



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XIX | Nro. 42 | enero-junio 2026 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 11.11.25 | aceptado: 12.04.26

pp. 33-71

Ontología e indistinción. Heidegger, Severino y el pensamiento posestructural *contra metaphysicam*

*Ontology and indistinction.
Heidegger, Severino and post-structuralism
contra metaphysicam*

Pietro Caiano



<https://orcid.org/0009-0009-9043-8834>

Universidad Nacional de Córdoba
Córdoba, Argentina
pietro.caiano@mi.unc.edu.ar

Resumen: La presente investigación tiene el principal objetivo de acercar filósofos (mundos teóricos) diferentes: Martin Heidegger, Emanuele Severino, Gilles Deleuze y Giorgio Agamben. Los autores mencionados en este estudio comparten la idea de que, más allá de toda forma de pensamiento abstracto, aislante y representativo, existe un espacio originario de relación,

de indistinción, un espacio que es la matriz de toda significación. Las formas del pensamiento metafísico nos alejan de esta dimensión teórica, pero gracias a la ontología originaria - que será definida a través de la lectura de Heidegger y Severino - podríamos nuevamente alcanzar la esencia profunda de todo esfuerzo de pensamiento, acercando estos dos autores al pensamiento posestructural y mostrando una profunda conexión entre ellos, a través de las críticas que los cuatro autores analizados en este trabajo dirigen a la metafísica.

Palabras clave: Heidegger, Metafísica, Ontología, Posestructuralismo, Severino

Abstract: The main objective of this research is to bring together some philosophers (theoretical worlds): Martin Heidegger, Emanuele Severino, Gilles Deleuze, and Giorgio Agamben. The authors examined in this study share the idea that, beyond any form of abstract, isolating, and representational thought, there exists an original space of relation and indistinction—a space that serves as the matrix of all meaning. The forms of metaphysical thought distance us from this theoretical dimension, but through an original ontology—defined by reading Heidegger and Severino—we may once again reach the profound essence of all intellectual effort. This approach brings these two authors closer to poststructuralist thought and reveals a deep connection among them, through the critiques that all four philosophers direct toward metaphysics.

Keywords: Heidegger, Metaphysics, Ontology, Post-structuralism, Severino

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento al Dr. Diego Ezequiel Litvinoff, en cuyo seminario sobre la *Imagen postestructural* surgió la idea que da origen a este artículo. Asimismo, el Dr. Litvinoff me ha animado a proceder a la publicación de este trabajo. Por estas, y por muchas otras razones, le expreso mi más sincero agradecimiento.

I. Premisa

Este trabajo constituye un intento riesgoso. La raíz del peligro reside en el tipo de operación teórica que se va a intentar llevar a cabo: acercar dos tradiciones filosóficas¹ lejanas, intentando pensar un punto de contacto, un territorio de pensamiento compartido, cuyo objetivo polémico es el mismo. De hecho, la raíz de la similitud entre las dos posiciones reside en el hecho que ambos emplean su potencia teórica para mostrar la deficiencia de la metafísica tradicional y de sus dispositivos, y que las estrategias teóricas empleadas para lograr este intento son – en alguna forma – análogas. El riesgo es alejarse, en el intento de acercarlos recíprocamente, de los núcleos conceptuales de las dos

¹ En realidad, es problemático considerar el pensamiento de Severino como perteneciente a una tradición teórica, ya que su característica más propia es la de romper con todo tipo de pensamiento tradicional. Sin embargo, el joven Severino escribe textos que pueden ser reconducidos, en su contenido, al pensamiento de la *metafísica neoclassica* (iniciada por su maestro, Gustavo Bontadini). Justamente de este contexto de pensamiento Severino se aleja con máxima radicalidad a partir de los años '60. La raíz de su alejamiento – esta es una opinión, pero su argumentación no viene al caso – ya estaba implícitamente presente en los primeros textos del Bresciano. Los elementos teóricos aludidos – centrales para el desarrollo de la tesis aquí planteada – no habían sido aun llevados a su máxima y radical coherencia.

posiciones teóricas (pensamiento posestructural, por un lado; ontología originaria, por el otro). Dejando por un costado, de momento, las dificultades que se presentan al subsumir actos de pensamiento distintos bajo una categoría (sea ella la de *pensamiento posestructural* o de *ontología originaria*²), se advierte que la tesis aquí defendida intentará quedar a salvo de estos riesgos, buscando formas argumentativas capaces de rescatar la especificidad de todas las filosofías consideradas.

El trabajo es, metafóricamente, una invitación a compartir la misma mesa. Los invitados a este banquete ficticio son Heidegger, Severino, Deleuze, Agamben y Derrida, entre otros. El objetivo de la cena es encontrar, dentro de las diferencias, un terreno común. La presencia de algo en común eleva la potencia de los distintos pensamientos que los invitados pondrán en la mesa, desvelando (término que, de por sí, es sumamente elocuente) sus profundos intentos.

El terreno del encuentro, por así decirlo, es la noción de indistinción, o síntesis originaria (siendo el objetivo justamente mostrar que se trata, en ambos casos, de algo análogo). Mejor dicho, queriendo preservar una diferencia específica entre la indistinción y la síntesis, es posible decir que el objetivo preciso del trabajo es in-distinguir entre indistinción y síntesis, y así mostrar su profunda relación. A su vez, la noción de *indistinción* es el resultado del intento de encontrar la raíz común de

² Esta última es una propuesta teórica que busca encontrar, a su vez, un terreno común entre Heidegger y Severino, autores considerados como antagónicos (por ejemplo, Massimo Cacciari ha definido el siglo XX como la lucha filosófica entre Heidegger y Severino).

diferentes estrategias de pensamiento, llevadas a cabo por los autores (problemáticamente) categorizados bajo la definición de *posestructurales* (los mencionados Deleuze, Derrida y Agamben).

La *premisa* es la voluntad de no realizar un acto de pensamiento violento, que disuelva los contenidos de su argumentación en el desarrollo de ésta. Dicha premisa se podría resumir como la *promesa* de no pensar estructuralmente lo posestructural, sino indistinguir, subrayar, indicar y elevar una potencia. Expresado en su forma más radical, el intento es el de justificar la posibilidad de hablar de *tendencia posestructural* refiriéndose a la ontología originaria y, a la vez, de encontrar la mismísima potencia teórica del pensamiento que apunta a lo originario en las declinaciones del así llamado *posestructuralismo*.

Con la profunda esperanza que el lector sepa perdonar esta larga serie de riesgos teóricos asumidos y confiar, por el momento, en el juicio del autor, será preciso empezar a definir concretamente los términos del planteamiento.

II. Ontología originaria, síntesis originaria

1. Heidegger: *Differenz, Ereignis, Geviert y Satz in das Sein*

El punto de partida de este recorrido teórico es la definición de la noción de ontología originaria. La intención es que la definición de esta noción sea el resultado de una indagación de algunos aspectos esenciales del pensamiento de Heidegger y de Severino.

Heidegger, en ... *dichterisch wohnet der Mensch...* escribe:

Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio, lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme. (Heidegger, 1994, p. 168)

En este caso, citar el texto alemán no es de secundaria importancia:

Das selbe deckt sich nie mit dem gleichen, auch nicht mit dem leeren Einerlei des bloß Identischen. Das gleiche verlegt sich stets auf das Unterschiedslose, damit alles darin übereinkomme. Das selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied. Das Selbe lässt sich nur sagen, wen der Unterschied gedacht wird. Im Austrag des Unterschiedenen kommt das versammelnde Wesen des selben zum Leuchten. Das selbe verbannt jeden Eifer, das Verschiedene immer nur in das gleiche auszugleichen. Das selbe versammelt das Unterschiedene in eine ursprüngliche Einigkeit. Das gleiche hingegen zerstreut in die fade Einheit des nur einförmig Einen. (Heidegger, 1967, p. 67)

Lo que Heidegger plantea es la diferencia entre *lo mismo* (*das selbe*) y *lo igual* (*das gleiche*), teniendo como punto de referencia la noción de *diferencia* (*Unterschied*), entre Ser y hombre, pero también entre ser y ente. Al hablar de lo *igual*, Heidegger piensa

en la identidad vacía, en el abstracto $A=A$, en donde el conjunto (en este caso, la identidad de dos términos idénticos) borra la especificidad de los dos términos. La vacía identidad abstracta recuerda la dimensión de lo Absoluto de Schelling, que Hegel supo criticar con la célebre imagen de la noche, en la cual todas las vacas parecen ser negras (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede). Al contrario, cuando se afirma que dos elementos son *lo mismo*, según Heidegger, se intenta preservar la diferencia y no dejar que sus términos se disuelvan en la identidad absoluta *sin diferencias*. Lo que es aquí interesante subrayar es que Heidegger, al hablar de *lo mismo* (es decir, de la diferencia enriquecida por las particularidades de los términos que la componen), menciona la *ursprüngliche Einigkeit*, *unión* (o *unidad*) originaria. La originariedad de la unidad se debe a que los dos términos se definen a partir de su relación. La relación es el lugar originario en donde reside la especificidad de los elementos que la componen.

En este sentido, en otros textos, Heidegger desarrolla esta fundamental noción. En los ensayos *Der Satz der Identität* (véase Heidegger 2006, pp. 33-50) y *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (pp. 53-79), publicados en *Identität und Differenz* el pensador alemán alcanza una claridad notable. En el primer ensayo, Heidegger distingue entre la actitud metafísica y la superación de la metafísica (que podríamos llegar a definir *ultrametafísica*, aunque Heidegger no recurra a esta definición, ni a otras, ya que considera que esta nueva vía de pensamiento que él intenta mostrar todavía ha de ser experimentada y vivida, antes de poder ser definida). El carácter fundamental de la metafísica es que los elementos que componen sus sistemas se regulan en base

a la *copertenencia* (*Zusammengehörigkeit*) – donde el acento cae en el *co-* (*Zusammen-*): el conjunto determina el pertenecer al conjunto, y no lo contrario. Los elementos están organizados en un sistema y, a raíz de eso, pueden definirse como elementos pertenecientes al sistema. En latín, la *copertenencia* de la cual Heidegger habla es explicada por los términos *nexus* y *connexio*. Algo muy diferente ocurre en la *ultrametafísica*: en ella, el hecho de pertenecer a un conjunto determina y define el conjunto como tal. Se habla entonces de *copertenencia* (*Zusammengehörigkeit*). Entender esto significa dejar de representar el hecho de pertenecer al conjunto en base a su unidad, sino hacer experiencia del conjunto a raíz del pertenecer a ello.

Para intentar entregar un sentido más concreto a estas definiciones, es preciso aportar el ejemplo de la relación entre Ser y *Dasein* – relación de la cual Heidegger da cuenta en estos textos. Este vínculo esencial se explica en términos de una *copertenencia*: Ser y *Dasein* adquieren significado en virtud de su *copertenecerse* originario y recíproco. Hay que abandonar el esquema metafísico de la distinción de los términos, necesario para después poder representar el conjunto: metafísicamente, el conjunto es la dimensión de organización, sistematización, representación y aislamiento de sus términos (aislamientos de los términos entre sí y aislamiento de los términos de la relación que los constituye); el pertenecer de los términos al conjunto sería entonces secundario. Lo que Heidegger plantea es el *Satz in das Sein*: saltar en el Ser significa dejar de costado la definición del Ser como *Grund*, como fundamento, como dimensión representada y organizada, y alcanzar la dimensión del *Abgrund* (lo cual, literalmente, indica la total ausencia de fundación, de referencias, de estabilidad). En

realidad, salir de la representación abstracta permite mirar más allá del círculo de fundamento-fundado (en el cual lo fundado es lo que es porque es fundado por el fundamento, mientras que el fundamento es lo que es porque funda lo fundado y, en eso, depende de ello, dejando de ser independiente y de poderlo fundar). En este sentido, se trata de asomarse a una dimensión que se parece a un oscuro abismo (*abismo* es otro significado de la palabra *Abgrund*), sin poder contar sobre un mundo de representaciones claras y dominables: la dimensión esencial es el pertenecerse recíproco de los términos de las diferencias, y no los sistemas organizados de las diferencias. Sin embargo, se trata de un abismo oscuro únicamente bajo la mirada metafísica, ya que la dimensión sugerida por la *ultrametafísica* heideggeriana es el espacio originario en el cual Ser y hombre (y también Ser y ente) ya se han ya desde siempre encontrado, originariamente, en una relación que va más allá de toda distinción abstracta. El *Ereignis* (*acontecimiento apropiador*) es el evento representado por este *copertenecerse*. Es el espacio en donde la identidad y la diferencia no se distinguen (podríamos llegar a definirlo como *zona de indistinción*, anticipando el desarrollo futuro de esta investigación): la identidad de los términos de la diferencia se define (aunque este no sea el término más adecuado) a partir de la diferencia que los une, que es el mismo *copertenecerse*. No se trata de la unión sistemática de dos términos preconfigurados, ya que los términos existen a partir de su relación.

Otro ejemplo de este concepto es aportado por Heidegger en el ensayo *Bauen, wohnen, denken*: se trata de la noción de *Geviert*. En el *Geviert* (*Cuaternidad*) se reúnen los mortales, los dioses, la tierra y el cielo. Y en esta Cuaternidad, entendida como el espacio del

copertenecerse y de la unificación en la diferencia de estas cuatro dimensiones, habita el Ser. Otra vez, el Ser es definido por y en una relación, una zona de indistinción concreta, cuyos términos son lo que son gracias a su encuentro, a su *copertenencia*, un espacio en donde no hay distinciones abstractas de carácter metafísico, ni hay lugar para el *Satz der Identität* tradicional: el salto de la metafísica a la *ultrametafísica* podría entonces definirse como el abandono del *Satz der Identität*, el principio de la identidad tradicional, a través del *Satz in das Sein* (Heidegger juega con el doble significado del término *Satz*: principio, por un lado; salto, por el otro), siempre y cuando el Ser deje de pensarse como una de las múltiples representaciones del pensamiento aislante de la metafísica occidental.

El segundo ensayo de la obra *Identität und Differenz, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, podría ser considerado como la aplicación de la crítica al método aislante y representativo, que procede abstrayendo los términos de las diferencias y de los conjuntos. El más notable representante de esta forma de pensamiento es Hegel, pese a su principal intento teórico (superar toda forma de pensamiento abstracto): las relaciones entre el Espíritu y sus formas, entre el Todo y la Parte, son relaciones abstractas, que siguen el esquema fundamento-fundado. ¿En qué piensa Heidegger al hablar de *constitución onto-teo-lógica de la metafísica*? En diálogo con Hegel (cf. *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, I, 1, I; Hegel 2020), podemos entender que la ciencia habría de empezar, por derecho, por Dios, siendo este último el principio, en su sentido más tradicional (se trata de entender qué significado tiene, en el pensamiento de Hegel, el principio divino). Si así están las cosas, la ciencia ha de

ser, ante todo, teología. Pero la ciencia – que, desde Fichte en adelante, es precipuamente metafísica – ha de ser teología porque «es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como tal saber» (Heidegger, 1988, p. 121). La metafísica tiene como objeto el ente como tal y en general. Este intento de alcanzar el fondo profundo de la totalidad del ente, la totalidad que funda la unidad de lo ente como tal, es la ontología – ya desde los griegos. Por lo tanto, la ciencia que piensa en el principio (Dios) ha de considerar también el fundamento general de la totalidad del ente como tal: la metafísica es teología, y a la vez ontología. Heidegger habla entonces de la metafísica como onto-teo-logía, cuyo representante central es Hegel. El pensador de Stuttgart, en efecto, considera que la *Sache des Denkens* (la cosa del pensar) es el ser, que se refiere al ser-pensado por parte del ente en el pensamiento absoluto. El ser hegeliano, en la interpretación heideggeriana, está por lo tanto determinado por los esquemas fundamentales de la metafísica, que busca la absolutez del pensamiento (alcanzando su principio teológico) en el fundamento general de la pensabilidad del ente (principio ontológico). En todo caso, lo que es importante mostrar es que Hegel no está en condiciones de observar ese espacio originario donde acontece (según el significado profundo del término *Ereignis*) la diferencia entre ser y ente. Para poder volver a este espacio, el movimiento necesario sería el *Schritt zurück*, es decir, el *paso atrás*. Dando este paso, se alcanzaría una bifurcación, a partir de la cual se podrían idealmente observar los dos caminos anteriormente indicados: el de la metafísica y el de la *ultrametafísica*. El primer camino es el de la onto-teo-logía; el segundo es el del pensamiento de la originariedad de la relación,

del *Ereignis*, del *Geviert*. En otras palabras: por un lado, la metafísica; por el otro, la *ontología originaria* (definición que retomaremos al hablar de Severino).

2. Severino: la estructura y la síntesis originaria

Despidiéndonos de Heidegger, por el momento, pasamos a considerar la filosofía de Severino. En su principal obra, *La struttura originaria* (Severino, 1981), el Bresciano intenta exponer la noción de *struttura originaria*. No se trata de una demostración de la estructura – que, anticipamos, no puede de ninguna forma ser pensada como las demás estructuras que han sido propuestas a lo largo del pensamiento occidental. La estructura, siendo originaria, no puede ser demostrada, ya que demostrarla significaría llegar a ella como resultado de un procedimiento lógico. Se trata, escribe Severino, de la «*struttura anapodittica* del sapere – *l'ἀρχή τῆς γνώσεως* – e cioè lo strutturarsi della principialità, o dell'immediatezza» (p. 107)³. Lo primero que se puede entender es el fuerte vínculo entre la estructura originaria y la inmediatez, tan fuerte que llega a constituirse, en cierto sentido, como una forma de identidad: la estructura originaria es la inmediatez (el sentido auténtico de la inmediatez) y la inmediatez se estructura originariamente (es, por lo tanto, estructura originaria). Es de suma importancia lo que Severino agrega a esta definición: «*Ciò importa che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o*

³ «la estructura *anapodittica* del saber – la *ἀρχή τῆς γνώσεως* – es decir el estructurarse de la principialidad o de la inmediatez». Todas las citas de Severino que carecen de traducción al castellano serán traducidas por el Autor del artículo.

l'unità di un molteplice» (p. 107)⁴. La 'Inmediatez' y la 'complejidad' no son términos antinómicos, en el pensamiento de Severino. Entre lo inmediato y lo complejo sólo hay una incompatibilidad teórica si los dos términos son entendidos abstractamente. El pensamiento metafísico piensa en lo simple como a algo inmediato, mientras que la complejidad de los elementos, organizados sistemáticamente, es el resultado de una mediación lógica. Para Severino, esta forma de pensar lo complejo es abstracta. Pensar concretamente la inmediatez implica, al contrario, reconocer en ella la estructuración originaria de la multiplicidad, es decir que la identidad de la inmediatez es la estructura originaria. Al hablar de 'estructura', Severino se refiere a un complejo de elementos, de significados, que están dispuestos en una cierta forma en virtud de nexos, los cuales unen las partes que forman el todo. El principio, el fundamento, es esta misma estructura, relación, espacio de síntesis. El adjetivo que determina dicha estructura, 'originaria', nos dice algo más: los nexos que unen las partes y que forman la totalidad existen *ab origine*, es decir que es imposible determinar un momento en el cual esos mismos nexos no existan. 'Originario' es aquí sinónimo de 'necesario'. Pero la estructura es la 'estructuración de la inmediatez', según la definición. Esto significa que lo originario, lo necesario, es también lo inmediato, es decir lo que no necesita a nada más para poderse definir como tal y plantearse desde el punto de vista ontológico. Lo inmediato es lo originario en el sentido de que no es fundado por otra cosa – ya que, en este caso, sería mediado y ya no sería lo que existe *ab origine* –. Escribe

⁴ «Esto implica que la esencia del fundamento no sea algo simple, sino una complejidad, o la unidad de un múltiplice» (TdA).

Severino: «l'“immediato” è ciò che non mediante altro, ma per sé e in sé appare come Necessità. L'“originarietà” della struttura originaria è appunto l'“immediatezza” di questa struttura» (p. 16)⁵. Como ya se ha dicho, lo originario (lo necesario, lo inmediato) es una estructura de nexos entre elementos. Es importante entender que, con Severino, lo inmediato ya deja de ser lo abstracto – nótese desde ya la distancia teórica con Hegel, quien define ‘abstracta’ la identidad limitada del primer momento dialéctico, el del entendimiento –. Lo concreto, es decir la totalidad de los nexos que componen la complejidad de la realidad, es inmediato, originario, necesario.

Ahora bien, lo que es preciso volver a la razón por la cual la estructura de la cual Severino nos habla no tiene nada que ver con el sistema de nexos abstractamente representativos, organizados por el pensamiento metafísico tradicional. La estructura no es una estructuración: no es el resultado de un acto de pensamiento que, a partir de la abstracción de algunos términos, decida estructurarlos, representarlos como integrantes de un conjunto. La estructura es originaria, lo cual significa que dicha estructura es una síntesis, o un nexo de síntesis. Lo esencial, volviendo a Heidegger, es el hecho de pertenecer a la síntesis, no la estructuración pensada como conjunto *a posteriori*. Para aclarar este punto fundamental, tomemos el ejemplo del ser:

il termine “essere” indica una sintesi [...] tra il significato “essere” (essere formale) e i significati costituiti dalle determinazioni che,

⁵ Ivi, p. 16: «lo inmediato es lo que *no mediante* otra cosa, sino por sí y en sí se muestra como la Necesidad. La “originariedad” de la estructura originaria es, en efecto, la “immediatez” de dicha estructura» (TdA).

appunto, sono. O col termine “essere” si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l’essere formale e le determinazioni di questa formalità.⁶ (p. 144)

Al hablar de *ser formal*, Severino se refiere a la noción de L-inmediatez, definición que él retoma de su maestro Bontadini, quien hablaba de *Unidad de la Experiencia* para indicar la dimensión de la totalidad de los entes inmediatamente presentes, los que integran la mirada unitaria de la experiencia⁷. La *inmediatez lógica* se diferencia de la *inmediatez fenomenológica* (F-inmediatez), pero no puede ser abstracta de ella. Un ejemplo: que el ser es, es algo evidente; que este ordenador, este lápiz o estos papeles sean lo que son, es un dato fenomenológico (F-inmediato), un hecho que no precisa de demostración alguna. Pero al decir que el ser es el ser (o que este ordenador es este ordenador, este lápiz es este lápiz y estos papeles son estos papeles), nos referimos a otro orden de la inmediatez. No es simplemente un hecho real y tangible: decir que una determinación particular del ser, como este lápiz, no pueda ser otra cosa que este mismo lápiz, es una afirmación inmediata porque es imposible que A sea B, es imposible que un positivo se identifique con su negativo. Es imposible que lo que se está afirmando valga como su contrario. El principio de no contradicción (implícitamente mencionado) es por lo tanto inmediato tanto desde el punto de vista *fenomenológico* – es imposible que este lápiz que estoy usando sea

⁶ «El término “ser” indica una síntesis [...] entre el significado “ser” (*ser formal*) y los significados constituidos por las *determinaciones* que, precisamente, *son*. O con el término “ser” se entiende una complejidad o concreto semántico cuyos momentos abstractos son el ser formal y las determinaciones de esa formalidad» (TdA).

⁷ Entre otros, para profundizar esta fundamental noción, véase Bontadini 1979.

otra cosa – cuanto desde el punto de vista *lógico* – es imposible que esta determinación específica que es, esta necesaria síntesis entre el ser y la diferencia-significado, no sea esa misma síntesis –. Lo que entonces Severino quiere mostrar es que cada hecho, cada ente, cada determinación de la realidad es ya, en sí, una síntesis originaria (o un aspecto de la estructura originaria, según la nueva significación que este término adquiere) entre dos aspectos de la inmediatez. No se puede dar inmediatez fenomenológica sin inmediatez lógica, ni inmediatez lógica sin inmediatez fenomenológica. Es más: estas dos modalidades de la inmediatez se definen ya desde siempre *a raíz* de su síntesis, del espacio en donde se indistinguen, dando lugar al ser de las cosas. La síntesis originaria es justamente esta imposibilidad de abstraer la inmediatez fenomenológica y la inmediatez lógica⁸. La

⁸ Hay que aclarar algo muy importante. En Severino existe una diferencia entre las formas de la distinción. Dicho de otra forma, para diferenciar los elementos que componen una síntesis (lo *concreto*), existen dos formas para referirse a sus componentes (los *abstractos*): concepto *concreto* de lo abstracto y concepto *abstracto* de lo abstracto. ¿Qué significan estas formulaciones, aparentemente complejas? Severino escribe que «la concretezza dell'astratto consiste [...] nel suo essere posto come tale, cioè come astratto» (Severino 1981, p. 117). Si lo abstracto es pensado como abstracto, significa que en ese mismo pensamiento está presente la consideración auténtica de lo concreto, su inmediatez. El concepto concreto de lo abstracto es el resultado de la mediación que se opera sobre esa inmediata estructuración originaria – la totalidad del ser inmediatamente presente, la estructura originaria –. Por lo tanto, hablar concretamente de lo abstracto significa saber que este último es una parte necesaria de una totalidad originaria de nexos necesarios. La parte se distingue del todo, pero no se separa de ello. La abstracción es una distinción de significados que, originariamente, están unidos por vínculos necesarios y originarios. Al contrario, existe una consideración abstracta de lo abstracto. En este caso, ya no se habla de una abstracción como distinción, sino de una separación radical. Lo abstracto, si es pensado abstractamente, no es pensado como tal, sino – al contrario – en la absoluta ausencia de la consideración del concreto: no es ab(s)-tractum (abstraído) de nada, ya que lo concreto queda inevitablemente fuera del pensamiento que concibe abstractamente lo abstracto. En definitiva (y en otras palabras), si se concibe la parte sin pensar en el todo, es imposible pensarla como parte del todo.

consecuencia primaria de todo esto es la que Giulio Goggi⁹ – alumno de Severino y profesor veneciano – define como la *implicación áurea*. Escribe Severino:

Affermare che di un qualsiasi contenuto semantico si predica L-immediatamente l'essere, significa affermare che ogni contenuto semantico [...] non è un non essere, e questo suo non esser non essere gli conviene L-immediatamente [...]. L'essere [...] è; in nessun modo si può pensare che non sia [...]; affermare che l'essere non sia è immediatamente autocontraddittorio.¹⁰ (Severino, 1981, p. 514)

Por lo tanto – y aquí se encuentra expresada la *implicación áurea* –: «tutto ciò può essere espresso dicendo che l'essere è eterno» (p. 520)¹¹, ya que «affermare che l'essere diviene significa affermare che l'essere non è: non è o nel momento iniziale o nel momento terminale del divenire» (p. 520)¹². La 'implicación áurea' de la identidad profunda del ente es su eternidad. Si el ente es, y si el

Por lo tanto – y esto es lo esencial – es posible distinguir concretamente entre los elementos que componen la síntesis originaria, siempre y cuando se tenga en cuenta que la síntesis es la única dimensión capaz de otorgar una significación concreta a los elementos distinguidos. La síntesis es lo *concreto*, sus elementos son los *abstractos* que, sin embargo, pueden ser concebidos concretamente – es decir, en relación con la síntesis originaria que los define como tales. El concepto abstracto de lo abstracto es, al contrario, una contradicción, una proposición que declara ser sin contenido.

⁹ Dos de sus textos fundamentales, útiles a comprender muchos aspectos de la θεωρία severiniana, son Goggi 2014 y Goggi 2015.

¹⁰ «Afirmar que de cualquier contenido semántico se predica L-inmediatamente el ser, significa afirmar que cada contenido semántico [...] no es un no ser, y este no ser un no ser le es L-inmediatamente compatible [...]. El ser [...] es; de ninguna manera se puede pensar que no es [...]; afirmar que el ser no es, es inmediatamente autocontradictorio»

¹¹ «todo esto puede ser expresado diciendo que el ser es eterno» (TdA).

¹² «afirmar que el ser deviene significa afirmar que el ser no es: no es, o en el momento inicial, o en el momento terminal del devenir» (TdA).

ente es lo que es, es necesario que sea eterno, ya que es imposible que el ser no sea. El devenir es imposible porque el ente es eterno y necesario. El devenir, cuya existencia está a la base del desarrollo histórico del pensamiento occidental, es una contradicción porque es la negación de la identidad de lo ente como tal. Específicamente, pensar que lo que es deviene significa aislar su aparecer de su ser: la esencia profunda del ente es la eternidad de la síntesis entre el ser y el aparecer del ente, pero también entre el aparecer del ente y el aparecer de ese aparecer¹³. Sin entrar en los detalles de esta cuestión muy compleja y fundamental, es preciso aclarar que el nihilismo, en su profunda identidad, es la consecuencia de la distinción abstracta entre ser y aparecer, que ya dejan de ser pensados a partir de su indisoluble síntesis originaria, y quedan como elementos abstractos y aislados: queda abierta la posibilidad de que lo que deja de aparecer, a la vez, deje de ser. A la luz de esto y de lo reconstruido hasta el momento, es posible afirmar que el pensamiento severiniano es una crítica radical a la tradición filosófica occidental, partiendo de sus orígenes: la filosofía griega. Según Severino, «la ontología parte de un ser sin virilidad, que ha “soltado las ligaduras” del ser» (Severino, 1991, p. 54).

Es imposible, en este contexto, desarrollar el tema del olvido del ser que, acorde a la filosofía de Severino, caracterizaría el pensamiento occidental. Es suficiente decir que la eternidad del

¹³ Véase Severino 1991, pp. 178-180. La edición original del texto fue publicada en 1982, y contiene los importantes ensayos – mencionados en el cuerpo del texto – con los que Severino empieza a tomar distancias del horizonte conceptual de la metafísica neoclásica y, a la vez, a sacar las consecuencias de *La struttura originaria* (Severino 1982).

ser (y sus implicaciones en términos de reconstrucción histórico-filosófica) es el arquitrabe de todo el pensamiento severiniano. La afirmación de la necesidad de la eternidad del ser aparece por primera vez en las páginas de *La struttura originaria*, cuya primera edición es de 1958, pero Severino saca las definitivas consecuencias de la implicación áurea con los ensayos *Volver a Parménides* (1964) y el relativo *Escrito posterior* (1965) – ambos republicados en el texto *Essenza del nichilismo* (1982) (traducido al español en 1991) –, y con la monografía *Destino della necessità* (1980). Todos los textos posteriores de Severino tienen como corazón teórico esa tesis fundamental. La eternidad del ser es el centro de una circunferencia, a partir del cual se originan innumerables rayos. Estos rayos son las investigaciones severinianas, que abordan temas muy variados, pero que siempre mantienen una radical coherencia con las raíces esenciales del texto de 1958. En efecto, en la introducción a la segunda edición del texto, escrita en 1981, Severino aclara que «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio» (Severino, 1981, p. 13)¹⁴.

La propuesta es entonces la siguiente: existe una diferencia entre la actitud del pensamiento metafísico y nihilista, por un lado, y la del pensamiento que expone la estructura originaria de la verdad, por el otro. La primera forma de pensamiento aísla los elementos de la síntesis que los define (aísla la parte y el todo, las determinaciones y su originaria estructuración sintética y

¹⁴ «*La struttura originaria* (1958) sigue siendo hoy el terreno donde todos mis escritos reciben el sentido que les corresponde» (TdA).

concreta), aísla la inmediatez fenomenológica de la inmediatez lógica (dejando abierta la posibilidad de que algo presente y fenomenológicamente evidente deje de ser – abstrayendo en forma radical las dos componentes originarias de la inmediatez, La F y la L-inmediatez). En definitiva, se trata de un pensamiento que se sirve del esquema de la representación y de la abstracción abstracta (cf. nota 9) para ordenar y sistematizar la realidad. Por el otro lado, la ontología severiniana apunta a la dimensión concreta de la originaria estructuración de la realidad. Dicha estructuración no es el resultado de un proyecto de organización y sistematización de la realidad (significado tradicional del término ‘estructura’), sino la forma en que las cosas se dan, el espacio originario de encuentro entre las cosas y nuestra conciencia, el lugar donde las cosas aparecen y son. Distinguimos, entonces, entre metafísica y ontología originaria.

Severino, interpretando el poema de Parménides, entrega un significado nuevo a las dos vías anteriormente mencionadas: el Sendero de la Noche y el Sendero del Día. El primero es el camino que el pensamiento occidental ha tomado: abstracción, consecuentemente nihilismo, metafísica, anti-metafísica histórica (las formas dominantes del pensamiento contemporáneo) y edad de la técnica. El segundo es el camino que se abriría al pensar la originariedad de la síntesis: identidad como concreto pertenecerse de los términos, indistinción de ser y ente, ausencia de distinciones y sistemas metafísicos, eternidad del ser como tal.

3. Heidegger, Severino: la ontología originaria

En este profundo núcleo teórico podemos encontrar el punto de encuentro entre Heidegger y Severino. Ambos han logrado definir de forma innovadora y original la ontología, en un esencial contraste con los esquemas y los dispositivos del pensamiento metafísico. Por un lado, entonces, la representación y la abstracción; por el otro, la originariedad de la síntesis y del espacio de encuentro entre los diferentes aspectos de la realidad. Por un lado, un pensamiento que organiza y sistematiza el ente a partir de principios jerárquicos; por el otro, una estructuración – en el sentido severiniano – horizontal, que no deja espacio para ningún proyecto de dominación o de jerarquización del ser, y que reconcilia profundamente la diferencia y la identidad, abrazando el Ser y el ente (que, en Heidegger, siguen siendo algo diferente – *Differenz* –, mientras que en Severino esta distinción deja de tener sentido, a raíz de la implicación áurea).

Heidegger y Severino también podrían compartir el ya mencionado gesto del *Schritt zurück*: es ese gesto heideggeriano el que conduce a la bifurcación severiniana entre Sendero de la Noche y Sendero del Día. En ese espacio originario de encuentro, de posibilidades abiertas, de indecisión entre los dos caminos del pensamiento, ahí Heidegger y Severino podrían debatir proficuamente, sin relevantes diferencias teóricas, sobre las cuestiones fundamentales y profundas de la filosofía. De ahí en adelante, irán surgiendo las razones de la distancia que ha alejado, a lo largo del último siglo, el pensador de Meßkirch y el de Brescia (al punto que Cacciari, como ya se ha dicho, llegó a definir el siglo XX como la lucha teórica entre Heidegger y Severino).

La ontología originaria es una forma de pensamiento que desafía en profundidad al filosofar metafísico, cuestionando sus esquemas esenciales, su fundación (y la noción misma de fundación) y sus implicaciones.

A la luz de todo esto, es el momento de introducir a los demás participantes de este *banquete* (siguiendo la metáfora de la premisa).

III. Deleuze

Es ahora preciso considerar algunos elementos evocados por la filosofía de Deleuze.

En el capítulo VI de *La imagen-tiempo*, Deleuze aborda el tema de la potencia de lo falso. El elemento fundamental es la puesta en cuestión de los dispositivos que estructuran el arte cinematográfico: la distinción entre lo actual y lo virtual, entre lo real y lo irreal, entre la verdad y la falsedad. Esta puesta en cuestión es posible a la luz de la distinción entre el régimen orgánico (o cinético) de la imagen, y el régimen cristalino (o crónico): en el primer caso, «la descripción supone la independencia de su objeto. No se trata de saber si el objeto es realmente independiente [...]. Lo que importa es que [...] el medio descrito esté planteado como independiente de la descripción que la cámara hace de él» (Deleuze, 1987, p. 171). No es difícil ver que esta modalidad de realización de la imagen en el cine se funda sobre un esquema metafísico y gnoseológico: el dualismo de sujeto y objeto.

La otra forma de la descripción, que se rige sobre el régimen cristalino, «vale para su objeto, [...] lo reemplaza, lo crea y lo borra a la vez [...] y [...] no cesa de dar paso a otras descripciones que contradicen, desplazan o modifican a las precedentes» (p. 171). Esta forma de descripción no tiene la pretensión de mostrar la realidad, la exactitud de las relaciones espaciotemporales, distinguiéndolas de lo imaginario y de lo ficticio. La imagen cristal es la realización de la indistinción entre lo real y lo virtual, es el ingreso de lo imaginario en el territorio de lo real, es la oscilación entre actualidad y virtualidad y, consecuentemente, la caída de las oposiciones clásicas que derivan de la distinción entre el sujeto y el objeto.

Los dos regímenes de la imagen dan también lugar a dos distintas formas de narración: por un lado, la narración orgánica, que es verídica, que aspira a la verdad dentro de la ficción en cuanto «implica determinado uso de la palabra como factor de desarrollo» (p. 173); por el otro, la narración cristalina, que implica el derrumbe de todos los esquemas sensomotores tradicionales y que quiebra el espacio euclidiano, referencia de toda forma narrativa que busque encontrar referencias fijas para localizar, organizar y controlar los movimientos que la componen. Otro elemento fundamental es el tiempo: la imagen cristal da lugar a una relación totalmente diferente con el tiempo, ya que en estas nuevas modalidades narrativas se hace imposible asociar un hecho a un tiempo determinado. La imagen ya no es la representación de un objeto, a ella externo, que ocupa una porción de espacio-tiempo. La imagen se confunde con su objeto, lo reemplaza, y así termina disolviendo la dimensión del tiempo como referencia para identificar y aislar el contenido de la

imagen. De hecho, se hace visible la incompatibilidad entre tiempo y verdad, la misma incompatibilidad que había llevado Platón a distinguir entre el ámbito eterno del *eidon* (el espacio de la verdad inmutable) y el ámbito caduco y transeúnte de las cosas del mundo (el espacio de la *doxa*). El tiempo fluido e indeterminado, entendido como el horizonte de las nuevas formas de producción de las imágenes, es el espacio de la disolución de la verdad como referencia tradicional, como principio que, aun en la ficción, regía lo representativo como tal: si no hay un tiempo fijo y definido, ya no hay verdad en el sentido tradicional. En general, estas diferencias y transformaciones implican un radical cambio de paradigma, cuya relevancia va mucho más allá del acotado ámbito del arte cinematográfico. Dicho de otra forma, esta forma de realizar las imágenes cinematográficas lleva a la caída del realismo metafísico como dimensión dentro de la cual el cine, en particular, y la cultura, en general, se ha desarrollado en los últimos siglos.

La noción de imagen coincide con la realización de la crisis de la teoría de la imagen tradicional, regida por los dispositivos metafísicos. Pero, al observar con atención, ¿cuál es la identidad profunda de dichos dispositivos? ¿Qué tienen en común, bajo el nivel de su constitución estructural? Se trata de estructuras duales, de oposiciones, de diferencias, cuyos términos no logran llegar más allá del aspecto dialéctico y negativo-racional, para citar a Hegel. Se trata de conjuntos duales de términos recíprocamente abstractos, que organizan la realidad a la luz de su oposición. Los elementos que forman un dispositivo son representables, es posible abstraerlos de su conjunto opositivo. Son, esencialmente, representación abstracta, en base a la cual la

realidad encuentra su estructuración: por un lado, lo objetivo, lo verdadero, lo real, lo actual; por el otro lo subjetivo, lo falso, lo imaginario o ficticio. Objeto-sujeto, verdad-falsedad, real-imaginario: estos son los dispositivos abstractos y representativos que la metafísica ha generado. Se trata de diferencias estériles, si tomamos la noción de diferencia propuesta por Heidegger en el marco de la distinción entre *das selbe* y *das gleiche*. Pero no es necesario alejarse de Deleuze para llegar a conclusiones similares. En *Diferencia y repetición*, el Francés escribe:

Mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, ni puede serlo [...]. La diferencia en sí misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo diferente, que la haría pensable. Pensable, parece que sólo llega a serlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción. Si hay, como muy bien lo ha mostrado Foucault, un mundo clásico de la representación, este se define por esas cuatro dimensiones que lo estaquean y lo coordinan [...]. Cualquier otra diferencia, toda diferencia que no se enraíce así, será desmesurada, no coordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña; no sólo para ser pensada, sino para ser. Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser. De esto se deduce que la diferencia en sí es algo maldito, y debe expiar, o bien ser rescatada bajo las especies de la razón que la hacen vivible y pensable, y la convierten en el objeto de una representación orgánica. (Deleuze, 2002, p. 389)

Esta extensa y compleja cita nos deja en condiciones de entender qué piensa Deleuze al hablar de la diferencia, cuando ésta esté *en cautiverio*, es decir, capturada por los esquemas representativos.

Pero también es posible entrever implícitamente, casi como en el caso de la teología apofática, lo que la diferencia podría ser, significar e implicar *allende* esos esquemas cautivantes. La diferencia, pensada como *diferencia*, como espacio originario de encuentro y de comprensión, es algo que el pensamiento alcanza una vez abandonados los esquemas representativos. Pero si dichos esquemas representativos implican la posibilidad de abstraer los términos de la relación, de oponerlos (véase la segunda condición del cuádruple grillete de la representación, mencionado en el texto), una diferencia que no esté sometida al pensamiento abstracto es una diferencia en la cual es imposible oponer y abstraer sus términos. *Por lo tanto*, se trata de una zona de indistinción, de una diferencia originaria, de una síntesis de significado que otorga *ab origine* sentido a los términos que en ella se disuelven, pero que, a la vez, a partir de ella, se identifican por lo que son. Por ejemplo, indistinguir entre sujeto y objeto, entre verdad y falsedad, entre real y ficticio es lo que permite entrar en el alma del cine de Orson Welles. La misma noción de *mundo verdadero* «supone al hombre verídico. En sí mismo es un mundo “inaccesible e inútil” [...], lo único es que ha sido hecho por los hombres. No está oculto por las apariencias, al contrario, es él quien oculta a las apariencias y les sirve de coartada. Detrás del hombre verídico está el falsario» (Deleuze, 1987, p. 196). Deleuze se refiere aquí, entre otras, a una de las obras de Welles, el documental (¿documental?) *F como Fake*.

Pero lo que surge de sus reflexiones nos permite empezar a plantear, parcialmente (es decir, sin considerar al otro autor fundamental, Giorgio Agamben), y sin embargo explícitamente, la tesis de esta investigación: la ontología originaria, por como esta

ha sido definida a partir de las filosofías de Heidegger y de Severino, y el pensamiento posestructural – en las formas que esto adquiere en el pensamiento de Deleuze – plantean algo sumamente similar. Apuntan a un espacio que permita la liberación de todo tipo de vinculación con un pensamiento abstracto, que debilita el pensamiento y sus posibilidades, sometiéndolas a un andamio conceptual en el que sólo queda una lejana huella de la significación originaria que las nociones consideradas poseen. Es obvio que los contextos teóricos son diferentes, quizás incomparables. La ontología originaria se sitúa en el nivel de la teoría, mientras Deleuze intenta dejar hablar los casos concretos. Sin embargo, aquí dirigimos nuestra mirada hacia el puro gesto filosófico, que parece ser el mismo (recordemos la diferencia entre lo igual y lo mismo, anteriormente mencionada en y con Heidegger). Parece aquí definirse un horizonte de pensamiento profundamente antimetafísico o, mejor dicho, una clase de gestos teóricos que se constituyen, en su identidad más esencial, como anti-metafísicos, anti-representativos, expresión de un pensamiento concreto que deja de costado las abstracciones limitantes del pensamiento tradicional. La distancia entre el posestructuralismo y la ontología originaria desde la metafísica es evidente al analizar la relación entre estas formas de pensamiento y la filosofía de Hegel (ápex del pensamiento metafísico). Aquí se podría abrir otra investigación, autónoma a la que estamos desarrollando, para comparar y profundizar las perspectivas heideggeriana, severiniana y deleuziana sobre Hegel. No es aquí el contexto indicado para explorar estas vías teóricas, pero cabe citar a Deleuze cuando, al hablar de Hegel, escribe:

[El] movimiento infinito del desvanecimiento como tal [...] ya no designa la limitación de una forma, sino la *convergencia* hacia un fundamento; ya no la distinción de las formas sino la correlación de lo fundado con el fundamento; no ya el detenimiento de la potencia, sino el elemento con el cual la potencia es efectuada y fundada. (Deleuze , 2002, pp. 81-82)

Lo que Deleuze nos muestra es la profunda vinculación entre el pensamiento metafísico y las nociones de fundamento, fundado, representación y potencia. Distinguir entre un fundamento y las determinaciones por ello fundadas (determinaciones que, como aclara el mismo Hegel, encuentran su esencia en el desvanecimiento y en el no-ser – véase Hegel , 2020, p. 139) significa reducir la realidad a una estructura de dependencia, sobre la cual es posible fundar y pensar todo tipo de potencia, pero que muestra el prevalecer del conjunto estructural sobre el acto de pertenecer a ese mismo conjunto (*copertenencia* – *Zusammengehörigkeit*). La potencia descrita por los discursos metafísicos no tiene nada que ver con la potencia desplegada por la diferencia y por la originariedad de la relación en el horizonte de pensamiento que venimos describiendo y mencionando. El pensamiento de Hegel pretende reducir la potencia de la diferencia a la adecuación al fundamento. Una de las más notables formas del pensamiento aislante es, de hecho, la distinción entre el fundamento y lo fundado. La contradicción de esta distinción reside en la codependencia de fundamento y fundado: el fundamento es tal porque funda lo fundado (ya que, si lo fundado no existiera, el fundamento dejaría de ser fundamento); a la vez – más sencillamente – lo fundado requiere la existencia del fundamento para poder existir, pero el fundamento, para poder

fundar lo fundado, debería ser independiente de ello. Ya que el fundamento es, como hemos visto, dependiente de la existencia de lo fundado para poder ser lo que es, la circularidad que se genera implica la imposibilidad de esta relación.

La resolución de este *impasse* lógico reside en el reconocimiento de la originariedad de la relación entre lo fundado y el fundamento: primero la relación, después los términos que la componen. Lo cual significa que el esquema fundación-fundado es puramente metafísico, representativo, resultado de un pensamiento abstracto que no puede concebir ese espacio originario (*Ereignis, Differenz, sintesi originaria*). Con estas líneas, Deleuze se sitúa en una suerte de continuidad con las interpretaciones heideggeriana y severiniana del pensamiento de Hegel: Hegel es el ápex del pensamiento representativo y abstracto, es decir, metafísico, ya que expande el esquema de la representación a la totalidad del Espíritu. Metafísicamente, el pensamiento de Hegel no está en condiciones de contemplar la auténtica potencia de la diferencia y de la originariedad de las relaciones entre las partes de la realidad. La convergencia, o asonancia, entre las maneras en que Heidegger y Severino interpretan a Hegel y estas afirmaciones deleuzianas son un elemento a favor de la admisibilidad de nuestra tesis.

IV. Agamben

Es ahora el momento de pasar al análisis de algunos elementos fundamentales del pensamiento de Agamben. Ante todo, cabe señalar que en el tomo de *Homo sacer* titulado *El uso de los*

cuerpos, Agamben intenta considerar un aspecto recurrente a lo largo de la historia de la filosofía. El Italiano escribe:

Cualesquiera que sean los términos en los cuales la división se articula a lo largo de su historia (esencia primera/esencia segunda, existencia/esencia, *quod est/quid est*, *anitas/quidditas*, naturaleza común/supuesto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente), lo decisivo es que, en la tradición de la filosofía occidental, el ser, como la vida, será interrogado siempre a partir de la escisión que lo atraviesa. (Agamben, 2017, pp. 217-218)

La diferencia, como ya hemos implícitamente mostrado, puede ser, a la vez, una noción propia de la metafísica, pero también de la forma de pensamiento antimetafísico que se resume en los gestos teóricos de la ontología originaria y del posestructuralismo. La diferencia, pensada a lo largo de la historia del pensamiento representativo, no es pensada como tal (Deleuze) y se explica en términos de oposiciones. Algunos ejemplos de *oposición* son los mencionados por Agamben en la cita. A éstos podemos agregar las distinciones (o dispositivos) que hemos encontrado a lo largo de nuestro camino: sujeto/objeto, verdad/falsedad, real/imaginario, pero también ser/aparecer, ser/ente, ser/*Dasein*. Las oposiciones, los dispositivos metafísicos, no son otra cosa sino diferencias no pensadas como tales, no concebidas como espacio originario de indistinción profunda y concreta. La rigidez de la oposición metafísica genera las estructuras que plasman la realidad filosófica y que agarrotan el mismo pensamiento como gesto de encuentro y de comprensión de lo real.

En el pensamiento de Agamben, no son escasos los ejemplos de cómo el pensamiento puede desvincularse de esos andamios.

Hablando del acto de creación, dialogando con Deleuze, Agamben llega a indistinguir entre la potencia y la potencia-de-no, presente en todo acto poético. A nivel terminológico, no es secundaria la preferencia por los términos derivados del griego *ποίησις*, más adecuados para describir lo que el autor piensa, y dejar por un costado el latín *creatio*. No solamente el término latín, sino también su etimología sanscrita (*kar* = hacer; *kar-tr* = el que hace desde la nada) remite a la *creatio ex nihilo*, una noción cristiana cuyo origen metafísico no es necesario rebuscar, de lo evidente que es. La creación es un acto voluntario, realizado por un sujeto que trae al ser un objeto, y es la realización de una potencia. La *ποίησις*, si bien Platón la define como todo tipo de acción que trae algo del no ser al ser (Platón, *Banquete*, 205b-c), aun no tiene esa caracterización tan específica y teóricamente comprometida. El acto de creación es un acto poético caracterizado por una resistencia esencial. Dicha resistencia es el contraste entre la potencia y la potencia-de-no: «la resistencia actúa como una instancia crítica que frena el impulso ciego e inmediato de la potencia hacia el acto y, de este modo, impide que ella se resuelva y se agote integralmente en este» (Agamben, 2019). La resistencia es una indistinción, un permanecer de la oposición en su irresuelto oponer. Pero esta falta de resolución, lejos de ser una deficiencia, muestra ser ese mismo espacio de significación en el cual la *ποίησις* se expresa en su esencia *reunificadora*, para aludir nuevamente a Heidegger: la *ποίησις* reúne la potencia y la no-potencia, el sujeto creador y el objeto creado, el espacio y el tiempo, en una síntesis originaria. Es el *ignis ardens non combruens* (véase Agamben, 2019), el fuego que arde sin quemar,

sin llegar a la combustión, para mencionar una pequeña escritura en bajo relieve en una pintura de Tiziano.

Otro ejemplo de indistinción en el pensamiento agambeniano es la noción de desnudez. Es interesante abordar el concepto con esta frase, posiblemente, a su manera, una definición: «algo que habría podido y, tal vez, debido suceder no había tenido lugar» (Agamben, 2011, p. 79). ¿Por qué esta frase valdría como definición? Justamente porque la desnudez es, a su vez, una forma de resistencia: la desnudez es expuesta porque sigue ocultando algo. Nunca se trata de una simple desnudez o de una desnudez que, simplemente, acontece, nunca se trata del desvelarse absoluto de un contenido (en el caso más general, un cuerpo): la privación de vestidos sigue siendo *Verborgenheit* (ocultamiento). Lo que se expone es justamente la imposibilidad de exponerlo todo, la resistencia de toda dimensión de lo real a ser capturada por la mirada sistematizante que se ha desarrollado a lo largo de siglos de metafísica. Si no quedara nada para ocultar, tampoco tendría sentido exponer un cuerpo desnudo: lo que se expone – y, en esto, pienso en las *performances* de Marina Abramovich – es lo que se esconde a la vista, en su ausencia. Lo más íntimamente escondido es lo que más claramente se aprecia – *in absentia* – al ver un cuerpo desnudo. La desnudez es, a su manera, una diferencia, en su resistirse. La desnudez es también una zona de indistinción que pone en cuestión un dispositivo teológico, cuyos términos opuestos son naturaleza y gracia. En esta diferencia, según la reconstrucción llevada a cabo en el texto *Desnudez*, podemos observar las mismas estructuras anteriormente mencionadas. Escribe el Italiano:

Que la gracia sea algo así como un vestido (Agustín la llama *indumentum gratiae*, De Civ. Dei, XIV, 17) significa que esta, como todo vestido, ha sido agregada y que puede ser quitada; pero también significa que, precisamente por eso, su adición ha constituido en el origen la corporeidad humana como “desnuda”, y su sustracción siempre vuelve a exhibirla como tal. (p. 91)

A la naturaleza de la corporeidad humana se le agrega y se le quita la gracia del *indumentum*, para que esta pueda ascender. Pero la noción de desnudez, entendida como lo que nunca acontece realmente – porque algo siempre queda ocultado, aun frente a un cuerpo desnudo –, ya deja de ser el resultado de una sustracción y el término de una adición. Este sería el *modus operandi* de la metafísica: los términos son abstractos, no forman parte de una relación originaria, son aislados y pueden ser agregados y sustraídos como simples números. Esto no acontece con la desnudez, que ya en sí es un *concretum*. En cuanto tal, es una síntesis de *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*, de ocultamiento y desvelamiento. En esto reside su potencia, su capacidad de emanciparse de cualquier andamio representativo y abstracto.

En último, se puede brevemente considerar la noción de *lo abierto*, en su profunda vinculación con el *Ereignis* heideggeriano. Agamben evade de la estricta distinción entre lo animal y lo humano a través de esta noción. La abertura se inspira en la *Lichtung* (claro) heideggeriana – a pesar de algunas diferencias teóricas. Agamben cita a Heidegger (e, indirectamente, a Rilke): lo abierto «es el ser mismo» (Heidegger, 1993, en Agamben, 2006, p. 107). Agamben aclara: se trata de «el nombre *kat'exochén* del ser y del mundo» (Agamben, 2006, p. 107). Ser y mundo, hombre y

animal, hombre y ser, ser y ente... el lugar de encuentro sigue siendo el mismo (vuélvase a mencionar el primer texto de Heidegger que hemos traído a este banquete ficticio): lo abierto. Este último se encuentra en una oscilación, imposible de resolver, entre la más envolvente apertura, más que cualquier conocimiento, y la oscuridad integral. La claridad del concepto es algo que pertenece a la mirada estructurante del pensamiento abstracto: *divide et impera*, parece ser el motivo de la metafísica tradicional. La verdad, pensada por el pensamiento antimetafísico, se encuentra a mitad de camino entre lo más oscuro y lo más claro. Mejor dicho, se trata de una luz tan fuerte que vuelve ciegos, y disuelve todo tipo de certeza sobre el objeto que se observa. En lo abierto no es posible fijar la mirada: la verdad es un contenido de nuestra experiencia, no pertenece estrictamente al ámbito racional. Escribe Agamben:

Si el problema es, pues, el de la definición del confín – es decir, al mismo tiempo el problema de la separación y de la proximidad – entre lo animal y lo humano, ha llegado quizás el momento de intentar establecer el paradójico estatuto ontológico del ambiente animal [...]. El animal está, a la vez, abierto y no abierto. O, mejor, ni una cosa ni la otra: está abierto en un no-develamiento. (p. 111)

Lo abierto es la *unio mystica*: es la luz que atrae a la mariposa nocturna, que por cuanto se acerque, nunca podrá contemplar la luz. El aturdimiento la conduce a la muerte.

V. Posestructuralismo e indistinción *contra metaphysicam*: consideraciones finales

Esta última podría ser la imagen más evocativa para definir a lo que venimos indicando como el espacio originario de síntesis. La mariposa nocturna que muere, aquí, es el pensamiento metafísico. Intentando entender la identidad profunda de lo originario, se disuelve en su aturdimiento, porque sus esquemas y sus andamios ya no pueden capturar el contenido que el gesto de pensamiento posestructural-originario nos indican con claridad. Lo originario es el *jaque mate* para toda forma de pensamiento estructural, abstracto y representativo. Nos obliga a alejarnos de lo conocido, para alcanzar esa dimensión de indecisión, esa bifurcación entre el Sendero de la Noche y el Sendero del Día, entre la metafísica y la ultrametafísica. Albergando esa misma bifurcación es posible entender la esencia escondida del pensamiento metafísico, la esencia que está oculta a la mismísima mirada metafísica y que solo es apreciable desde lo *otro* a esa forma de pensamiento. En la bifurcación se aprecia lo originario: es simple y complejo a la vez, es lo que ya desde siempre se da en los márgenes de nuestras miradas estructurantes. Y ese lugar lo alcanzamos con el *Schritt zurück*, un movimiento típicamente fenomenológico, pero cuyas consecuencias nos alejan irreconciliablemente de ese horizonte teórico.

Quizás lo metafísico pueda ser definido por un criterio aún más específico. Derrida, inspirándose en Heidegger, aclara que todas las estructuras (o dispositivos metafísicos) que han habitado la historia del pensamiento occidental tienen como «forma matriz [...] la determinación del ser como *presencia*» (Derrida, 1986, p.

385). La presencia requiere la distancia de la representación, de la abstracción, del aislamiento. Si el ser deja de ser pensado como la disolución de toda oposición conceptual, entonces es algo presente, disponible, repetible. El autor con el cual el banquete ha empezado – Heidegger – es quien se encuentra mencionado en la última cita que acabamos de considerar. En sus límites – que procederemos a definir, en la medida de lo posible – este trabajo se cierra de esta manera.

VI. Conclusiones: cuestiones abiertas, implicaciones teóricas

Se ha intentado mostrar que en las críticas dirigidas a la metafísica por parte de Heidegger y Severino – a través de una nueva forma de entender la ontología – y por parte de los autores así llamados *posestructuralistas*, se puede reconocer una estructura común: oponer al esquematismo jerárquico del pensamiento metafísico, cuyo fundamento es el pensamiento abstracto y aislante, otra forma de pensamiento.

No está tan claro si el intento de este trabajo puede considerarse cumplido. En todos los trabajos de este tipo, el riesgo es interrogar a los autores, a través de sus textos, *forzándolos* a dar una respuesta decidida *ex ante*. Es difícil encontrar un contacto entre escritos tan variados y distintos. Hasta una cierta medida, es entonces aceptable guiar la investigación a partir de una pregunta, y buscar respuestas a ese interrogante. Sin embargo, el límite entre una investigación dirigida a responder un interrogante definido y un ejercicio de libre albedrío hermenéutico, que traicione la esencia de los textos que toma en

consideración, es muy evanescente. Dejamos aquí abierta esta posibilidad, ya que responder a esta duda sobre la legitimidad de la operación teórica llevada a cabo sería un acto de soberbia filosófica.

La otra cuestión, más general, tiene que ver con la crítica a la metafísica. Derrida advierte (p. 386) que, a veces, se terminan usando los mismos instrumentos teóricos de la metafísica para intentar salir de su asfixiante abrazo. En este caso, habría que interrogarse acerca de la identidad profunda de la noción de originario – que hemos declinado a favor de los esfuerzos de pensamiento posestructurales –: ¿es lo originario un concepto metafísico? En este caso, nos podríamos arriesgar en responder que no. La razón es relativamente simple: lo originario y lo eterno están profundamente relacionados. ¿En qué consiste esta relación? En la salida del dispositivo metafísico más difícil de esquivar: el tiempo. Algo originario es algo eterno, en el sentido de que es *ex-terno* a la *terna* de pasado, presente y futuro. No puede quedar atrapado por esa red, no experimenta ninguna de las formas del tiempo, sino que queda afuera de ese andamio. En este sentido, garantizada esta lejanía tan profunda y esencial de toda forma de conceptualización, lo originario estaría a salvo de la crítica derridiana.

La pregunta con la cual decidimos cerrar es entonces la siguiente: ¿es la eternidad, entendida bajo la mirada de la ontología originaria, la forma más radical de la indistinción, por como esta última es pensada por los posestructuralistas? Este *essai* de investigación no ha hecho nada más que abrir el camino para

intentar ofrecer una respuesta a este interrogante. Los límites de la investigación no conceden ir más allá de este punto.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2017). *Homo sacer, IV, 2: El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2019). *Creación y anarquía: La obra en la época de la religión capitalista*. Adriana Hidalgo.

Bontadini, G. (1979). *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Vita e Pensiero.

Deleuze, G. (1987). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Paidós.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy y H. Beccacece, Trans.). Amorrortu. (Obra original publicada 1968).

Derrida, J. (1986). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Goggi, G. (2014). *Al cuore del destino: Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*. Mimesis.

Goggi, G. (2015). *Emanuele Severino*. Lateran University Press.

Goggi, G. (2026). *Emanuele Severino: Il filosofo dell'eternità*. Marcianum Press.

Hegel, G. W. F. (2020). *Wissenschaft der Logik I (Werke 6)*. Suhrkamp.

Heidegger, M. (1967). *Vorträge und Aufsätze*. Neske Pfullingen.

Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia* (H. Cortés y A. Leyte, Trans.; A. Leyte, Ed.). Anthropos. (Obra original publicada 1957).

Heidegger, M. (1993). *Parmenides* (Gesamtausgabe, Vol. 44). Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Ediciones del Serbal. (Obra original publicada 1954).

Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe, I Abteilung, Band 11). Klostermann.

Severino, E. (1981). *La struttura originaria*. Adelphi.

Severino, E. (1982). *Essenza del nichilismo*. Adelphi.

Severino, E. (1991). *Esencia del nihilismo* (E. Álvarez Tólcheff, Trad.). Taurus. (Obra original publicada 1972).

EL AUTOR

Pietro Caiano es doctorando en filosofía en régimen de cotutela entre la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y la Università degli Studi di Brescia (Italia). Se especializa en Filosofía teórica, en Ontología fundamental, especialmente en el pensamiento italiano de Emanuele Severino. Es miembro del grupo de investigación ARS del CCS-ASES (Brescia) y del grupo de investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, en el marco del proyecto "Prometeo y el algoritmo: la inteligencia artificial a la luz del pensamiento sobre la técnica de los siglos XX y XXI". Cuenta con diversos papers, de los cuales mencionaremos «Ontologia e tecnica. La filosofia futura tra Vattimo e Severino», *Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, 16(2), (2024), pp. 100-119, <https://doi.org/10.13135/2036-542X/11666> y «Θέατρον y θεωρία: Emanuele Severino, el nihilismo occidental y el pensamiento filosófico de Esquilo», *Azafea. Revista de Filosofía*, 27 (2025), pp. 151-168, <https://doi.org/10.14201/azafea202527151168>.