictivo y de la verdad que encierra. Por esto, tiene que encontrar la manera adecuada

<sup>12</sup> En *Einführung in die Metaphysik* Heidegger reformula estas dos violencias a partir del doble sentido de δεινόν, que más adelante en el escrito retoma bajo la forma de la δίκη, entendida como el ensamble (*Fug*) pre-potente (*überwältigend*)—en el sentido de previo a la potencia— que articula e impera en el horizonte originario en el que luego se inserta la forma potente (*gewaltig*), en tanto actividad violenta (*Gewalttätigkeit*), de la τέχνη que domina por la maquinación a la δίκη (cfr. GA 40, p. 169).

para ingresar en lo conflictivo del conflicto sin violentar en exceso lo que se presenta en la lucha. A propósito, Heidegger señala que

La actividad violenta del decir poético, del proyecto pensante, de las configuraciones constructivas, del obrar del político, no es una actividad propia de facultades que el hombre tiene, sino una sujeción y doblegamiento de la violencia [pre-potente], en virtud de los cuales el ente se abre como tal, al insertarse el hombre en él. (GA 40, p. 166)

Por ende, entendemos con esto que lo que se mienta como el segundo sentido de δεινόν no deja de ser una derivación de su primer sentido. Efectivamente, el *Dasein* precisa del *Seyn* para actuar. No obstante, el *Seyn* también necesita del *Dasein* para imperar en la patencia (*Offenheit*), porque en este se emplaza y proyecta aquello que lo atraviesa y domina de forma pasiva. En este sentido, Gregory Fried (2000) acierta con la siguiente indicación: “Πόλεμος no pertenece ni exclusivamente al ser ni al *Dasein*, tampoco es subjetivo u objetivo... Ser y *Dasein* se pertenecen en el πόλεμος. El πόλεμος se emplaza entre ellos, πόλεμος es *Da-sein*” (p. 16)<sup>13</sup>.

En síntesis, Heidegger finaliza el análisis del canto afirmando que el esquema fundamental de esta puja violenta que se desdo-

---

<sup>13</sup> Aunque Fried (2000) llega a arriesgar que tanto en la estructura existencial de la temporalidad como en la autenticidad que destruye y construye hay πόλεμος (p. 17). Fried extiende demasiado el sentido de πόλεμος, pues aprovecha la traducción de *Auseinandersetzung* por “confrontación” y emplea a la fuerza el concepto heraclíteo en el contexto del diálogo con la tradición y el método fenomenológico que Heidegger introduce en los años 20 y que luego desarrolla en el *Seynsgeschichte*. Es verdad que el proceso de encontrarse con uno mismo —con el temple que nos determina— para apropiarnos genuinamente de lo dado implica una lucha; pero hablar de πόλεμος en la historia y en el camino personal del *Dasein* vincula el concepto a un aspecto más ejecutivo que pasivo, que debe explicarse con cuidado para comprender cómo el *Dasein* efectúa el *kehriger Bezug des Seyns*, pues de acuerdo con nuestra visión de la *Kehre*, la estructura del *Dasein* sigue en pie en el fenómeno del *Ereignis* asumiendo un rol en el plano de la conflictividad. Aunque para introducirnos en el esquema del *Ereignis* que se despliega con la donación del *Seyn* hay que, sobre todo, recordar que “La actividad violenta se tiene que quebrar frente a la supremacía del ser, cuando éste impera como lo que esencializa” (GA 40, p. 171).

bla no deja de encontrarse en la inter-referencia (*Wechselbezug*) al ambiguo (*doppelsinnigen*) δεινόν. “Lo más inhóspito de lo inhóspito [*das Umheimlichste des Umheimlichen*] reside en la mutua relación de δίκη y τέχνη... en la reciprocidad entre el pre-potente ente en su totalidad y la existencia del hombre, que hace violencia” (GA 40, p. 171). Allí es donde emerge la esencia del acontecer en su desocultación (*Entbergung*). Pero tal desocultación, por otro lado, debe resguardar lo oculto de lo pre-potente, puesto que de otro modo no sería más que la actividad violenta de la determinación del ser que termina clausurando lo que singularmente se muestra. Con otras palabras y de forma contrapuesta pero acorde —como no podía dejar de ser la paradoja de la separación reunida—, solo en “el entre” de estas violencias *mora* lo extraño en *lo inhóspito* del *Dasein*. No obstante, Heidegger considera que

Lo puramente brotado no sólo es inexplicable en algún aspecto, en *algún* estrato de su ser permanece el misterio [*Rätsel*]... Sin embargo, cuando este secreto [*Geheimnis*] es nombrado y dicho como tal, entonces se manifiesta; pero la revelación de su manifestación es, precisamente, el no-querer-explicar; más aún: el comprender su ocultación como ocultándose. (GA 39, p. 250)

Según nuestra lectura del fenómeno, la conflictividad del *Ereignis* consta de una estructura que mantiene en continua tensión (*Spannung*) y contra-tensión (*Gegenspannung*) las dimensiones que se genera entre el *Dasein* y el *Seyn*. Heidegger retoma de Heráclito el sentido de una armonía antagónica o contratendiente (*gegenstrebig*er *Einklang*) entre los opuestos, “donde los extremos más apartados están tensamente unidos [*zusammengespannt sind*]” (GA 39, p. 124). Este tipo de contratendencia (*Gegenstrebig*e) supone el ocultarse de lo que surge y el surgir de lo oculto que se contraponen en conjunto y de manera ensamblada en la unidad del *Ereignis*<sup>14</sup>. El filósofo alemán entiende estos movimientos de

<sup>14</sup> Carlos Másmela (2011) dice en su artículo que “La contradicción que Hei-

oposición como un pasar sobre algo (*über Etwas hinfahren*), al estilo de la trascendencia, que permite concretar la apropiación de sí en el otro, esto es, un portar contra, el portar uno sobre otro y, empero, uno a otro (*das Gegen- und Übereinander- und doch Einander-zutragen*) (véase GA 55, pp. 144-145).

Aunque más importante es la explicación de Heidegger, que en *Heraklit* (GA 55, p. 147) describe esta mutua pertenencia expropiadora y apropiadora de los opuestos a partir de la tensión (*Spannung*) hacia atrás (*παλίντονος*) en el movimiento de expropiación y la dis-tensión (*Ent-spannung*) hacia adelante en el movimiento de apropiación. Es decir, lo que retrae y lo que prolonga a los opuestos, respectivamente. Para clarificar esta lectura Heidegger retoma el ejemplo del arco y la lira, que representa para Heráclito el movimiento de los extremos que se tensionan. En este caso, cuando se tensiona los extremos del arco se separan, aunque se mantienen unidos. Pero cuando el arco se distensiona, prolonga los extremos acercándolos, porque de este modo los reúne. Heidegger indica que el surgir es lo que se muestra en la imagen del arco porque algo nos tensiona (retrae) en el movimiento de distensión (prolongación). Por lo tanto, considera que lo contratendiente, es decir, el movimiento de contra-tensión (*Gegen-spannung*), libera (limita, destraba, otorga) a los opuestos para acercarlos uno al otro en el ajuste esencial del ensamble.

En adelante nos posicionaremos en la estructura del *Ereignis* que abre *Beiträge zur Philosophie*, para mostrar la conflictividad que

---

degger interpreta entre el surgir y el ocultarse responde a una unidad que no tiene relación con la dialéctica hegeliana, pues no supera dicha contradicción. Ella apunta a un desdoblamiento en sí mismo que no implica una unilateralidad excluyente sino un coligarse” (pp. 212-213). Másmela explica que este tipo de unidad de los contrarios se entiende gracias a la recepción heideggeriana del concepto de *φιλία* como “favor”, que aparece en el § 6 de *Heraklit*. De este modo, la limitación que anteriormente mencionamos como una forma de destrabar las partes para que alcancen su esencia se vincula con esta idea de favor, es decir, de un otorgar (*φύειν- Gewähren*) al otro la posibilidad de ser. En “Aletheia (Heraklit, Fragment 16)”, de *Vorträge und Aufsätze*, Heidegger retoma la oposición de la *θύσις* (surgir) y el *κρύπτεσθαι* (ocultarse) en la mutua referencia del uno al otro (véase GA 7, p. 278).

determina al fenómeno a través de una presentación de las dimensiones que lo constituyen. En este apartado revisamos el origen semántico de los conceptos que influyen la interpretación de la estructura del *Ereignis* que aquí ofrecemos. Las nociones de lucha, conflicto, tensión y contra-tensión procedentes de la lectura del πόλεμος heraclíteo son centrales para articular la estructura conflictiva del *Ereignis*. De este modo, en los subsiguientes apartados nos introduciremos en la estructura conflictiva del fenómeno y sus ensambles.

#### ANÁLISIS DE LAS DIMENSIONES DEL FENÓMENO

Para elaborar una descripción sistemática de la estructura del *Ereignis* requerimos contextualizarlo en la instancia originaria de la donación, debido a que solo gracias a la revisión del vacilante esenciarse del ser y de su fundamento abismal se obtiene una clave interpretativa coherente respecto del problema de la diferencia en el marco del *Seyndenken*. Dicha clave nos permite configurar el fenómeno sin omitir ningún aspecto del asunto en cuestión. Asimismo, la oscilación (*Schwingung*) del *Ereignis* y el tipo de ensamblaje (*Fuge*) de sus dimensiones están determinados por la paradoja inherente al despliegue del ser, que oculta y desoculta su sentido. De aquí se sigue el origen conflictivo del fenómeno que determina su estructura, aquel que pudimos desentrañar en el apartado anterior.

Con la idea de un conflicto en el fenómeno indicamos el traspasamiento (*Übersteigung*) de los opuestos en la relación entre el *Seyn* y el *Dasein*. Esto significa que el *Ereignis* tiene una estructura conflictiva por causa de la relación entre dimensiones que retraen o prolongan, en el sentido de ocultan o desocultan, la donación. Como explicamos en el apartado anterior, la estructura conflictiva procede de la contratendencia en la que los opuestos no se excluyen sino que se complementan y reúnen en la contraposición armónica de los contrarios. De este modo, el conflicto —a diferencia de la idea de un dilema— descubre que el fenómeno

se realiza en el balanceo (*Schwung*) constante de las dimensiones y no en la selección de una de estas.

Sin duda alguna, consideramos que Heidegger plantea esta dinámica contra-tensiva con el fin de abrir la estructura al problema de la diferencia, ya que la perspectiva de la oscilación posibilita una comprensión que necesariamente no supera sino que acoge a la misma. Con otras palabras, decimos que la presencia de la oscilación se adhiere al objetivo de abarcar al *Ereignis* en sus dimensiones sin socavar el camino a ningún ámbito, porque la donación despliega las posibilidades de encontrarse en la verdad y en la no-verdad. De allí en más, basta con experimentar el quiebre para despertar y permanecer en “el entre” del *Ereignis*. En efecto, recién con el balanceo que enlaza lo abismal podrá el *Dasein* meditar acerca del vacilante transcurso de la donación.

Cuando *Seyn* y *Dasein* se vinculan surge la provocación alternante (*wechselseitige Herausforderung*) que por causa de la apropiación (*Er-eignung*) y expropiación (*Ent-eignung*) compone y descompone la diferencia. Con el *Ereignis* Heidegger aporta la idea más sofisticada de una transpropiación (*Über-eignung*) del *Dasein* y el *Seyn* en su co-pertenencia (*Zusammengehören*). En *Der Satz der Identität* (véase ID, p. 75) Heidegger insiste en que la mutua pertenencia de *Seyn* y *Dasein* debe comprenderse en una dimensión para no ejercer la violencia de la división de un orden conjunto por la coordinación e integración de las partes. *Seyn* y *Dasein* son uno, es decir, tienen sentido en el acaecer conjunto que se retroalimenta y no en una fusión derivada. Por este motivo, en este nivel de la donación se transgrede toda concepción de entidad aislada, para ir más allá de la disociación. De allí se sigue el sentido de la trascendencia como apropiación o expropiación, que por la transpropiación logra mantener la integridad del fenómeno. Esta búsqueda de la unidad brinda el equilibrio a la correspondencia *Seyn-Dasein* y, en consecuencia, a la identidad del fenómeno ontológico. De este modo, el *Ereignis* se caracteriza por la contra-tensión de sus partes, que en su punto medio (*Mitte*) transitan, por la expropiación de sí, a la apropiación de su esencia.

Ahora bien, siguiendo los lineamientos previamente pautados, podemos establecer que la estructura general del *Ereignis* se compone de dos dimensiones (ensambladas) que expresan el envío y la sustracción de la donación. A continuación esbozaremos las dimensiones que conforman el fenómeno y el detalle de la dinámica que constituye al *Ereignis*.

De acuerdo con la dinámica contra-tensiva, las dimensiones de la estructura ocultan o desocultan la donación. De esta manera, bajo las formas de la yección-a (*Zuwurf*) del *Seyn* y la proyección (*Entwurf*) del *Dasein*<sup>15</sup>, el *Ereignis* despliega la verdad en la dimensión desocultante de la apropiación. “Puesto que el ser necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser [*gehört dem Seyn*], para realizar su extrema determinación [*äußerste Bestimmung*] como *Da-sein*” (GA 65, p. 251). En este caso, la yección apropiante<sup>16</sup> del *Seyn* en un lanzamiento (*Wurf*) de carácter indeterminado impele al *Dasein* a captarlo. El *Dasein* patentiza el imperar pre-potente de la yección del *Seyn* que desde lo oculto hace surgir a lo extraño en el pavoroso e inhóspito temple que lo emplaza en el encantamiento (*Berückung*). Así pues, esta yección enfrenta al *Dasein* a la inmensidad del llamado (*Ruf*) procedente del ser. Entonces, una vez que el *Dasein* es arrojado (*geworfen*) por el ser, desplazado al éxtasis (*Entrückung*) de apertura al llamado<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Para analizar la estructura del *Ereignis* en las formas *Zuwurf-Entwurf* y *Kehre-Widerkehr* que aparecen en los *Beiträge* tuvimos en cuenta las interpretaciones de F-W. von Herrmann (1991, pp. 70-71; 1994, pp. 62-63) y de Roberto Walton (2011, p. 191).

<sup>16</sup> Hay diversas formas de traducir con adjetivos calificativos el sentido de los movimientos de yección y proyección. Aquí empleamos la versión apropiante-apropiada para la dimensión desocultante y desapropiante-desapropiada para la dimensión ocultante del *Ereignis*. Otras versiones pueden ser aconteciente-acontecida, propiciador-propiciado, apropiador-apropiado, etc.

<sup>17</sup> En varios pasajes de los *Beiträge* Heidegger presenta juntos los temples, podríamos decir, de éxtasis (*Entrückung*) y encantamiento (*Berückung*). Esto confirma la necesaria inter-referencia de la Ontología fundamental y el *Ereignis-Denken* para sostener la diferencia. Pues bien, el tiempo-espacio propicio para la fundación de la verdad del ser depende del horizonte abierto entre la proyección exstática del *Dasein*

en la cercanía del claro, logra mantenerse en este ámbito y realiza la proyección apropiada que delimita lo yectado a través de la articulación que instituye el proyecto en un alzado<sup>18</sup>. Heidegger dice en el §122 de los *Beiträge* que

La inauguración a través del proyecto [*die Eröffnung durch den Entwurf*] es sólo tal cuando sucede como experiencia de la condición de arrojado [*Geworfenheit*] y con ello de la pertenencia [*Zugehörigkeit*] al *Seyn*... cuanto más proyectante se hace [*je entwerfender er wird*], tanto más arrojado [*geworfener*] es ya el arrojado. (GA 65, p. 239)

De este modo, el *Dasein* efectúa la apropiación (*Er-eignung*) de la yección, que también es una apropiación de sí en el *Ereignis*, para transformarse en el custodio de la yección y el fundador del proyecto. De este modo, reunidos en la distensión contratendiente los extremos de la donación, *Seyn* y *Dasein*, fundan una versión apropiada del *Ereignis*.

Por otro lado, por motivo del rehúso (*Verweigerung*) de lo que debe ofrecerse, cuando la yección se sustrae como yección desappropriante y la proyección deviene en caída como proyección desappropriada, la verdad se oculta en los ropajes del ente y el *Dasein* permanece en el extravío (*Verlorenheit*), que lo mantiene como ser-ausente (*Weg-sein*). Ser ausente del *Da*, el instante en el que se funda la verdad, significa encontrarse en la inautenticidad del ahí. “Al ahí pertenece como su extremo esa ocultación en lo abierto más propio, lo ausente” (GA 65, p. 324). En este ámbito no se efectúa ni la *Kehre* en el *Dasein* ni la *Widerkehr* en el *Seyn*, es

---

y la yección encantadora del *Seyn*. *Entrückung* y *Berückung* también pueden traducirse como “desplazamiento” y “emplazamiento”; dado que el desplazamiento alude a la condición de estar fuera, de remitirse-a, del éxtasis y el emplazamiento, tiene que ver con ese lugar donde el *Dasein* encuentra su puesto para la recepción de la donación, el *Da*.

<sup>18</sup> Como puede verse, la idea de un lanzamiento, al estilo de la distensión que prolonga, genera el alzado del *Dasein* que proyecta lo que con el arco y la lira imaginamos.

decir, ni el *Seyn* emerge de lo oculto para emplazarse en el *Da-sein* ni el *Dasein* efectúa la inversión necesaria para poner en acto la relación virante del ser (*kerhiger Bezug des Seyns*). Por lo tanto, las partes que componen esta dimensión permanecen en lo oculto, evitando la comparecencia de la donación y generando el abandono del ser y su consecuente encubrimiento en el ente. En este caso, el lanzamiento se retiene y la proyección del *Dasein* deviene en caída<sup>19</sup>. Fuera de toda disposición emplazadora de sentido y lejos del contraimpulso o contrabalanceo (*Gegenschwung*)<sup>20</sup> que abre al *Dasein* a la captación, la donación yace encubierta en el *Enteignis*, la dimensión ocultante de la expropiación (*Ent-einung*). De este modo, por la tensión contratendiente los extremos expropiados se separan, impidiendo el traspasamiento (*Übersteigung*) apropiador que como transpropiación (*Übereignung*) los reúne. No obstante, Heidegger dice que “El rehúso es la más íntima coacción de la indigencia más originaria, de nuevo inicial, hacia la necesidad de una legítima-defensa [*Not-wehr*]” (GA 65, p. 240). Esto significa que el rehúso del ser que se yecta sustraído en realidad es la asignación para el claro en el que el *Dasein* se estremece. El rehúso otorga la posibilidad de experimentar la indigencia que despierte al *Dasein* del *olvido del olvido* para enfrentar la decisión de una vuelta al ser desde el reconocimiento de su condición carencial.

A la hora de presentar la estructura general de la donación hay que recordar que el *Ereignis* se compone de estas dos dimensiones. Por esto, es en la puja contraoscilante (*Gegenschwingend*) de la yección del *Seyn* y la proyección del *Dasein*, y del rehúso

<sup>19</sup> Por esto, en esta segunda instancia se plasma la sustracción del lanzamiento por la tensión que retiene y la suspensión del proyecto que deviene en encubrimiento.

<sup>20</sup> Mantenemos dentro del espectro de posibilidades la traducción “contraimpulso” (*Gegenschwung*) porque aporta, más allá de la contraoscilación o el contrabalanceo del *Ereignis*, la idea renovada de un contramovimiento (*Gegenbewegung*) del *Dasein* para la apropiación del *Seyn*. El contraimpulso refiere en los *Beiträge* a la transformación del *Dasein* de animal racional al ser-ahí para una captación adecuada del sentido de la donación. Contraimpulso parece más apropiado para denominar esa retro-inversión del *Dasein* a lo originario.

(*Verweigerung*) de la yección y el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) que surge y se sostiene el *Ereignis*. “Este contrabalanceo de necesitar y pertenecer constituye al ser como *Ereignis* y lo primero que pensadamente nos incumbe es elevar a la simplicidad del saber y fundar en su verdad la oscilación de este contrabalanceo [*die Schwingung dieses Gegenschwunges*]” (GA 65, p. 251). Solo con una visión integral del fenómeno, es decir, atendiendo a las dos partes que dan cuenta de la diferencia, se llega a reconstruir debidamente el asunto originario de la donación. Al respecto Heidegger dice en el §144 de *Beiträge*, en el que introduce la idea del conflicto originario (*ursprünglicher Streit*):

No sólo rige esto y primero y sólo esto, que también la contraparte [*Gegen-teil*] “es” y ambos se copertenecen, sino cuando ya lo contrario como contrabalanceo, entonces como *Ereignis*. Antes es siempre sólo sobreasunción [*Aufhebung*] y reunión [*Sammlung*] (λόγος), pero ahora liberación [*Befreiung*] y abismo [*Abgrund*] y el pleno *esenciarse* en el espacio-tiempo de la verdad originaria. (GA 65, p. 264)

#### UN RECORRIDO POR LOS ENSAMBLES DEL *EREIGNIS*

En los *Beiträge zur Philosophie* Heidegger presenta el pensar inicial (*anfängliche Denken*) e introduce —a modo de prospectiva (*Vorblick*)— la necesidad de un tránsito (*Übergang*) hacia el otro comienzo del pensar (*der andere Anfang des Denkens*). El tránsito debe prepararse a través de una transformación esencial del *Dasein* que lo reponga en el temple de la retención (*Vorhaltenheit*) para, en el “ahí del ser” (*Da-sein*), recibir y apropiarse de forma genuina de la donación sin querer disolver la oscilación (*Schwingung*) que por la diferencia se presenta en ella. Para que este tránsito se lleve a cabo, el *Dasein* requiere, primero, constatar la indigencia (*Not*) en la que se encuentra; puesto que solo cuando enfrente el abandono y el olvido del ser (*Verlassenheit und Vergessenheit des Seyns*) podrá tener la fuerza para realizar el *kerhriger Bezug des Seyns*, es decir, la inversión necesaria para relacionarse con el ser de otro modo.

Para ello es primordial comprender la relación del *Dasein* con el abismo del ser, que procede del reconocimiento de la falta de un fundamento fundamentador —la nihilidad originaria del fenómeno— y la escisión (*Spaltung*) del esquema del cual forma parte.

No cabe duda que para develar el vínculo esencial que acontece entre *Dasein* y *Seyn* se precisa de una redirección de la fenomenología y una renovación del horizonte del pensar. A medida que Heidegger explora nuevos caminos elabora un bosquejo (*Aufriss*) compuesto por una serie de ensambles (*Fügungen*)<sup>21</sup> que consuman dicho tránsito, a la vez que permiten descubrir el sentido inaparente del fenómeno que se constituye en ellos. Para Heidegger, la tarea presentada en los *Beiträge* va más allá de la obra, y es un proyecto que debe experimentarse a la vez que se lo plantea. Tal como mencionamos en la introducción de este artículo, el lenguaje y el pensar deben transitar juntos la experiencia, y por medio de ella expresar la verdad del ser de forma originaria. En el camino bosquejado cada ensamble (*Fuge*) es conforme a lo mismo y, sin embargo, todos se complementan porque a cada uno se le asigna una función en el entramado estructural y dinámico del *Ereignis*. A continuación presentaremos brevemente cada ensamble, destacando su función dentro de la totalidad ensamblada (*Gefüge*), de forma tal que se muestre el proceso de ensamblamiento (*Fügung*).

La primera función que cumple el ensamble de la resonancia (*der Anklang*) es la asunción de la indigencia en la que se encuentra el *Dasein* por el abandono y el olvido del ser. En este ensamble, la verdad resuena como rehúso (*Verweigerung*) a través de los encubri-

<sup>21</sup> En *Einführung in die Metaphysik* se explicita la cadena de palabras relacionadas con el término “ensamble” que aquí detallamos: “El ensamble (*Fug*), el ensamblaje (*Fuge*) que puede considerarse como un modo del ensamble, la totalidad ensamblada (*Gefüge*), el proceso de ensamblamiento (*Fügung*), la ensamblante totalidad ensamblada (*fügendes Gefüge*), la inserción en el ensamble (*Einfügung*), el ensamblarse (*Sichfügen*) de los entes, el ensamblamiento logrado (*Erfügung*), el desensamble (*Un-fug*) y la totalidad desensamblada (*Un-gefüge*). Además, el imperar del ser implica una disposición (*Verfügung*) en el sentido de un principio que dispone de aquello que ensambla y al que se ajustan los entes” (GA 40, p. 169).

mientos que se consolidan en la metafísica y, especialmente, en la era de la técnica a través de la maquinación (*Machenschaft*). Dicho ensamble es de gran importancia porque a partir de él se inicia el tránsito del pensar. Pues bien, solo cuando el *Dasein* reconozca su condición errante y tenga la fuerza para afrontar la situación en la que se encuentra podrá avanzar hacia una captación del ser y no del ser del ente. Heidegger señala en los *Beiträge* que “la indigencia de la ausencia de indigencia, cuando estalla da con la falta de advenimiento y huida de los dioses” (GA 65, p. 237).

El segundo ensamble propuesto por Heidegger alude a la confrontación de esa tradición encubridora en el primer comienzo del pensar (*der erste Anfang des Denkens*). Este proceso que entabla el ensamble del pase o el dar juego (*das Zuspiel*) revisa la historia del ser (*Geschichte des Seyns*) para deconstruir los encubrimientos que se reconocen en el primer ensamble y que se mantienen en diálogo con el otro y único comienzo del pensar (*der andere und eizig Anfang des Denkens*). Este otro comienzo se caracteriza por el acceso adecuado al ser y a la comprensión develadora del mismo.

Seguido de esto se encuentra el salto (*der Sprung*) al esenciarse del ser, que fuera del sistema supere los errores de la filosofía por medio de la proyección del *Dasein* al ámbito propicio de la donación. El ensamble del salto es el que efectúa realmente el quiebre al dejar atrás los procesos de encubrimiento propios de un pensar calculador, objetivo y representacional para dar paso a la pregunta fundamental. Heidegger sostiene que *Sein und Zeit* fue el tránsito al salto que no logró concretar el planteamiento de la pregunta porque se quedó en la filosofía existencial (véase GA 65, p. 234). No obstante, el ensamble del salto justamente se descubre como estar arrojado (*Geworfenheit*) y no produce nada más que la dirección al ser.

El cuarto ensamble de la fundación (*die Gründung*) es el que pregunta, inaugura e instituye la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) una vez repuesto el *Dasein* en el templo de la retención y proyectado a la donación. Heidegger dice que “El pensar, como inicial, funda el espacio-tiempo en su estructura de éxtasis y

encantamiento, y atraviesa el quiebre del ser en la singularidad, libertad, causalidad, necesidad, posibilidad y realidad de su esenciarse” (GA 65, p. 237). Esta fundación no es de orden categorial sino histórico porque procede del destino del ser y se esencia como *Ereignis*. Aquí el comprender del ser es una realización y asunción de la instancia que soporta la oscilación del esenciarse y lo lleva al fundamento.

Con el ensamble de los futuros (*die Zukünftigen*) Heidegger se dirige a aquellos que soporten la embestida del ser y habiten en su morada. Estancia/instancia (*Aufenthalt/Inständigkeit*) en la que experimenten su esenciarse fuera de la indigencia y en el pleno reconocimiento del acontecer en el pensar-diciente. En este caso, el rehúso del ser es la intimidad de la asignación, puesto que en el abrigo el ser dona por el claro el lugar para la fundación. De este modo, el hombre es considerado el guardián de ese diosar que se dice en la donación. Acerca de la caracterización del *Da-sein* como hombre venidero Heidegger dice que

*Da-sein* y hombre se encuentran en una referencia esencial, en tanto el *Da-sein* significa el fundamento de la posibilidad del ser humano venidero, y el hombre es venidero en tanto asume ser el ahí, supuesto que se conciba como el custodio de la verdad del ser, custodia que es indicada como el cuidado [*die Sorge*]. (GA 65, p. 297)

Por último, el filósofo introduce al último Dios (*der letzte Gott*), en el cual se recoge y custodia la verdad del ser en la intimidad del diosar que estremece la estructura pensada del acontecer. Heidegger explica que el Dios necesita del ser para permanecer diferenciado de él. Por esto, todos los dioses deben alcanzar su ocaso. Para que advenga el último Dios se precisa la consumación de la indigencia y el ocultamiento del ser en el ente, ya que el quiebre se manifiesta cuando se presentan ambas dimensiones. Entonces, el último Dios permite constatar el acontecer del ser como la finalización del tránsito para la pertenencia plena. “El

último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia” (GA 65, p. 411).

Estos son los seis ensambles que el autor propone para el tránsito del pensar. Los mismos no siguen un orden progresivo dentro del proyecto y cada uno tiene una visión independiente del fenómeno. De ahí que puedan estudiarse por separado, ya que en cada uno se compone una totalidad que refiere a lo mismo, al esenciar de la verdad (*das Wesen der Wahrheit*).

### CONSIDERACIONES FINALES

Como pudimos ver en los anteriores apartados, sostenemos que la constitución estructural del *Ereignis* apunta a una configuración nueva de la donación a partir del estudio de la relación *Seyn-Dasein*. Cuando Heidegger inaugura el estilo del *Seynsdenken*, particularmente en el proyecto en curso de los *Beiträge*, pretende transformar la búsqueda fenomenológica iniciada con la analítica existencial, aunque manteniendo algunos rasgos de la estructura del *Dasein*, que para él siguen siendo centrales a la hora de efectuar el *kehriger Bezug des Seyns*.

Para facilitar el ejercicio meditativo de una descripción del camino hacia lo inaparente, Heidegger se toma la libertad de plasmar el recorrido del “otro comienzo del pensar” a través de un bosquejo que por medio de ensambles organiza<sup>22</sup> —pues así lo hace— el fenómeno que luego se convertirá en el concepto fundamental de su obra. De forma tal que cada ensamble del

---

<sup>22</sup> Tal como lo indica Hans Ruin (2005) en su artículo “Contributions to Philosophy”: “Quizás la derivación más obvia del programa de *Sein und Zeit* a los *Beiträge* es precisamente el abandono del ideal de un sistema. En la importante sección 39 con los comentarios de Heidegger sobre la estructura y la forma del nuevo ‘pensar inicial’ de los *Beiträge*, dice que los sistemas pertenecen al pasado” (p. 360). No obstante, si dejamos de lado el estilo particular de escritura del tratado, no podremos negar que hay en el mismo un ordenamiento particular y claro de las partes que componen el fenómeno por estudiar. Este tipo de ordenamiento evidentemente podría comprenderse como un sistema, pero uno restringido a la cuestión que se debe tratar y no uno de los grandes sistemas filosóficos que pretenden abarcar el campo entero de la filosofía.

*Ereignis* vislumbra el origen conflictivo de la relación *Seyn-Dasein* y la dificultad de encarar el tránsito del pensar. De hecho, en cada ensamble Heidegger dialoga con la tradición filosófica, ya que no deja de discutir los conceptos que determinan al primer comienzo del pensar. Efectivamente, el recorrido se inicia en el ensamble que devela el encubrimiento metafísico y las fuerzas dominantes de la técnica. Los ensambles muestran la constante lucha para sostener aquello que se descubre y, a la vez, oculta tras los ropajes del ente.

El *Ereignis* no deja de ser un concepto que podríamos realmente considerar metafísico —más allá de las implicancias negativas que Heidegger destaca. Dicho concepto articula la manera de comprender la vivencia del *Dasein* en el plano más abstracto del acontecer. En este sentido, el objetivo del filósofo es evitar todo tipo de delimitación forzada y cargada de supuestos que critica desde siempre y, por eso, evade gracias al pensar poetizante y a las analogías que le permiten referirse a lo que se esencia por medio de cómo lo hace. Para esto, también se vale del sentido de la fuga (*Fuge*) que, como sabemos, “... en el contexto de la música es una composición caracterizada por un tema recurrente que primero se presenta en una parte introductoria y que luego reaparece en varias y diferentes voces de una manera abierta e improvisada” (*cf.* Ruin, 2005, p. 361). A pesar de que Heidegger no explicita en ninguna parte del escrito la posible influencia metódica de esta pieza musical, es evidente —y difícilmente una coincidencia— la similitud en la mecánica operativa que siguen los *Beiträge*. No obstante, las fugas o ensambles que componen el bosquejo del *Ereignis* presentan directamente un ordenamiento del recorrido que señala los pasos requeridos para la realización de lo pretendido en el fenómeno. Por lo tanto, sostenemos que hay un motivo detrás de este particular ordenamiento, que a través de notas, aparece en los apartados del libro y permite distinguir la estructura del fenómeno en cuestión.

Ahora bien, para captar el sentido contra-tensivo y conflictivo de la estructura del *Ereignis* no es necesario realizar una lectura

lineal de los ensambles, que además Heidegger desestima, puesto que aquí la idea no es dar las pautas precisas para encaminar al *Dasein* fuera del encubrimiento. Heidegger aclara que la oscilación del fenómeno y el trasfondo abismal en el que se encuentra son las claves para interpretar correctamente a la donación y, con ella, a la diferencia. Por esto, cuando nos sumergimos en la lectura de los *Beiträge* tropezamos con el hecho de que en cada uno de los ensambles suelen repetirse y combinarse las mismas cuestiones. Lo interesante es que a pesar de esta incesante insistencia algo nuevo aparece que nos permite dilucidar y reconstruir el fenómeno en el proceso. Vallega-Neu (2003) señala en su escrito *Heidegger's Contributions to Philosophy* que “para aprender el arte de la repetición, debemos aprender a ejecutar las repeticiones del movimiento del pensar de tal forma que lo repetido ocurra para nosotros y con nosotros cada vez de nuevo [*each time anew*] y de otra forma” (p. 31). De este modo, lo por pensar (*Er-denken*) no deja de realizarse en cada uno de los ensambles atendiendo a la totalidad ensamblada de la obra.

## REFERENCIAS

- Fried, G. (2000). *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege* [GA 5]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* [GA 40]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y Diferencia - Identität und Differenz* [ID] (edición bilingüe; H. Cortés y A. Leyte, trad.). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides* [GA 54]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). Heraklit. *Der Anfang des abendländischen Denkens* [GA 55]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994b). *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1997). *Besinnung* [GA 66]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). Hölderlins Hymnen. "Germanien" und "Der Rhein" [GA 39]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* [GA 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Másmela, C. (2011). Heidegger. La intimidad (ἀρμυία) como contienda (πόλεμος) del Ser mismo. En A. Rocha de la Torre (Ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (pp. 207-232). Buenos Aires: Grama.
- Ruin, H. (2005). Contributions to Philosophy. En H. Dreyfus & M. A. Wrathall (Eds.), *A Companion to Heidegger* (pp. 358-374). Malden, MA: Blackwell.
- Vallega-Neu, D. (2003). *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia Ediciones.
- Von Herrmann, F. W. (1991). *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Von Herrmann, F. W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Walton, R. (2011). El camino hacia lo inaparente. En A. Rocha de la Torre (Ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (pp. 185-206). Buenos Aires: Grama.