



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.55658>

# ONTOLOGÍA DEL ACONTECER EL CAMINO DE HANS-GEORG GADAMER



## THE ONTOLOGY OF THE EVENT THE PATH OF HANS-GEORG GADAMER

FERNANDO FORERO PINEDA\*  
Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

.....  
*Artículo recibido el 21 de enero de 2016; aprobado el 23 de septiembre de 2016.*

\* [jofforeropi@unal.edu.co](mailto:jofforeropi@unal.edu.co)

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Forero Pineda, F. "Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer." *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 35-54.

**APA:** Forero Pineda, F. (2017). Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores*, 66 (164), 35-54.

**CHICAGO:** Fernando Forero Pineda. "Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer." *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 35-54.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

El artículo ingresa en la ontología del acontecer y recorre cuatro momentos. En primer lugar, distingue la visión del mundo en general, propia de la llamada “metafísica” de la visión del ser como acontecer, y busca un diálogo entre la perspectiva del ser en la metafísica y ontología de Hans-Georg Gadamer. En segundo lugar, analiza la estructura del acontecer o el modo como se despliega el movimiento del sentido, para determinar la lógica de la pregunta como estructura del acontecer. En tercer lugar, entabla un diálogo entre la idea de acontecer y la categoría de finitud, para evidenciar que, cuando se piensa en una ontología del acontecer, esta remite a la determinación de la finitud. Y, finalmente, plantea algunas líneas de desarrollo para profundizar en esta investigación.

*Palabras clave:* H.-G. Gadamer, acontecer, finitud, metafísica.

**ABSTRACT**

The article discusses the ontology of the event and covers four moments. First, it identifies the general worldview typical of the “metaphysics” of being as event, and seeks to establish a dialogue between the perspective of being in Hans-Georg Gadamer’s metaphysics and his ontology. Secondly, it analyzes the structure of the event or the way in which the movement of meaning unfolds, in order to determine the logic of the question as structure of the event. Third, through a dialogue between the idea of event and the category of finitude, the article shows that thinking the ontology of the event leads to the determination of finitude. Finally, the article suggests a few lines of inquiry for further in-depth research of this topic.

*Keywords:* H.-G. Gadamer, event, finitude, metaphysics.

Como ya lo había reconocido Hegel, para Gadamer el rendimiento supremo del pensamiento consiste en atravesar toda inmediatez y finitud hasta hallar un terreno más profundo; en últimas, el pensamiento eminente debe poner en evidencia las dimensiones primarias que vertebran nuestra existencia y nuestro mundo. Por esta vía, Gadamer consigue desarrollar, o por lo menos atisbar, si bien de manera dispersa, el que quizá resulte ser su planteamiento filosófico más relevante e interesante, a saber, una ontología del acontecer. La visión del ser como acontecer constituye el núcleo filosófico más profundo de su filosofía hermenéutica. En ese planteamiento se perfilan las orientaciones últimas que le dan forma, tanto al ser de la existencia, como al ser del mundo en general. Pues bien, en este artículo me propongo explorar tal ontología del acontecer. Quiero perseguir una suerte de lógica que habitaría en el acontecer, así como la relación entre la visión del ser como acontecer y la finitud. Teniendo en cuenta que los planteamientos de Gadamer en *Verdad y método* sobre el comprender, la tradición, la experiencia, el diálogo, el mundo, el lenguaje, etc., perfilan una noción del ser de la realidad como acontecer, que es bien distinta de la idea de ser de la metafísica, para empezar, me gustaría precisar esta visión del ser en confrontación con la perspectiva metafísica de la realidad.

### **El ser de la metafísica y el ser como acontecer**

La filosofía denomina ontología a toda investigación o análisis que se proponga hacer visible al ser mismo de la realidad. La misma etimología de la expresión ontología (*ontos* y *logos*) manifiesta que lo que aquí se describe es cualquier pensar orientado a poner en evidencia las coordenadas últimas de todo lo que hay. Brevemente, el asunto está en que la metafísica quiso conducir el ser de la realidad a un punto de referencia definitivo, a una verdad eterna que representaba su esencia. Así, la metafísica vio en la realidad cambiante y móvil el reflejo de un principio anterior esencial, que constituiría la verdad incondicionada o el ser de lo real. Para Platón se trataba del *εἶδος* o idea, para Aristóteles de la *ουσία* o sustancia, y para los filósofos cristianos de Dios. La filosofía moderna encontró el fundamento de lo real no ya en la realidad, sino en las formas propias del sujeto: en el *cogito* o en las estructuras trascendentales de la subjetividad. Con ello siguió haciendo metafísica, pues lo que importaba era reconducir el ser de la realidad a un principio estable, cancelar lo múltiple en la unidad o, mejor, introducir en el puro movimiento de la realidad –que fenomenológicamente resulta ser lo más inmediato y verdadero– un principio que le diera consistencia y que la hiciera cognoscible. Sea en la corriente que fuere, el ser de la metafísica se entiende, básicamente, como un principio último que condiciona toda la realidad, pero que él mismo no tiene ninguna condición.

La filosofía nombró de muchas maneras esta idea de ser, sin embargo, en todos los casos se trataba de un fundamento del que se derivaba todo, pero que él mismo no era fundamentado; constituía el basamento esencial sobre el cual se edificaba la realidad y lo ente. Así pues, con la enigmática y elusiva noción de “ser”, la filosofía quiso nombrar el sentido más fundamental de todo lo que hay.

Hans-Georg Gadamer también persigue unas coordenadas que podemos llamar ontológicas, porque buscan hacer visible nuestro estar entrelazados con el ser mismo de la realidad. Su filosofía se propone dar con un preguntar radical que saque a la luz las determinaciones primarias del ser de la existencia humana y de lo real. En tal proyecto encuentra una concepción de ser que considera el sentido del que brota la vida humana como un acontecer permanente que nos rebasa. Gadamer comparte con la noción de ser de la metafísica la trabazón existente entre la pregunta por el ser y la búsqueda del sentido más básico de lo que hay, así como la relación entre el indagar por el ser y la búsqueda de la totalidad. En efecto, él no se propone acceder a un saber específico sobre tal o cual fenómeno de la realidad, sino que desea ir a la sombría y fundamental cercanía de nuestra existencia, del mundo y del ser en general. Su hermenéutica termina siendo ontología, en cuanto se orienta a buscar las fibras últimas de lo real: ese estar nuestro entregados al misterio del ser en general, del devenir del sentido que siempre se abre. Con ello su idea de acontecer se convierte en una verdad en el sentido genuino de la palabra: devela el entramado móvil del que participamos íntimamente, la totalidad en que se dejan articular nuestros nexos de significación, y que resulta ser el fondo más profundo de lo pensable, lo audible y lo decible. Ahora, si esto es así, ¿en qué sentido se puede decir que hay aquí un desplazamiento con respecto a la metafísica?

Gadamer trata de precisar una ontología, porque busca determinar las referencias primarias que definen el espacio de realización de nuestra vida y del mundo, pero esa ontología es la del acontecer. Ahí yace su desplazamiento con respecto a la metafísica. Si se entiende por metafísica toda doctrina orientada a asir conceptualmente los principios últimos e inamovibles que fundamentan la realidad en su conjunto, la idea de acontecer deja de ser metafísica, pues no remite el ser a una esencia o sustancia últimas, sino al movimiento del sentido en el que se despliega el comprender humano. Gadamer apuntala una noción de ser como pura procesualidad, tránsito o devenir sin principios últimos o definitivos que lo articulen con una verdad esencial. Si bien su ontología persigue el ser de nuestra existencia, al remitirlo al acontecer, es decir, al precisar que nuestro vivir en un mundo de sentido es un movilizarnos por una infinitud de posibilidades de significación sin ningún *telos* ni *logos* que motiven este movimiento, esta ontología se aparta de la metafísica. En la medida

en que señala que el elemento constitutivo del ser de nuestra vida es su carácter aconteciente, la noción pierde buena parte de su carga metafísica. Hay ser como mero acontecer, no hay *telos* previo a este devenir, de modo que nuestra realidad vive en la pura realización de esta procesualidad.<sup>1</sup> Veamos esto con más detalle.

En el análisis de la tradición de *Verdad y método*, Gadamer muestra que nos encontramos siempre en una comprensión básica de nuestra realidad: vivimos en un espacio de sentido, en un mundo de significación familiar que se sostiene en silencio, por así decirlo, en el conjunto cotidiano de las prácticas. Estamos inmersos en visiones de mundo que orientan inadvertidamente nuestra acción y nuestro saber, y el nombre para esto es tradición. En la sección que se ocupa de la tradición leemos:

Más bien, nos hallamos siempre en tradiciones [*Überlieferungen*], y este estar allí no es un comportamiento objetivante que piense lo que dice la tradición como algo ajeno, extraño –ella es ya siempre algo propio, un modelo y una disuasión, un reconocerse nuevamente en el que para el juicio histórico posterior no se aprecia conocimiento, sino un natural ir transformándose al paso de la misma tradición. (Gadamer 1960 265)

Esto quiere decir que el comprender está inscrito en la tradición o, mejor, tiene lugar en medio de ella: en el *medium* del pasado articulado al que pertenecemos, que es para nosotros lo más sobreentendido y próximo, en el horizonte heredado de prejuicios que definen nuestro ser-en-el-mundo. Lo que llamamos realidad es lo que se abre para el comprender que solo tiene lugar en medio de una tradición. Ahora, desde la tradición que habitamos se abre el comprender, pero, a la vez, ella solo vive en la efectucción de nuestro comprender, es decir, nosotros en nuestro existir la hacemos efectiva. Los momentos del comprender y de la tradición que este habita siempre van juntos, no como etapas sucesivas, sino de manera más orgánica: en el encuentro con lo otro se manifiesta la familiaridad solo tácita en la que de antemano estamos con un trasfondo de sentido, del mismo modo que esa sobrecogedora hospitalidad en la que siempre nos hallamos con nuestra visión de mundo nos permite ver esa alteridad que nos sale al encuentro. ¿Subyace algún punto fijo en este movimiento de la realidad por el cual nuestra vida brota de un todo de sentido que denominamos tradición y que solo gana vitalidad en la efectucción que de él hacemos en el comprender? No, y por eso cabe describir su ser con el nombre de acontecer.

1 Al respecto se puede ver Heidegger (1967 §6), también Gadamer (2003) y el ya clásico comentario de Schürmann a la empresa hermenéutica de la destrucción (*Abbau*) de todo fundamento. Schürmann muestra con especial claridad que de lo que se trata en el diálogo con la historia de la metafísica es de destruir cualquier base o fundamento, y de elaborar un planteamiento que supere la distinción entre una filosofía primera y un segundo momento solo subsidiario y derivado de ella (cf. §§1-6).

El metafísico se esforzaría por encontrar en la trabazón entre tradición y comprensión un punto fijo, y podría empezar por verlo en el sujeto que comprende. Su indagación fracasaría cuando reconozca que comprender es, más bien, ser comprendido por la situación histórica en medio de la cual brota nuestra vida, de modo que la subjetividad no puede fungir como el punto incondicionado. Obsesionado, el metafísico podría entonces buscar ese punto incondicionado en nuestro vivir en medio de una tradición, pero su planteamiento se vendría abajo al advertir que nuestra situación histórica solo comparece y se abre en las actualizaciones interpretativas que hacemos de ella. Entre la tradición y el comprender hay una copertenencia, una mutua remisión. De ahí que no haya un punto que fundamente el comprender: ni una consciencia comprensiva que sea la base de la realidad, ni una tradición que determine al comprender. Lo más verdadero es que cada uno de estos momentos condiciona al otro. El comprender no tiene lugar sin determinaciones, sino que surge de su pertenencia a un espacio de sentido que a su vez se abre en nuestro comprender interpretante. La ontología del acontecer implica, pues, la renuncia a toda instancia última o criterio definitivo de verdad. Visto desde aquí, el proyecto de la metafísica aparece como uno en el que la realidad se intenta fijar y definir, una empresa en la que se busca cristalizar y amarrar, en puntos de referencia estables, el todo en el que estamos, y se pretende hacer una abstracción de la procesualidad de la que brota a cada paso el comprender, en cuyo medio habitamos.

Si aquí no hay principios fijos o absolutos, ¿en qué consiste el ser de esta realidad? En el engranaje o movimiento entre la tradición y la comprensión que puede ser llamado acontecer de sentido. Con acontecer no se describe una entidad, sino la realidad como puro acaecer, como mero ocurrir del sentido. Al ver que la realidad humana brota de un acontecer de sentido, del movimiento entre comprensión y tradición que se constituye y reconfigura permanentemente, al reconocer que desde tal movimiento se abre el mundo y se realiza nuestra vida, Gadamer da con una ontología en la que se ponen de manifiesto los resortes últimos del ser. Esta mutua remisión entre la tradición y la comprensión representa el primer fondo ontológico del existir humano, en ella se reconfigura y recrea el ámbito del sentido. La tesis para la cual acontecer es el permanente abrirse del sentido o, en otra formulación, lo que el comprender va desplegando, Gadamer la expresa en los siguientes términos:

Haríamos bien en pensar la conciencia histórica [...] no como algo radicalmente nuevo, sino como un momento nuevo dentro de lo que desde siempre constituye la relación humana con el pasado. Dicho de otra manera, debemos reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico e interrogar su productividad hermenéutica. (Gadamer 1960 267)

Se trata de una constatación de lo más inmediato y profundo de nuestra vida que, por lo mismo, no es accesorio sino esencial a ella. Pues bien, volvamos a nuestro diálogo con la metafísica.

El ser de la metafísica se opone al mundo inmediato de la experiencia que no es absoluto, sino movilidad y cambio permanente. Como para la metafísica el mundo inmediato es una capa de apariencias que ocultan un fondo esencial, ella busca en medio del devenir de lo real un principio eterno y universal que sería el fundamento de las cosas; persigue una esencia subyacente en una realidad cambiante y que resulta ser lo fundamentado. En cambio, para la visión del ser como acontecer, el mundo inmediato es lo que es, no es apariencia de nada esencial: él mismo no está constituido por verdades universales, sino que reconfigura a cada instante los límites de lo pensable y lo decible. La noción de acontecer desactiva la clásica oposición de la metafísica entre, por un lado, un ser esencial y, por otro, un acontecer caótico: ya no hay ser que preceda al acontecer o, mejor, el único modo de entender al *ser* es como *acontecer*. Entonces, el acontecer de la realidad –o, para ser más exactos, del sentido– es su mismo ser. La realidad, el sentido, es lo que es en cuanto acontece. Con ello se cierra la brecha entre lo constante y permanente como verdad del ser, y lo deviniente y procesual como lo trivial y accidental. Como el ser es acontecer, no cabe distinguir entre él y su procesualidad, sino que ser y acontecer son lo mismo. No hay nada que preceda al movimiento del sentido, nada que funde su acontecer.

Este ser como acontecer, que emerge una y otra vez en nuestra experiencia, no es asimilable a una instancia metafísica última e inmutable; se trata más bien de una latencia pulsante, de un fluido ir y venir que no gana nunca fijeza en verdades definitivas, sino que a cada paso encuentra actualidad. El ser del acontecer es un hacer efectivo, un realizarse, un devenir en el que se abre y actualiza el sentido desde el comprender. Es el puro movimiento del sentido, del cual brota a cada instante nuestro mundo, y en el cual se realiza sin cesar nuestra vida, un acontecer que se moviliza instante tras instante y más allá del cual resulta imposible avanzar pues constituye el nivel más básico del existir. Lo que llamamos realidad, si por esta entendemos el mundo de sentido, no es algo dado, sólido, sino que siempre se está produciendo, está teniendo lugar. Al reeditarse siempre, lo real está en deriva constante: se modifica y toma desviaciones y cursos distintos.

Pues bien, Gadamer asegura que esta movilidad del sentido en la que nos hallamos no es algo caótico ni irracional, sino que tiene una estructura o, mejor, una lógica. En ella habita una racionalidad que no es la de una ley inexorable de desarrollo, sino una que domina el vaivén de la comprensión y la interpretación del mundo; el acontecer no tiene

lugar de manera caprichosa. ¿En qué consiste esa lógica del acontecer que se hace evidente en el movimiento histórico de la existencia y del interpretar humano? En seguida consideramos esta cuestión.

### El sentido como pregunta

La tradición describe el comprender como sostenimiento implícito del espacio de sentido en el que siempre estamos. El comprender se encuentra enraizado en un suelo de sentido que le es propio y del que siempre participa. Ahora, tal situación de sentido nunca está quieta, sino que se moviliza permanentemente, y su acontecer es jalonado por proyectos de integración, en el sentido de que tienen lugar ante circunstancias y eventos cuyo significado no se deja incorporar en el marco familiar de la comprensión. De nuestra pertenencia a tradiciones hacen parte también aquellos momentos en los que las referencias significativas que las definen se desarticulan. Se trata de aquellas situaciones, propias del movimiento vital de toda tradición, en las que un evento inédito o una reconfiguración de las fuerzas de una época quebrantan la continuidad del sentido. Habitar en visiones de mundo que nos reúnen es, a la vez, enfrentarse a rupturas en la comprensión y a la tarea de reformular las referencias de significación, a fin de restaurar la continuidad del espacio agrietado. De estas fracturas resulta, no la pertenencia sin fisuras a un todo de sentido, sino una tensión entre unas referencias de sentido sostenidas y la extrañeza que suscita la nueva situación. El nombre que da Gadamer al momento en el que la interpretación tácita del mundo en la que nos desenvolvemos se quiebra, porque lo nuevo no cuadra en el esquema habitual, o porque otras posibles visiones de mundo se hacen palpables, es experiencia. Esta describe el momento en que la inercia de lo sobreentendido se rompe (cf. Gadamer 1960 334 y ss.).<sup>2</sup>

Lo determinante del movimiento de la tradición es la experiencia hermenéutica, que es una apertura de nuestro horizonte de sentido hacia algo que en su alteridad y opacidad nos interpela. Ahora, el momento decisivo de la experiencia y por tanto del movimiento de la tradición es la apertura, y esta tiene la forma de la pregunta. En consecuencia, la pregunta es un rasgo esencial del ser de las cosas: la realidad no es la proposición que subsume un sujeto en un predicado, sino que es una apertura de posibilidades, es pregunta en cuanto ruptura que nos obliga a abrirnos a lo otro. Previo al momento en que damos con verdades que toman la forma de proposiciones, hay un preguntar que conduce a tales verdades,

.....  
 2 Al respecto se pueden visitar las reflexiones sobre el concepto hegeliano de experiencia de Heidegger (1950) –Gadamer se apoya parcialmente en esta última meditación–. La posición de Hegel en torno a la experiencia y en la cual se zanja este diálogo es tomada de la introducción a la *Fenomenología del espíritu* (1989a).



una apertura de opciones de sentido. La pregunta tiene un valor ontológico superior a la proposición que funge como algo fijo, pues, bien vista, una proposición no es el reflejo de un hecho, sino una respuesta a una interrogación que puede volver a ser formulada. Cuando las proposiciones se reconvierten en preguntas, se reinicia la comprensión, el movimiento del sentido, su acontecer. “Solo se entiende un texto en su sentido –anota Gadamer– en la medida en que se gane el horizonte de la pregunta, que como tal necesariamente engloba también otras posibles respuestas” (1960 352).

Ahora bien, el asunto es que, si miramos la estructura lógica de la pregunta, entendemos mejor la apertura. “La apertura, en la que se sitúa la esencia de la experiencia, es vista lógicamente justo como esa apertura del ‘así o así’. Ella tiene la estructura de la pregunta” (Gadamer 1960 344). ¿En qué sentido se habla aquí de “lógico”? Lo “lógico” se entiende hegelianamente: no se trata de la estructura vacía de un pensar al que en un segundo momento le adviniera el contenido, sino de las estructuras mismas de la realidad. La lógica se entiende aquí como la *Lógica* de Hegel (1989b); es decir, como una ontología: describe el ser de la realidad y no la estructura formal de algo al margen de todo contenido. Cuando Gadamer busca una estructura lógica de la apertura y de la pregunta, no busca fijar una figura formal de estas, sino el modo como acontece la realidad misma que es como apertura o pregunta.

Que el sentido acontezca y fluya, que no existan esencias fijas que fundamenten y den solidez a la realidad, no significa dar vía libre a un relativismo radical. Gadamer asegura que el ser de la realidad, es decir, la apertura o, mejor, la pregunta, no es azaroso, sino que tiene una estructura que podemos captar. En su análisis de la pregunta advierte que

[e]s esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir [...] sentido de una orientación [*Richtungssinn*]. El sentido de la pregunta es inmediatamente la única dirección que puede adoptar la respuesta, en la medida en que quiera ser adecuada, con sentido. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. (Gadamer 1960 345)

La expresión “sentido” no apunta aquí al significado del significante, ni a que la pregunta tenga sentido si guarda una referencia con un mundo que se encuentra frente a ella. En cambio, este término describe el hecho de que una genuina pregunta ofrece una dirección, una orientación; el sentido es casi geográfico, pues nos da unas coordenadas. No es que las preguntas tengan sentido porque de antemano apunten a un referente concreto, sino que la pregunta real da una pista sobre por dónde debemos buscar su respuesta. Las preguntas sin sentido son precisamente las que no dan esta indicación, no orientan, no guían y por ello no son

reales. Son preguntas que no abren sentido, porque no indican hacia dónde debemos ir. La cuestión, p. e. acerca de si el rectángulo está triste o contento, si bien en un extraño caso puede abrir sentido, lo usual es que no lo haga, que no dé ninguna orientación.

La apertura de la pregunta no conduce a un vacío infinito, sino que tiene sus límites.

En ella está contenida una orientación determinada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta que no tenga horizonte cae en el vacío. Solo hay pregunta cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en un “así o así” [*so oder so*] [...]. Formular una pregunta implica su apertura, pero también su limitación. (Gadamer 1960 346)

La pregunta parte siempre de supuestos que se dan por entendidos. Si, por el motivo que sea, en un acontecimiento las instituciones que configuran una democracia se muestran como insuficientes y se abren como pregunta, en tal apertura podemos reconocer una infinidad de presupuestos: las instituciones, el Estado, la democracia misma, nociones de derechos, de vida en comunidad, de justicia, etc. La democracia solo se abre como pregunta dentro de un horizonte común. La pregunta tiene lugar desde unas orientaciones compartidas que permiten poner en juego determinados referentes de sentido; si no fuera así, la pregunta no sorprendería, sería un sinsentido. Una situación de pregunta que quiera arrasar con todo el horizonte no nos deja en lo abierto, pues preguntar es situarse en unas coordenadas de sentido y dejar otras abiertas. Esto contrasta con las teorías contemporáneas del acontecimiento, que consideran que una situación de apertura es de plena fractura: algo inédito tiene lugar y no se deja integrar en el horizonte. “Allí donde la vida se transforma tempestuosamente –dice Gadamer–, como en los tiempos revolucionarios, se mantiene, lejos del presunto cambio, más legado antiguo de lo que nadie cree, y este se integra con lo nuevo en una nueva figura de validez” (1960 266). Por más novedosa que sea una situación, en ella nos orientamos desde algunas referencias que quedan en pie. Si no fuera así, ni siquiera habría algo como un acontecimiento, pues lo nuevo no entraría en el campo de lo visible y comprensible.

El momento en que lo otro pone en evidencia la insuficiencia de la visión de mundo hasta ahora aceptada y hace necesario reconfigurar nuestra interpretación de las cosas, es decir, integrar esa realidad que se resiste a los significados usuales en un espacio de sentido reconstituido, ese momento, digo, tiene la forma de la pregunta que, por el hecho de estar planteada con sentido, nos permite mediar entre la situación de confusión y extrañeza, y la restauración de un sentido común y compartido. Como la tradición no se abre de manera caprichosa o arbitraria, sino a modo de pregunta, podemos franquear el umbral que va desde lo ajeno que nos

resulta incomprensible hasta la claridad de lo familiar y compartido. El quiebre de la tradición es solo una etapa transitoria, pues el comprender integra lo extraño en un espacio de sentido reconfigurado. El enigma del acontecer de la tradición, por el cual dotamos de sentido a lo que inicialmente se manifiesta como ajeno, está en que la apertura tiene la forma de la pregunta, que es la posibilidad de ampliar el espacio de lo comprendido al dar sentido desde lo consabido a lo que en principio solo se vislumbra en la penumbra. La apertura como pregunta muestra que el acontecer se efectúa no en rupturas radicales del sentido, sino mediante preguntas que son como un lugar de tránsito, pues plantean una continuidad entre un sentido instaurado y otro que busca abrirse paso. La pregunta se halla en una posición intermedia, y en ella se encuentra la lógica del movimiento del sentido. Como la ruptura de la continuidad del sentido tiene la forma de una pregunta, no nos quedamos a ciegas frente a lo otro que comparece, sino que la fractura abre al mismo tiempo un horizonte de sentido que deja entrever nuevas formas de significación. La pregunta se ubica en un filo, en el punto intermedio entre lo sabido y la renovación del sentido, entre el agotamiento de una manera de ver las cosas y el surgimiento de una nueva forma de observarlas.

Con ello no se predice el acontecer ni se lo refiere a leyes, sino que se pone de manifiesto el modo como se articula. Así pues, damos con cierta estructura del acontecer que, sin embargo, lo deja abierto. Nuestro diálogo con la tradición no funciona de cualquier manera: no es caótico, pero tampoco tiene leyes fijas. El acontecer no es unidireccional y, sin embargo, no tiene lugar sin ninguna lógica. Su movimiento se efectúa en el interior de una lógica de preguntas y respuestas. Cuando Gadamer señala que el ser es puro acontecer, no cae en una posición irracional en la que no se pueda pensar el ser de la realidad, porque, como pura contingencia y azar, sea una dimensión inefable e inaccesible al pensar. Hay ejes que estructuran el acontecer. Este no está atravesado por un absoluto, ni es un acaecer caótico y sin forma, sino que se realiza según la lógica de la pregunta que no lo cierra ni lo domina. En últimas, con esto Gadamer supera la clásica oposición de la metafísica entre objetivismo y relativismo: la falsa dicotomía entre una verdad objetiva y el relativismo. No hay un camino objetivo y único por el que discurriría el acontecer, pero tampoco se da el puro azar en ese devenir. La productividad del sentido no es un acontecer arbitrario que produciría acontecimientos inéditos e inimaginables, sino que está condicionado por posibilidades dentro de los horizontes de sentido.

En resumen, el acaecer del sentido no se efectúa caprichosa o arbitrariamente, sino que tiene una estructura. Que tenga una lógica o estructura no significa que a él subyazca una ley inexorable o un *telos*. Su estructura es la de la pregunta, y con ella se pone de manifiesto que el

sentido no vive ni en lo puramente familiar ni en lo meramente extraño, sino que está constituido por la apertura permanente, que a la vez que implica una fractura con lo establecido, deja entrever en la penumbra nuevas formas de significación. Ahora bien, como en la idea de que nuestras visiones de mundo son finitas se halla uno de los atisbos más originales de la ontología del acontecer de Gadamer, que se plantea en abierto contraste con la tradición metafísica, en lo que sigue tratamos la relación entre acontecer y finitud. En efecto, la ontología del acontecer reconoce una de las fuerzas ontológicas que constituye nuestro ser: la finitud humana, nuestra imposibilidad de autofundamentarnos, el carácter esencialmente histórico de nuestras convicciones, la futilidad y maleabilidad de toda visión que se imponga como la verdadera.

### **Acontecer y finitud**

La ontología que aquí se perfila, a diferencia de la metafísica, afirma la finitud constitutiva del ser humano. Si la metafísica buscó evadir lo limitado y finito postulando un fundamento que atravesara el todo en su infinitud, la ontología del acontecer se presenta en una relación esencial con la finitud. La finitud indica aquello que tiene límites y que, por ello, siempre deja algo fuera de sí. Lo finito no puede ser nunca algo acabado, pues aun cuando desplace sus fronteras, siempre hay algo que lo excede. Ahora, lo que resulta aquí finito no es tal o cual ente, sino nuestras visiones de mundo que no gravitan alrededor de una esencia infinita, sino que son puro devenir abierto e inconcluso. La finitud permite distender nuestras perspectivas en un proceso de apertura y renovación de sentido. Tal proceso es finito porque siempre algo se queda por fuera, porque cada instauración de sentido deja en la sombra otras posibles configuraciones de la realidad. El acontecer tiene lugar porque habitamos en situaciones de sentido cuyo entramado, si bien nos es familiar, resulta siempre inaprehensible en su totalidad. Nuestras perspectivas no se recogen en torno a una esencia que solo espera a ser realizada, sino que viven integrándose en un sentido nuevo; se trascienden a sí mismas más allá de sus límites, sin llegar a hacer transparente el entramado de sentido en el que habitan, pues nunca nos apropiamos plenamente de nuestro ser que, por su parte, está también condicionado por el azar de lo que acaece. Para ver la relevancia de la finitud en esta ontología del acontecer, me gustaría que reconociéramos su presencia en las nociones gadamerianas de experiencia y mundo, así como en su ontología del lenguaje.

Según Gadamer, la noción de experiencia brota del suelo de la finitud. Brevemente, la experiencia ocurre cuando nuestras referencias de sentido chocan con un suceso sorpresivo que las defrauda. Siempre tenemos una idea de lo que es la realidad y confiamos en ella, pero en

la experiencia advertimos que lo que teníamos por verdadero es unilateral. Tal proceso es negativo: en la decepción reconocemos que las cosas *no* son como pensábamos, vemos que nuestra verdad *no* se ajusta a lo nuevo que acontece, y movilizamos nuestras convicciones al descubrir la inadecuación presente en ellas; con ello abandonamos una visión en la que nos sentíamos como en casa. Así es como funciona la experiencia (cf. Gadamer 1960 336-337). Sin embargo, para Gadamer, hay un momento más básico de ella, a saber, la finitud.

Lo que el hombre aprende con el dolor [de la experiencia] no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión [die Einsicht] de la insuperabilidad [Unaufhebbarkeit] de las barreras que nos separan de lo divino. (Gadamer 1960 339)

El contacto con una otredad tiene lugar porque no somos Dios: no somos seres infinitos que todo lo abarcan y a los que nada los altera, sino seres finitos cuyas perspectivas se reescriben y redefinen sin cesar. Esto nos permite asumir y renovar nuestras visiones de las cosas ante lo cambiante de las circunstancias.

La experiencia de la finitud es más fundamental: lo otro solo se nos muestra en su alteridad, en virtud de ella, esto es, como resultado de nuestros límites. Más aún, lo central de la experiencia es que en ella reconocemos nuestra finitud: no solo vemos algo que, al no estar dentro de lo consabido, desplaza nuestra visión de las cosas, sino también que tenemos límites con los cuales choca lo otro. En la experiencia se reafirma la finitud. Como en ella damos con nuestros límites, constatamos o recordamos nuestra finitud. Cada experiencia confirma la condición finita de nuestros marcos de sentido, que brota del hecho de que vivimos en la corriente del acontecer del sentido. El momento de la finitud es “un momento cualitativamente nuevo [ein qualitativ neues Moment]” (Gadamer 1960 338), porque ya no describe el modo como la experiencia se realiza, sino su condición ontológica más fundamental: que algo siempre se nos escapa, que no todo queda dicho. Por eso el hombre con experiencia –como insiste Gadamer– no es el que sabe de todo y todo lo puede, sino aquel a quien su experiencia le ha enseñado que no hay nunca saberes definitivos e infinitos, y que hace de este reconocimiento el principio de su *praxis* vital (cf. 1960 337-338).

Ahora bien, la ontología de la finitud no solo implica que nuestras referencias de sentido son siempre finitas, incompletas y limitadas, sino que nuestra tradición, entendida como mundo, participa de esa finitud. Mundo se entiende aquí como el entramado total de relaciones significativas en el que nos encontramos inmersos desde siempre, como la totalidad de nexos de sentido en que de antemano estamos comprendidos. El mundo es finito porque no está ahí como una constelación dada

y totalizada de hechos que el entendimiento humano tiene que registrar; este nunca se hace presente en cuanto totalidad, sino que lo que de él se manifiesta es solo una configuración acotada de significación que se vuelve realidad efectiva en medio de un todo de posibilidades; se trata de una configuración que deja latentes otras posibilidades de realización del sentido. En la medida en que el mundo solo concreta su sentido mediante el comprender, participa de la finitud de este último.

Por el otro lado –dice Gadamer–, por parte del “objeto” [*Gegenstand*], este acontecer significa [*dieses Geschehen bedeutet*] que el contenido de la tradición [o del mundo] entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. En el momento en el que la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde ese entonces, y antes no era. (1960 437-438)

Pero el mundo es finito no solo porque su realidad esté limitada al ámbito de lo que está sujeto al sentido, sino también porque, aun si en una situación ideal pudiera hacerse enteramente transparente en su totalidad, el ámbito total de referencias del mundo no está nunca concluido, sino que se encuentra sometido a un devenir permanente. No es solo que nunca podamos hacernos cargo de la totalidad de nuestras orientaciones de sentido, es también que esas orientaciones se modifican sin cesar, pues están sujetas a un acontecer impredecible que las reanima y hacen surgir nuevos puntos de sentido. Las mismas visiones de mundo participan en el movimiento del sentido.

En esta ontología, comprender y mundo coinciden: solo hace parte del mundo lo que accede al comprender, es decir, lo que gana significación y, a la vez, solo hay comprensión cuando se abre el mundo. Ahora bien, lo esencial es la relación entre las dos finitudes: la de la apertura, ya siempre dada de un mundo de sentido, y la del comprender, que abre y sostiene un ámbito concreto de significación en el interior de ese mundo. Ya lo vimos; aquí no se describen dos etapas que se suceden entre sí, sino que ambos momentos definen una estructura cíclica: el mundo solo existe en cuanto sus determinaciones son puestas en vigencia y sostenidas por las interpretaciones que proyectamos, pero esa proyección solo es posible porque nuestras configuraciones de sentido se encuentran comprendidas en un mundo ya siempre abierto, en un entramado de sentido que no dominamos, sino que nos determina permanentemente. La finitud del comprender y la del mundo se condicionan de manera mutua. En cada momento de este movimiento nuestra visión de mundo se despliega, y el mundo acontece sin llegar a la quietud de una situación definitiva. Se trata pues de afirmar tanto la finitud de lo que se nos abre en cada caso, como la finitud del mundo, en lugar de anularlas en la infinitud de un absoluto.

Por lo demás, es sabido que, en la última parte de *Verdad y método*, Gadamer va tras el comprender histórico y del devenir de la tradición, a fin de rastrear unas estructuras ontológicas más primarias. Él encuentra esas estructuras originarias que están en la base del sentido en el lenguaje.<sup>3</sup> Lo importante en este desplazamiento es retener que el lenguaje aparece como el auténtico medio en el que se efectúa toda apertura, todo cierre y toda reconfiguración del mundo de sentido. En el lenguaje se asegura la posibilidad del acontecer del sentido. En este pequeño ensayo no ingresaremos en ese terreno, en el que se anuncia nuestra pertenencia a una totalidad de significación que nos es coesencial y de la que no podemos sustraernos. Solo subrayaremos que también el movimiento del sentido, visto desde el todo del lenguaje, se piensa desde la finitud. Gadamer anota:

el acontecer del lenguaje se corresponde con la finitud del hombre en un sentido radical [...]. Se trata del *medium del lenguaje* [*Mitte der Sprache*], desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia de mundo y en particular la experiencia hermenéutica. (1960 433)

El lenguaje es el *medium* de la experiencia hermenéutica que es la de comprender y abrir el mundo. Toda posición alcanzada en él hace parte de una conversación que siempre se reinicia; es una fijación provisional, la realización de una posibilidad de sentido que puede ser confrontada y renovada. Allí hacemos experiencia de nuestra finitud, pues reconocemos la polisemia del sentido o, mejor, una totalidad inacabada de sentido. Previo al registro de hechos, al intercambio de opiniones o a su uso como instrumento, la experiencia que tenemos del lenguaje es la de la apertura de sentido; lo que se pone de manifiesto en él es una promesa de sentido, la búsqueda de un nuevo espacio que podemos compartir incluso en su indeterminación. En un verdadero diálogo, el sentido se prolonga en rupturas de significación hasta donde no alcanzamos a ver; allí se manifiesta un resto infinito de sentido posible que se mantiene latente en nuestras verdades provisionales. Toda posición alcanzada en el lenguaje aparece como el ir y venir desde la finitud de nuestras configuraciones de sentido hacia la infinitud de posibles figuras

---

3 Según Gunter Figal, el tránsito en *Verdad y método* del análisis de la historia a la ontología del lenguaje puede ser visto como el desplazamiento de una hermenéutica filosófica a una filosofía hermenéutica. Figal quiere desatacar con ello que en la ontología del lenguaje, la hermenéutica de Gadamer alcanza su naturaleza última, la forma más genuina de la filosofía: desarrolla una reflexión acerca de las coordenadas esenciales que definen el espacio de realización del ser del ser humano en su existir. Estas coordenadas constituyen un momento previo a la realización de la vida en una tradición o historia particular, sin que esto lleve a Gadamer a formular una ontología metafísica absoluta (cf. Figal 344).

significativas que resuenan detrás de las verdades alcanzadas. Eso infinito no es un ideal a alcanzar en el que se reuniría el sentido total de la experiencia y donde estarían reflejados los momentos del lenguaje, sino una polisemia de sentido capaz de albergar una significación inagotable.

Aquí yace el aspecto especulativo del lenguaje, que integra la finitud de la palabra con la infinitud del sentido. Lo especulativo es una relación entre lo finito y lo infinito: cualquier frase finita solo surge desde el trasfondo de un horizonte infinito de sentido que no se enuncia, sino que está ahí latente. Lo especulativo está en el vínculo de cada palabra con la totalidad del lenguaje; se trata del mantenerse unido de la finitud de lo dicho con la infinitud de lo no-dicho. Gadamer anota: “[d]ecir lo que se piensa, entenderse, mantiene una unidad de sentido con la infinitud de lo no dicho, y es así como se entiende” (1960 444). Ahora bien, lo decisivo aquí es que este encuentro con el horizonte último del lenguaje no cancela la finitud, sino que la supone. En el diálogo damos con una totalidad infinita de significación latente que nunca se restituye en una plenitud de sentido, y que por ello implica la finitud: el acontecer de nuestra dimensión de sentido que se fisura y oculta permanentemente. El diálogo es infinito, porque el movimiento especulativo del lenguaje nunca cancela lo finito, sino que lo afirma: las posiciones que alcanzamos nos ponen en una relación de sentido con una infinitud irrebasable de cosas no dichas. El lenguaje tiene un carácter aconteciente gracias a la finitud: genera sentido de manera permanente y su movimiento nunca se agota. Claramente, aquí no hay como ideal a alcanzar un *logos* infinito. Cuando se entiende el lenguaje como acontecer de sentido, toda idea de infinitud alcanzable resulta ajena.

Hasta aquí nos hemos esforzado por hallar algunas coordenadas que permitan aprehender el acontecer del sentido y del mundo, sin que con ello se apunte a un fundamento absoluto, sino que se afirme el carácter de devenir de la realidad. Al señalar el contraste de la ontología del acontecer con la tradición metafísica occidental, así como la correlación entre el acontecer y elementos como la pregunta y la finitud, como hemos visto, no se desactiva el movimiento del sentido dentro del cual se desenvuelve la vida, ni se articula este con principios absolutos, sino que se hace visible su devenir, que tiene lugar en torno a ciertas determinaciones que le permiten discurrir. Pues bien, en la última sección de este artículo me gustaría esbozar algunas vías por donde se puede seguir profundizando en esa ontología del acontecer que toma como hilo conductor la filosofía hermenéutica de Gadamer. Quiero sugerir algunos caminos por los que se puede seguir explorando esta ontología del acontecer, no como indicaciones acerca del modo como debería ser nuestra relación con el ser, sino más bien a manera del recuerdo de cómo es esta relación en esencia.



## La ontología del acontecer

Gadamer parece sugerir que no podemos pensar el acontecer en aislamiento, sino que, cuando lo pensamos, él mismo remite a otras categorías. Señala que el acontecer mantiene un vínculo esencial no solo con la pregunta y la finitud –como hemos visto–, sino también con otras determinaciones, a saber, el diálogo, la unidad forma-contenido y la universalidad del sentido. “Lo decisivo aquí –dice Gadamer– es que algo acontece [*Entscheidend ist, dass hier etwas geschieht*]” (1960 437). También indica que el acontecer tiene lugar dentro de los límites del sentido. Quiero terminar planteando, de modo puramente preliminar y sugestivo, la relación entre el acontecer y estos asuntos para una búsqueda futura.

### *Acontecer y diálogo*

Lo determinante de la noción de diálogo de Gadamer no es que dos personas hablen entre sí e intercambien pareceres, información o argumentos, sino que el diálogo es la experiencia de un proceso constante de apertura de sentido. La etimología de la palabra indica que quienes participan en el diálogo están en medio del *logos*: *dia-logos* –esto es, dos o varios en medio del *logos*, del ser mismo de la realidad–. En la medida en que el diálogo es una latencia pulsante, donde el sentido se multiplica sin cesar, en la medida en que el auténtico diálogo es la experiencia permanente de la instauración y quiebre del sentido, en él reconocemos el *logos*. De ahí que la conversación tenga su fundamento en la pregunta y no en la proposición. Si, como hemos visto, la realidad es acontecer de sentido –es decir, no un conjunto de hechos fijos, sino productividad permanente del sentido–, entonces su dinámica se ve mejor desde el diálogo, cuyo elemento es la pregunta, más que en el juego de argumentos, de posiciones o proposiciones establecidas. En cuanto endurece la realidad, la proposición no refleja el *logos*: la constante apertura del sentido en la que nada queda fijo. Incluso cabe pensar que la proposición brota del diálogo, constituye el momento en el que este se cristaliza o se interrumpe, y aparecen unidades de sentido fijas. Más aún, nuestras visiones de mundo son cristalizaciones dentro de un acontecer más fundamental.

Lo que caracteriza a la conversación –dice Gadamer–, en contra de la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación, es que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y recibir, [...] aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la obligación de la hermenéutica. (1960 350)

Pues bien, decimos que una investigación sobre la ontología del acontecer debe explorar esta relación entre diálogo, pregunta y acontecer,

en una confrontación permanente con la proposición y, de ser posible, con la filosofía del lenguaje.

### *Acontecer y unidad forma-contenido*

Gadamer asegura que los aspectos formales y los de contenido, que él entiende como facetas del lenguaje y de la tradición, forman una unidad indisoluble (cf. 1960 417 y ss.). Forma y contenido, es decir, lenguaje y tradición, no se pueden separar. ¿Por qué en su posición forma y contenido constituyen una unidad? ¿Cómo entender que para él no haya diferencia entre forma y contenido? Esta unidad es evidente si se la considera desde el acontecer. Para Gadamer, la forma del lenguaje es diálogo y, como vimos, lo determinante en él es que acontece sentido. Esta forma es inseparable del contenido, porque por su forma el lenguaje produce significaciones. El diálogo solo puede ser pensado ligado a un contenido, es inseparable de este, pues el sentido, el contenido del diálogo, constituye el ser del diálogo que es acontecer. Si se entiende que la forma del lenguaje es diálogo, entonces esta es inseparable de su estar generando sentido, es decir, si no hay producción de contenido, tampoco hay forma, esto es, diálogo, acontecer.

Al decir que la forma del lenguaje es el diálogo en el que acontece el sentido, se expresa el contenido o, mejor, vamos más allá de la oposición forma-contenido, pues esta presunta forma debe concretarse y tomar cuerpo en un horizonte específico de contenidos. La distinción forma-contenido es propia de las filosofías que no ven el lenguaje como acontecer de sentido, sino como una estructura hueca, cuyos contenidos se le añaden externamente. El lenguaje no es una estructura puramente formal, sino que produce sentido, esto es, contenidos. Desde esta posición, el dualismo forma-contenido se cancela. El contenido está imbricado con la forma del acontecer. No hay acontecer sin producción de sentido. En su forma que acontece, el lenguaje es inseparable de la experiencia de la producción de contenidos nuevos. Pues bien, sugerimos que también esta constelación, que se configura entre la unidad forma-contenido y el acontecer, debe ser examinada con detalle por una investigación que se proponga determinar el ser como acontecer.

### *Acontecer y universalidad del lenguaje*

Cabe preguntar si, cuando Gadamer habla de un “único horizonte” que abarcaría toda visión de mundo particular (cf. 1960 288), cuando describe una universalidad del lenguaje que se mantendría a la altura de la razón (cf. 1960 381), cuando determina la estructura especulativa del lenguaje (cf. 1960 439 y ss.), cuando ataca “el aspecto universal de la hermenéutica” (1960 449 y ss.), etc., cabe preguntar, digo, si se indica en estos momentos una suerte de dimensión última del sentido en la que estarían reunidas todas las

configuraciones de mundo como en una gran bóveda. Pero no es así exactamente. Lo que Gadamer afirma es que todo aquello con lo que se entra en contacto puede ser traducido a un terreno familiar. Siempre podemos acercarnos a lo ajeno, pues nuestras visiones de mundo están atravesadas por un acontecer que permite que superemos las barreras y nos desplace-mos hasta lo más extraño. En últimas, esta *universalidad* del lenguaje no es más que una pura *posibilidad*: la que tiene el comprender de proyectar sentido sobre lo ajeno. La universalidad del lenguaje no es sino el proceso mismo de búsqueda y concreción de sentido que siempre estaría presente. Esta posibilidad brota de una posibilidad ontológica más radical: la que tiene el comprender de movilizarse por el infinito acontecer del sentido que permite desplazar nuestro horizonte, estirar sus límites para captar otras opciones de sentido. Ontológicamente, el lenguaje no está cerrado, sino abierto a entrar en diálogo con el otro, en virtud de este acontecer; no hay nada que se le escape. Por ello, la noción de Gadamer de universalidad no apunta a nada sustancial, ni define una unidad total que abarcaría cualquier experiencia; más bien, describe el hecho de que el acontecer del sentido nos permite desplazarnos hasta donde no podemos vislumbrar. El desarrollo detallado de este diálogo entre universalidad del lenguaje y acontecer debe constituir, pues, otro momento en el camino de una de-terminación de la noción de ser como acontecer.

### *Gadamer y Heidegger en diálogo*

La filosofía contemporánea (p. e. Deleuze, Abensour y Badiou) denomi-na acontecimiento a un momento de ruptura que no se deja integrar dentro de los horizontes de sentido habituales, y que constituye algo así como la configuración de un nuevo mundo. Se trata del advenimiento de un evento inédito, que implica una modificación radical de la realidad; en pocas palabras, la emergencia de una configuración de sentido enteramente desconocida hasta entonces. Heidegger mismo tiene una reflexión sobre esto. Lo que él llama *Ereignis* es un acontecer (*cf.* Heidegger 2014 303), pero también un acontecimiento que se ve venir al final de la me-tafísica, es decir, de la época que se inauguró en la Grecia clásica y que, pasando por el cristianismo medieval, llega a su punto de culminación con la ciencia, la técnica y el racionalismo modernos. El fin de esa época está en la base de la necesidad de replantear la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*. En la última parte de su obra, eso se convierte en la nece-sidad de una escucha cuidadosa a una nueva interpelación del ser que conduzca a un nuevo comienzo. Su famoso libro *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trata, por así decir, de tematizar ese nuevo comienzo, el *Ereignis*. Pues bien, resulta instructivo confrontar esta perspectiva con la de Gadamer, en cuyos planteamientos no se encuentra algo que coincida con estas rupturas y quiebres radicales.

Como vimos, si bien Gadamer entiende la historia como un movimiento constante, no permite pensar en algo así como un acontecimiento que haga quebrar por completo la tradición. En últimas, habría que investigar qué consecuencias tiene para la ontología del acontecer de Gadamer el hecho de que en ella no se pueda hallar una suerte de acontecimiento. Pero hay algo más central. Con las nociones de *Ereignis*, *Lichtung* e incluso ἀλήθεια, el último Heidegger parece advertir un acontecer más profundo que el que Gadamer pone de manifiesto al hilo del movimiento del sentido (cf. Heidegger 2012 105 y ss.). Se trataría de un acontecer que corre detrás de la emergencia del espacio de lo pensable o del sentido. El espacio de sentido que está en la base de nuestras prácticas reposaría y se sostendría a cada instante sobre una dimensión que ya no pertenece al sentido, es decir, acontecería desde un fondo indeterminado que Heidegger llama *Lichtung*, ἀλήθεια, etc. De modo que el asunto del *Ereignis* del Heidegger tardío radicalizaría la cuestión del acontecer que en Gadamer se queda dentro de los límites del sentido. El cuadro de la noción de ser como acontecer se completaría con la investigación sobre este movimiento abismal que sostiene el espacio lógico de sentido.

## Bibliografía

- Figal, G. „Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss.“ *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Hrsg. Günter Figal, Jean Grondin und Dennis Schmidt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. 335-345.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- Gadamer, H.-G. “Hermenéutica y diferencia ontológica.” *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Madrid: Herder, 2003. 355-368.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989a.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Werke v. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989b.
- Heidegger, M. „Hegels Begriff der Erfahrung.“ *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950. 105-192.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger, M. Introducción. “¿Qué es metafísica?” *Hitos*. Madrid: Alianza, 2014. 299-312.
- Heidegger, M. “El final de la filosofía y la tarea del pensar.” *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2012. 95-113.
- Schürmann, R. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. París: Diaphanes, 2013.