

Mundo y fenómenos

Marc Richir

Traducido por **Jeison Andrés Suárez-Astaiza**. Universidade Federal do Ceará - Pontificia Universidad Javeriana Cali - LabFeno

Recepción 25/6/2021

Resumen

Encontramos en este texto las consideraciones arquitectónicas de algunas cuestiones metafísicas en torno a la indisociabilidad entre tiempo-espacio-fenómeno y el tratamiento del mundo como horizonte, como *Lichtung* y fenómeno. Desde algunos pasajes de *Welt und Endlichkeit* de Eugen Fink, en su relación con Kant y Heidegger, Richir cuestiona justamente por el carácter de la *Lichtung*, por su posibilidad como ilusión transcendental y la necesidad de identificarla, como lo señala claramente Fink, con el mundo mismo. Habrán, entonces, en el mundo, *fenómenos-de-mundo*, heterogéneos o irreductibles a las cosas, los acontecimientos y los entes. Estos fenómenos, intrínsecamente 'cosmológicos', en el sentido de Fink, en tanto *fenómenos-de-mundo*, son, en efecto, inasimilables para los entes (cosas o acontecimientos), en la estricta medida en que pueden por principio reabsorberse en la presencia.

Palabras clave: Fenómenos-de-mundo, *Lichtung*, mundo en sentido cósmico, Fink, Heidegger, Kant

Abstract

World and phenomena

Architectural considerations of some metaphysical questions about the inseparability between time, space, phenomenon and the treatment of the world as a horizon, such as *Lichtung* and phenomenon, are discussed here. Richir inquires about the character of the *Lichtung*, for its possibility as transcendental illusion and the need to identify it, as Fink clearly points out in *Welt und Endlichkeit*, with the world itself. There will be then, in the world, *phenomena-of-world*, heterogeneous, irreducible to things, events and entities. Phenomena that are intrinsically 'cosmological', as Fink says, not assimilable for the entities (things or events), to the extent that they can be reabsorbed in the presence.

Keywords: Phenomena-of-world, *Lichtung*, cosmic world, Fink, Heidegger, Kant

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Mundo y fenómenos

Marc Richir

Traducido por **Jeison Andrés Suárez-Astaiza**. Universidade Federal do Ceará - Pontificia Universidad Javeriana Cali - LabFeno

Recepción 25/6/2021

Traducimos de Marc, Richir. “Mondes et phénomènes”. *Les Cahiers de Philosophie N°15-16: Le monde de la phénoménologie à la politique*, hiver 1992-1993, Lille, noviembre 1992, pp. 71-88.

https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/92_93-Monde-et-phénomènes.pdf

Todos los artículos de Richir están disponibles en los *Archivos Richir* alojados en la Universidad de Wuppertal a través de la pagina web creada por Alexander Schnell y Philipp Flock: www.marc-richir.eu Agradezco enormemente a Pablo Posada Varela por su inestimable ayuda en la traducción de los términos y pasajes más difíciles, por sus valiosas e incontables recomendaciones que me fueron muy útiles para mejorar el texto con respecto a la versión ya publicada en el volumen IX del

Anuario Colombiano de Fenomenología, en 2017.

<https://fenomenologiaypsicologia.files.wordpress.com/2020/01/t1.-marc-richir.-mundo-y-fenc3b3meno.-j.-a.-suc3a1rez-trad-2017.pdf> (Ndt)

25

N° 101
Julio-agosto
2021

Introducción

Welt und Endlichkeit de Eugen Fink¹ es un texto completamente extraordinario en el que, a través de la *Disertación* de 1770 y la primera *Critica* de Kant, y después a través de la obra de Heidegger, Fink se esfuerza por deslindar la concepción moderna del mundo de su influencia subjetivista, busca dejar en evidencia la cuestión del mundo como una cuestión finalmente intratable por la metafísica, y exhibir la dimensión cosmológica, no solo del pensamiento filosófico, sino además de la experiencia humana, como dimensión susceptible de modificar en profundidad el estatuto del fenómeno y la fenomenalidad. Texto programático o propedéutico, Fink mismo lo dice con modestia, que debe conducir a un pensamiento no-metafísico, por tanto novedoso, del mundo y la mundanidad.

¹ E. Fink, *Weil und Endlichkeit*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1990. Citaremos, en el curso de nuestro texto, con la sigla WE seguida de la indicación de la página.

Toda la dificultad de este pensamiento reside, me parece, en la manera en que, a la vez, Fink pretende, por un lado, deslindar el concepto de mundo subjetivo (Kant) o existencial (el primer Heidegger) para rebasarlo en un concepto más cósmico de mundo, con la ayuda del segundo Heidegger, el de la *Kehre*, y, por el otro, pretender inscribir, en el vacío de este deslinde y este rebasamiento, las notaciones que aparecen como “destellos”, y donde se esboza, en mi opinión, más claramente, lo que con toda probabilidad tenía en la mira. Para decirlo un poco violentamente, el texto de Fink parece sino “heideggeriano”, por lo menos profundamente delineado por él, hasta en su interpretación, no obstante muy novedosa, de la *Disertación* y las antinomias de la Razón pura, donde se siente todo el peso de *Kant y el problema de la metafísica*. Es un poco como si, al igual que la *Sexta Meditación* constituye una *Auseinandersetzung* con Husserl, *Welt und Endlichkeit* constituye, de un modo sin duda menos radical, una *Auseinandersetzung* con Heidegger. Como si Fink, en el curso que nos da a leer, hubiera intentado desviar o desplazar la problemática heideggeriana por la suya propia. Y no es seguro que el desplazamiento propuesto siga siendo demasiado dependiente de los mismos términos que desplaza.

Para esbozarlo en pocas palabras, me parece que la problemática de Fink “opera” –en el sentido que él le dio a lo “operatorio”²– en la intersección de dos ejes. El primero está constituido por la articulación de dos conceptos de mundo (cósmico, y subjetivo-existencial) y la diferencia cosmológica. El segundo, por la articulación del triplete espacio/tiempo/fenómeno en la concepción de la *Lichtung* heideggeriana como mundo. En efecto, es por la intersección de ambos ejes, en una especie de “foco” invisible, como se esbozan, según Fink, dos movimientos complementarios e inseparables; por un lado, el rebasamiento del concepto de mundo subjetivo-existencial en el concepto cósmico solo es posible como rebasamiento en un concepto “objetivo” de mundo, en la medida en que el paso de uno a otro está regulado por la diferencia cosmológica como diferencia de lo intra-mundano (la cosa, el ente) al mundo como Todo-Nada no-ente y no-cósmico. Esta diferencia, a su vez, es operante u operatoria únicamente porque lo único capaz de tener al mundo como Todo-Nada es

² Cfr. “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, in *Nähe und Distanz*, Karl Albert, Freiburg, München, 1976, pp. 180-204. Aparecerá prontamente en francés en la colección “Krisis”, ediciones Jérôme Millon. [(Ndt) existe una versión en español de este texto: Cf. “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 202.]

la estricta autonomía del triplete espacio-tiempo-fenómeno y su coextensividad, no menos estricta, con una *Lichtung* que, lejos de estar situada exclusivamente en las profundidades de *Dasein* humano, es el lugar no-objetivo (y no objetual) de apertura, el lugar ek-stático donde el *Dasein*, arrancado primeramente a sí mismo, viene a situarse —en un lugar que es ante todo lugar de mundo. Por otro lado, y como a la inversa, la *Lichtung* como “esclarecimiento del mundo” y la coextensividad del tiempo, del espacio y del fenómeno en la temporalización-espacialización del mundo, no pueden deslindarse como tales sino por la operación de la diferencia cosmológica como la única en condiciones de constituir el todo cósmico del mundo como lugar ek-stático no-cósico y no-existente que articula en abismo el concepto subjetivo-existencial de mundo con el concepto cósmico (y no a la inversa). Así que se trata de una especie de “presuposición” doble, sin que uno de los dos tramos se confunda con el otro, sin que los dos ejes vengan a coincidir en uno solo. Esto se percibe, por ejemplo, cuando, en su comentario de *El origen de la obra de arte* de Heidegger, Fink opone al “mundo” heideggeriano, que es más bien el Todo, la Tierra como mundo en el sentido cósmico (WE, 175), aunque tal vez, como lo veremos, Fink no extrae todas las consecuencias.

En todo esto, que ya es muy notable, lo que parece señalado por Heidegger, es el hecho de que Fink parece repetir, a propósito de la “metafísica”, de donde retoma el concepto heideggeriano, el mismo movimiento de Heidegger, y esto para inscribir en vacío la cuestión del mundo como ente, ella misma más original que la cuestión del ser. Esta es, ciertamente, una duda que comparto profundamente aunque me pregunto si se puede llevar al extremo la problemática misma de Fink, haciendo operar únicamente conceptos como la diferencia cosmológica —claramente ahí para *duplicar* la diferencia ontológica— y la *Lichtung* como apertura (*Offenheit*) del mundo —no menos claramente ahí para *duplicar* la *Lichtung* como apertura al ser y del ser. Me pregunto si no es este el precio excesivo que Fink pagó a Heidegger por desanclar el concepto cósmico del mundo, como concepto no óntico (no-cósico), de una representación objetiva, y si esto no repercute a fin de cuentas sobre lo que, por lo menos, me parece que es lo más original de Fink, a saber, la indisociabilidad del tiempo, el espacio y el fenómeno, en la cual se podría descubrir la “dimensión” *cosmológica intrínseca* de los fenómenos. ¿No le falta a Fink, a pesar de que la entrevió, voy a tratar de mostrarlo, una especie de *epojé* fenomenológico-cosmológica que, de

haberla practicado, le habría permitido “desconectar” el fenómeno de la concepción heideggeriana, todavía muy unilateral, del fenómeno, como cosa (intra-mundana) y como *ente*, es decir, como algo (*etwas*) que *es*, cualquiera que sea por otra parte su modo de ser, y que, en este sentido, lleva siempre la impronta del origen de *Ser y Tiempo*? Ciertamente Fink se enfrenta a la cuestión novedosa de la finitud cósmica de los fenómenos (cf. WE, 193), a la articulación, en ellos, del ser y la Nada (*Rien*) o la Inexistencia (*Néant*), y de una Nada o una Inexistencia (*Nichts*) *al mismo nivel que el ser* (cf. WE, 207), pero de nuevo, esto para ser finalmente asumido por la concepción heideggeriana de la fenomenalidad como fenomenalidad de algo que es —que lo conducirá inexorablemente a la proximidad de Heidegger, a lo que no puedo dejar de entender como el “fantasma” presocrático, e incluso si es, de algún modo, para “jugar” a Heráclito “contra” Parménides.

Es sorprendente que a la extraordinaria clarividencia arquitectónica de la *Sexta Meditación*, que tiene como contrapartida, en el segundo periodo, el admirable estudio de 1957 sobre “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”³, le suceda aquí una relativa ceguera arquitectónica —como si Fink no hubiera visto, con la misma lucidez, el “oscurecimiento operatorio”⁴ (*ombrescence opératoire*) obrando en el pensamiento de Heidegger. Desde luego, más allá de la interpretación heideggeriana de Kant, Fink tuvo la audacia de cuestionar las antinomias de la Razón pura por sí mismas. Pero, en lo que pueda parecer como una precipitación, al poner la cuestión del mundo después que la del pensamiento del ser, o como una cierta unilateralidad —de cierto modo, en un segundo grado, muy heideggeriana— al interpretar la primera *Crítica* desde el eje exclusivo del mundo, Fink parece haber sido víctima, aunque de un modo diferente que Heidegger, del mismo “error” arquitectónico: un punto de

³ En *Nähe und Distanz*, ya citado.

⁴ (Ndt) Richir retoma aquí al concepto finkeano de “*operativen Verschattung*” que ha sido vertido al inglés como “*operative shadow*”. En este caso específico decidimos conservar el término en la traducción castellana ya existente, simplemente para diferenciar *Verschattung* de *Schatten* que Fink también usa en el mismo texto y mas o menos en el mismo sentido: “Aber unsere Frage meinte: ob nicht trotz einer ausführlichen Diskussion dieser zentralen Begriffe und trotz eines hochgetriebenen methodischen Selbstbewusstseins der husserlschen Phänomenologie *operative Schatten* bleiben [...] ist ein Anzeichen einer *operativen Verschattung* — auch im Zentrum seiner Philosophie”. “pero lo que nos preguntamos es si no quedan todavía *sombras operatorias* pese a la discusión detallada de esos conceptos centrales, pese a una profunda autoconsciencia metódica de la fenomenología husserliana [...] todo esto es un síntoma de *oscurecimiento operatorio*, incluso en el centro de su filosofía”. Cf. “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 202.

vista kantiano, o un punto de vista más allá de una doctrina trascendental del método, que hubiera sido necesario tratar, quizá, y sobre el mismo frente, sobre la cuestión del alma (cuestión de la *ipseidad*, de la *Selbstheit*), y de la cuestión de Dios (cuestión del *enigma radical* de la ipseidad que escapa a cualquier referencia fija), y escribir al mismo tiempo, por decirlo así, *Selbstheit und Endlichkeit* y *Gott und Endlichkeit*. Por no haberlo hecho quizá es que Fink ha sido el más dependiente de Heidegger, como ocurre con la interpretación heideggeriana de la “metafísica”, como si la cuestión del *ipse* y la cuestión de Dios hubieran sido, al menos en lo que respecta a la cuestión del mundo, cuestiones *resueltas*. Y resueltas falsamente por Heidegger quien jamás comprendió, en su interpretación de la obra kantiana, la importancia capital de la cuestión arquitectónica, por no haber visto más que una especie de “reflejo deconstructivo” de la *metaphysica specialis*⁵. Volveremos sobre esta “ceguera”, cargada de consecuencias y sin duda más para Heidegger que para Fink, quien al menos divisó el problema con respecto a la obra de Husserl. Queremos decir simplemente, aquí, en el preámbulo, que hay más en la articulación kantiana de las tres cuestiones del mundo, del alma y de Dios, que el peso o la inercia de una tradición escolástica. Y que este plus, en Kant, se retoma en la tercera *Crítica*, tan extrañamente ausente en el texto de Fink como en la obra de Heidegger.

Es característico que, a pesar de su insistencia de retomar el fenómeno desde el mundo antes que desde el ente o la cosa (intra-mundana), Fink no considere jamás, sino fugazmente, el fenómeno en lo que pueda tener de *in-forme*. Volveremos sobre este importante problema, pero esta figura de la *fenomenalidad* que corresponde al momento kantiano de lo sublime —Fink hace alusión una vez para negarle todo poder específico de cuestionamiento (WE, 203)— le ha permitido quizá, rebasar la unilateralidad de su punto de partida cuasi-heideggeriano en la diferencia cosmológica entre lo intra-mundano (del orden de las cosas, los acontecimientos y el ente) y el mundo mismo. Desde luego, es cierto que Fink ahí muestra, de manera más sutil que Heidegger, una dimensión secretamente cosmológica que actúa en el pensamiento último de la *Lichtung*. Pero, en cambio, no es menos cierto que la

⁵ Cfr. F. Pierobon: *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble. 1990. Véase también: “Le malentendu Kant/Heidegger”, *Epokhè*, N°1, J. Millon, Grenoble, 1990.

diferencia cosmológica permanezca afectada por la doble *codificación simbólica* que, de un lado, recorta (*découpe*) como unidades significantes las cosas o los acontecimientos e incluso el mundo, y del otro, remite los entes así recortados (*découpés*) a la unidad de un sistema simbólico, a la vez Uno, Dios, mundo y alma, es decir, al Uno de un sistema que tiene tres ejes u horizontes simbólicos de orientación. El todo abarcante no está simbólicamente menos instituido que la multiplicidad abarcada, y es quizá esta especie de trampa necesaria o inevitable en la que cae tanto el pensamiento de Fink como el de Heidegger, por no haber pensado por sí mismo el origen sin origen, hurtado, enterrado por principio, de la institución simbólica. En este sentido, si tomamos esta especie de “trampa necesaria” como la ilusión trascendental por excelencia, Kant permanece en cierto sentido muy por delante de Heidegger mismo. Basta con pensar, en efecto, que la problemática de lo sublime, en la tercera *Crítica*, recupera de hecho, desde el punto de vista *fenomenológico* (en apariencia “subjetivo”), las antinomias de la Razón pura en una figura matemática y dinámica, para darse cuenta que hay ahí un verdadero tratamiento *fenomenológico* de la ilusión trascendental de la Razón pura teórica, ya siempre vinculada a las particiones (*découpages*) determinantes de aquello que debe hacer el conocimiento objetivo. En definitiva, hay, en el sublime kantiano, una verdadera *epojé* fenomenológica de toda cosa o acontecimiento, de todo ente, en la que aparece, a través de la experiencia de la muerte, algo así como el *mundo mismo*. Y no basta con decir, como Fink (WE, 108), que el concepto de apariencia o de ilusión (*Schein*) está todavía demasiado vinculado a los modos de aparición de las cosas o de los entes, y que el término, por lo tanto, no le conviene completamente a la *Lichtung* del ser que no tomaría este estatuto sino como ser meóntico. Desde un punto de vista kantiano, en efecto, la regresión heideggeriana hacia el *Ungrund* de donde se extrae el *Grund* de la fundación —regresión admirablemente retomada por Fink, desde el mundo como existencial hasta el *ek-stasis* originario que torna posible lo existencial— tiene todos los caracteres, por medio de otro concepto, distinto de la causalidad, del encadenamiento de las condiciones, de la regresión de lo condicionado a lo incondicionado, sin que esto nunca, en el caso de Heidegger, de lugar a una “Dialéctica trascendental”, en la que sería, sino pensado, por lo menos sospechado, que la *Lichtung* misma —y el *Ereignis*— podrían ser a su vez una ilusión trascendental del pensamiento. Desde el punto de vista arquitectónico de

una doctrina trascendental del método, quizá no todo consista en la superación del dualismo sujeto/objeto a través del dualismo *Dasein/Sein* y ente/ser, y luego de éste a través del dualismo ser del ente/ser como tal (o mundanidad del ente/mundanidad del mundo mismo), porque carece de una especie de “tope” (*cran d’arrêt*) crítico que, en una especie de dialéctica, y finalmente de reflexión, legitimaría la interrupción de la regresión; y es, por lo tanto, un término aparentemente incondicionado y suficientemente vago (*Seyn, Welt*) en que es cargado, de manera no crítica, indistintamente fenomenológica y simbólica, aparentemente liberado de, pero en realidad contaminado por sus determinaciones simbólicas como alma (el *Dasein*, los mortales), Dios (los dioses) y mundo (Tierra/Cielo) —de tal forma que esto aparece en la problemática heideggeriana del *Geviert* que, sin duda despertado por una presciencia muy segura, Fink no retoma. ¿Qué impide, en otras palabras, que la *Lichtung* misma sea una ilusión trascendental, por decirlo así, en *segundo grado*? ¿La ilusión trascendental es ciertamente, en un sentido, la ilusión de un ente (alma, mundo, Dios), pero no es, de manera más profunda, la ilusión necesaria e inevitable de la Razón, es decir, del pensamiento, que no consigue, según Kant, en el campo teórico, depositar un inteligible fijo e incondicionado sin contradicción? ¿Es decir, precisamente un término que se puede asegurar él mismo en el campo *metafísico*? ¿Y la solución kantiana no convierte de nuevo estos *incompreensibles* o estos *imposibles metafísicos* en *horizontes simbólicos* del sentido que la Razón misma no puede dejar de hacer? ¿No se debería, por lo tanto, retomar en su raíz, el concepto mismo de horizonte? ¿Y no habría que hacerlo a propósito incluso de la *Lichtung*? ¿De la *Lichtung*, no en cuanto apariencia “subjetiva”, sino como apariencia del pensamiento, es decir, del *logos*, de la Razón? ¿No hay un remanente de la división sujeto/objeto hasta en el anclaje, en exceso unilateral, de la *Lichtung* en el ser o en el mundo *mismos*? ¿Heidegger y, en la medida en que se inspira en él, Fink, no son, por decirlo así, “pre-críticos” en *segundo grado*, y no se debería por tanto, de alguna manera, poner en ejecución un pensamiento crítico de segundo grado que escapase al círculo infernal del encadenamiento de lo condicionado a la condición, y por el cual, precisamente, Kant habría, en el ensamble de las tres *Criticas*, de mostrarnos el camino? El sentido arquitectónico kantiano, muy agudo según Fink en la *Sexta meditación*, se debe prolongar hasta Heidegger y conducirnos de modo más preciso a medir mejor el cambio de sentido que se debe

regular arquitectónicamente a unos términos en oposición, cada vez que se pasa, de un salto, de una oposición a otra. Porque pensamos que el pensamiento al no medirlo se expone al riesgo de la ilusión trascendental. Creemos, pues, que es la diferencia irreductible entre la dimensión simbólica y la dimensión propiamente fenomenológica de la experiencia la que nos puede proporcionar el “tope” (*cran d’arrêt*) crítico del que hablamos, para la apertura de este segundo grado donde la *Lichtung* misma aparece como ilusión trascendental, y donde, en consecuencia, se abre el campo de una dialéctica y de una reflexión mutua de lo simbólico y lo fenomenológico⁶.

Nos enfrentamos a enormes problemas, que son por supuesto imposibles de tratar aquí exhaustivamente. Quisiéramos, con este sentido arquitectónico de las cuestiones metafísicas, y siguiendo ciertas indicaciones de Fink en *Welt und Endlichkeit*, abordar en lo que sigue tres cuestiones que giran en torno a la indisociabilidad, verdadero nervio de su pensamiento, entre tiempo, espacio y fenómeno. Se tratará del mundo como horizonte, del mundo como *Lichtung*, y del mundo como fenómeno.

El mundo como horizonte

Es en su confrontación con Husserl que Fink considera la mundanidad del mundo como horizonte. Nos advierte rápidamente que con el fenómeno de horizonte, especie de halo atemático de toda intencionalidad temática, «se anuncia bien la mundanidad del mundo, que no puede y no debe empero ser puesta de manera idéntica al mundo» (WE, 29). Esto, porque si se funda en la apertura (*Offenheit*) del mundo, «no es el modo verdaderamente mundano (*welthaft*) del ser abierto» (*ibíd.*). Fink vuelve a ello después a propósito de la puesta en paralelo, que discutiremos, entre el concepto kantiano y el

⁶ (Ndt) Es importante destacar que esta “dialéctica”, para retomar los términos del propio autor, entre el registro simbólico y el fenomenológico constituye un eje que es la base de la ‘arquitectónica’ de su propio pensamiento. En su más reciente libro, Joëlle Mesnil se ha ocupado por entero no solo de introducir de manera novedosa los aspectos más relevantes del pensamiento de Richir sino, también, y como lo afirma su traductor Pablo Posada de hacer un abordaje de la polaridad que constituye la base de la arquitectónica de Richir, “el vector de tensión entre lo simbólico (i.e. ‘el significante’) y lo fenomenológico (i.e. ‘el ser salvaje’)”. Cf. Joëlle Mesnil, *El ser salvaje y el significante. Hacia un nuevo realismo en fenomenología*. Brumaria, Madrid, 2019. Puede consultarse por aparte el prefacio que hace Pablo Posada al texto de Mesnil, publicado recientemente en el N°91 de *Eikasía* (pp. 245-252): <http://www.revistadefilosofia.org/91-13.pdf>

concepto husserliano de mundo, en la decimosexta *Lección*. Leamos lo que escribe a propósito de la doctrina husserliana del mundo como “horizonte universal”:

(...) no puedo ubicarme nunca *en el fin del mundo* porque no es un horizonte habitual, que remite al ente, sino un *horizonte* completamente *único en su género*, que rechaza directamente de sí la convertibilidad <en experiencia>. La experiencia humana está cerrada en un “Todo” por un *horizonte* principalmente *inconvertible* según su propio sentido. El mundo es el fenómeno intencional paradójico de un *horizonte vacío* (*Leerhorizont*) que precede el surgimiento de toda experiencia y que lo rodea en su totalidad. Para Husserl tanto como para Kant, no hay mundo en sí (*an sich*). Kant dice que se trata simplemente de “Idea”, Husserl que es simplemente “horizonte”. El mundo, en su interpretación, se ha vuelto una estructura de intencionalidad atemática a la experiencia misma: se lo toma como un halo tenido siempre de antemano que bordea y rodea de forma “vacía” el campo de la experiencia (WE, 148/149).

¿Cómo se articulan estas palabras a la interpretación de la “solución” kantiana a las antinomias de la Razón pura? Fink escribe:

Este todo de mundo no está ya ahí, antes de la experiencia; solo es un horizonte que la experiencia, anticipándose ella misma, trae consigo. Kant interpreta el mundo como un horizonte de experiencia. La representación horizontal (*horizonthaft*) se produce en los conceptos de la Razón, las ideas. En la formación de las ideas, la Razón rebasa el dominio de la experiencia, pero es solo tal rebasamiento que es efectivo, no lo que es pensado en las ideas. Este mundo no es extraíble de las ideas, en sí mismo es nada (WE, 138/139).

De esto resulta que el mundo no es finito ni infinito, porque no tiene dimensiones (WE, 139), y que la totalidad del Todo del mundo no es concebible sino como «ausencia de fin del proceso de la experiencia»: es la regresión indefinida, que hace que para Kant «el fenómeno de mundo sea lo indefinido» (*ibíd.*). En la medida en que, por otra parte —Fink lo ha mostrado en su comentario de la *Disertación* de 1770—, el triplete mundano espacio-tiempo-fenómeno es relacionado por Kant a la sensibilidad, el mundo deviene doblemente “subjetivo” —incluso si es en sentido transcendental: de un lado por su constitución sensible y, del otro, por su constitución inteligible. Procediendo de la doble formación (*Bildung*) en las formas de intuición y en la idea, el mundo, interpreta Fink, deviene de hecho en proyecto de mundo (*Weltentwurf*). Ahora bien, ¿cuál es la relación, se pregunta, entre el mundo como proyecto y el *mundo en sí*

mismo? (WE, 145). Esto para añadir inmediatamente que duda que el mundo no sea nada más que el horizonte que el hombre porta o “soporta” (WE, 145). Entre el suelo de la sensibilidad y el cielo del pensamiento puro, el hombre sería como *Atlas*, que porta el mundo sobre sus hombros. Para ir más lejos, haría falta, sugiere Fink muy lucidamente: «diferenciar aún más la *idea del ser en sí misma*, según se aplique al mundo o a las cosas en el mundo» (WE, 142).

Y sabemos que aquello que le permitirá esta diferenciación que, para Kant, lo habría hecho moverse en lo único inteligible —según nosotros: entre el noúmeno como ser práctico y los horizontes simbólicos de la Razón práctica (la libertad, el mundo de los fines y Dios)— es la inflexión o el desplazamiento “cosmóforo” del pensamiento heideggeriano de la *Lichtung*. Volveremos sobre esto en el tratamiento de nuestra segunda cuestión.

Claramente, si Fink no está satisfecho con la concepción del mundo como horizonte, es porque, para él, se trata de una versión intra-mundana del mundo mismo, que lo regresa a la periferia —periferia indefinida si penetramos las aporías de las antinomias kantianas, pero periferia proyectada, aparentemente, por el sujeto humano como centro del re-encuentro, como centro entre centros, o, más bien, entre otros centros posibles. Esta no definición corresponde bien a la definición clásica de Dios, además del espacio, que desempeñó un papel fecundo en la institución moderna de la metafísica y la ciencia: la esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la periferia en ninguna⁷. Pues no es seguro que esta concepción sea unilateralmente intra-mundana. Más bien, para retomar los términos de Fink, ya está funcionando, aunque en un sentido enigmático, la diferencia cosmológica en el interior de Dios mismo como infinito. Por lo tanto, sería verdadero pensar que con el horizonte como periferia indefinida, el mundo mismo está oculto. Pero esto no sería tanto por lo intra-mundano sino, más profundamente, por una concepción ya *cosmo-teológica* del hombre y de Dios, y tal vez habría que retomar también desde este punto de vista la lectura de la *Dissertation* kantiana.

Esto muestra cuan complejas y entrelazadas están las cosas y cuanto, a su manera, como para hallar, que Kant en cierto sentido ha logrado la difícil tarea de poner las

⁷ Cfr. el *Livre des XXIV philosophes*, edición e introducción por F. Hudry (de un manuscrito temprano del siglo XIII), y nuestro Epílogo, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1989.

cosas en orden, disociando los tres horizontes simbólicos de mundo, alma y Dios. Nuestra investigación se centrará en dos puntos: 1) el mundo como idea en cuanto horizonte *simbólico* de la experiencia, distinto del horizonte en sentido fenomenológico; 2) el mundo como horizonte *fenomenológico* en otro sentido del que Fink atribuye a Husserl, por tanto al nivel mismo de una atematicidad que no es del orden intencional —el concepto de intencionalidad atemática es intrínsecamente contradictorio.

De hecho, Fink tiene toda la razón al insistir en ello, en la concepción del mundo como idea —como idea que regula la experiencia, y por tanto como horizonte— algo que, si expresa bien, en un sentido, el carácter meóntico del mundo, que lo hace una nada de ente, es, sin embargo, asumido por cierta concepción del ente como ente intramundano: esto se muestra en la presentación de la antinomias según la doble pareja finito/infinito, libertad/necesidad. En otras palabras, la idea —y el horizonte de experiencia— solo puede concebirse desde una codificación simbólicamente determinante —y ciegamente determinante— de lo que se supone como ser-del-mundo. Ello demuestra a su manera que el Todo de lo que es no es del mismo nivel de lo que es, y que, si la concentración de todo lo que es constituye de hecho un inteligible puro, es decir, un concepto puro de la razón, una Idea sin *Darstellung* sensible posible, sólo tiene *relación* con la experiencia del conocimiento objetivo como *su horizonte*, a saber, no como horizonte propiamente fenomenológico, sino como horizonte *simbólico del conocimiento teórico*, como lo que es únicamente susceptible de hacer *inteligible* el Todo, no simplemente del mundo, sino, más bien, de la *experiencia científica mundana*. Se trata ya, en un sentido, si se tiene en cuenta la tercera *Crítica*, del inicio de una reflexión teleológica, como si el Todo de la experiencia tuviera la tendencia íntima a organizarse en un “sistema” (una “teoría”) estar supuestamente de antemano en “armonía preestablecida” con un “sistema del mundo”. Si esta posibilidad solo es liberada en vacío en la primera *Crítica*, y exhibida como tal en la tercera, es porque, precisamente, por esta exhibición, es necesario el tránsito por lo sublime como momento propiamente fenomenológico de la experiencia: la demostración concreta de la imposibilidad que hay, para la imaginación trascendental, al esquematizar completamente el mundo, es decir, el *fenómeno* en su carácter *indefinido* e *informe*, y del salto, del *hiato* irreductible resultante entre la fenomenalidad estética y lo inteligible, las ideas de la Razón. Es este *hiato*, concebido genialmente por Kant como irreductible,

el que hace precisamente que el esquematismo trascendental puesto en marcha por la facultad de juzgar reflexionante sea irreductible al esquematismo puesto en marcha por la facultad de juzgar determinante: es él quien hace que únicamente en las matemáticas el esquema de la reflexión sea idéntico al esquema de la producción, y que, en la naturaleza, el primero jamás pueda, por así decirlo, alcanzar al otro —lo que inicia la reflexión en términos de teleología, es decir, de una legalidad solo para nosotros de una contingencia irreductible, si no en el horizonte *simbólico* del *intelecto arquetípico*.

Como resultado, para la concepción kantiana del mundo —a la vez, Fink tiene razón en señalarlo, el Todo de los fenómenos y la naturaleza— hay, en ella, un acceso fenomenológico del mundo, pero en el “momento” de lo sublime, que es también experiencia fenomenológica de la muerte, de la nihilidad del sujeto, de la cual se extrae el encuentro de la ipseidad en *su* enigma y del enigma (Dios) de *toda* ipseidad. Y lo que es de hecho importante, es que, en lo sublime, no es ésta o aquella “cosa” —entre comillas fenomenológicas— tal o cual belleza natural o artística lo que se encuentra, sino la ausencia, precisamente de toda “cosa”, es decir, de lo que Fink llama *el mundo mismo*. Lo que no es menos importante, es que el mundo mismo aparece él mismo en una multiplicidad de *fenómenos*, por lo tanto, a ser comprendidos como *fenómenos-de-mundo*: cielo estrellado, océano embravecido, caos montañoso, erupción volcánica, etc. Y que, en tales fenómenos-de-mundo, el horizonte terrestre, la distinción Tierra/Cielo se trastorna, lo que produce la impresión de lo aterrador o más bien, ya que lo sublime no tiene lugar en una verdadera *epojé* fenomenológica de riesgo real, la impresión del *Unheimlichkeit* del mundo en sus fenómenos. Tratándose de ejemplos kantianos, o de cualquier otro que se pueda imaginar, lo que aparece es también el carácter desértico, *inhabitado* de estos fenómenos, más aun, su carácter abandonado e *inhabitable*, que hace, precisamente, que el mundo mismo se fenomenalize, en el agotamiento de la imaginación, con la inminencia de mi desaparición, sin haberme esperado y sin esperarme aún. Descubro que soy *mortal*, como todo ser que comparte mi condición, y que si existo, no es en cualquier imagen de mí, o en las determinaciones simbólicas que me sitúan socialmente entre los hombres, sino como singularidad radical que se evade a través del abismo de mi propia vida y de mi propia muerte en el mundo, como enigma en el gran enigma que me sostiene, a pesar de todo, al borde

de la desaparición. A lo indefinido de la regresión indefinida de la primera *Critica* responde, pues, el *ápeiron* ilimitado de los fenómenos-de-mundo de la tercera, *ápeiron* que no regula ningún concepto del entendimiento como la “síntesis regresiva”, sino que es el *Abgrund* sobre el cual se tiende el esquematismo libre (sin concepto y sin idea) de la imaginación “estética” trascendental. Jamás hay que olvidar, so pena, simplemente, de cometer un error de interpretación, que es la reflexión estética sin concepto de una esquematización libre in-finita la que induce a reflexionar, a través de este abismo del *ápeiron*, y del sentimiento (*Gefühl*), el linde de lo inteligible. Dios mismo o el instituyente simbólico, como horizonte simbólico, meta-fenomenológico y, por tanto, trans-mundano, del sentido mismo de todos los sentidos (teóricos y prácticos) son con los que el hombre puede hacer experiencia. Hay prácticamente, en lo sublime, una inversión de la ausencia del hombre en el mundo (y del mundo en el hombre) — ausencia parpadeante en la inminencia— en presencia, también parpadeante, del hombre en Dios (y de Dios en el hombre). Como si, al tiempo que el mundo jamás me ha esperado y jamás me esperará en su *Unheimlichkeit*, Dios, como enigma del *ipse* y del sentido, me hubiera esperado siempre y debiera siempre esperarme, sin que nunca pueda saber cómo ni por qué. No es, por tanto, en absoluto, según lo que sería una falta de interpretación, que Dios, el instituyente simbólico, sea el apoyo, el soporte o el fundamento (onto-teológico) del mundo: trans-mundano, él “es” el movimiento mismo del “infinito”, en el sentido en que “es” más allá de los límites, por tanto, en la infinitud del mundo, y más profundamente que sus entrañas más íntimas y más ínfimas, de una potencia que, precisamente no *acciona nada*. La idea del demiurgo o de intelecto arquetípico es ya *derivada* o desplazada, como el horizonte simbólico de la facultad de juzgar teleológica.

Tal es, según nosotros, y rápidamente reelaborada, la increíble fuerza del pensar kantiano, que se debe tomar como un todo indivisible, arquitectónicamente articulado. Fuerza que nos permite a su vez repensar de otro modo el concepto de horizonte, no por extensión gradual a partir de un centro o de un lugar centrado (subjetivo) intra-mundano, sino desde el *ápeiron* mismo de los fenómenos-de-mundo, donde precisamente, no hay más “entes”, donde las “cosas” y los “acontecimientos” han sido puestos entre paréntesis. Si, en lo sublime, la imaginación esquematiza libremente (sin conceptos) hasta el infinito, es porque el infinito, precisamente, en lo grande o lo

pequeño, está en un horizonte fenomenológico (sin concepto, sin idea). Es invertir el movimiento de lo sublime para decir, de antemano, que es Dios quien ya está obrando en este esquematismo como su horizonte: no es comprender, justamente, que no hay horizonte en el sentido intencional, incluso, más profundamente, horizonte en el sentido de horizonte terrestre bajo el cielo, sin la intervención, en él, de un horizonte más oculto, menos manifiesto, pero más operante desde un punto de vista fenomenológico, como horizonte de lo que hay de invisible y de impensable detrás del horizonte. Como lo dijera ya Giordano Bruno para hacer comprensible lo infinito, lo propio del horizonte consiste en retroceder a medida que avanzamos hacia él mientras que no cesa de llamarnos para ir y ver “detrás” de él. Husserl sin duda pensó algo más profundo de lo que Fink parece haber sospechado cuando dice que jamás podré ubicarme en el fin del mundo. Si no hay fin o límite del mundo, no es sin duda, simplemente, porque fuera infinito en el sentido de la representación matemática, sino que se trata más profundamente de que no hay lugares, y por tanto espacios, accesibles al pensamiento y a la sensibilidad, a la imaginación y la mirada, sin el horizonte, no manifiesto por principio, y por tanto fenomenológico, no de vacío, como lo pensaba Husserl, sino de lugares *por principio inaccesibles* —es decir, de hecho principalmente *ausentes*, de una ausencia que no está por fuera del mundo, como en el vacío, sino que es, si no el mundo mismo, al menos *en el mundo mismo*. De una ausencia que también cuenta, de hecho, en el tiempo de presencia del mundo, ya que también está en lo ínfimo, en todo lo que, en el tiempo de la presencia, no se temporaliza y no se espacializa en presencia del mundo. Ausencia que *perfora* literalmente la presencia del mundo y al mundo, y que es de otro tiempo que el tiempo de la presencia, de otro espacio que el espacio recorrido, en el *mismo-tiempo*, por la temporalización de la presencia, y que llamamos, por esta razón, *proto-tiempo* y *proto-espacio*. Si hay, en lo sublime, experiencia de la muerte, es que también hay en él, de modo fenomenológico, experiencia de este proto-tiempo y de este proto-espacio como horizontes-de-mundo de los fenómenos-de-mundo, como horizontes de ausencia *en el mundo* que no son horizontes de ausencia *de mundo*. En estos lugares en los que jamás he estado y jamás estaré (presente), y donde, sin embargo, la imaginación se *agota* al esquematizar, corresponden, en el mismo agotamiento, los tiempos que nunca han sido presentes y que nunca lo serán, tiempos que llamamos, por esta razón, los del pasado y futuro

trascendental, en referencia y en homenaje a Schelling. Proto-tiempo y proto-espacio que no son a su vez los del “mundo mismo” en oposición al “mundo para nosotros”, ya que los conocemos de un saber primordial e inmemorial por la experiencia, precisamente, de la natalidad y la mortalidad, que no se reduce a esto con lo que contamos en el marco de tal o cual cultura simbólicamente instituida. Pero proto-tiempo y proto-espacio que constituyen el mundo mismo *con* los tiempos-espacios que se insertan en ellos, bajo ellos, como horizontes no teleológicos (y no-intencionales) de la experiencia, comprendidos a su vez como las experiencias vividas de la conciencia fenomenológica, del sentido haciéndose en la temporalización/espacialización en presencia. No hay tiempo-espacio y fenómeno en él sin los horizontes de lo que originariamente estaba ausente como el *inconsciente fenomenológico* —del que la “conciencia vacía” o el “horizonte vacío” de Husserl no son mas que versiones negativas.

Hay, por ello, en el mundo, y más precisamente en los fenómenos-de-mundo, algo que nos aproxima infinitamente a lo que Fink sin duda se refería o presentía, ya que estos fenómenos son heterogéneos o irreductibles a las cosas, a los acontecimientos y los entes. Estos fenómenos, intrínsecamente cosmológicos en tanto fenómenos-de-mundo, son en efecto inasimilables a los entes (cosas o acontecimientos), en la estricta medida en que pueden por principio reabsorberse en la presencia. Del mar embravecido, no puedo ver en presencia las multitudes de olas y las millares de ondulaciones, del caos montañoso, no puedo englobar en el mismo recorrido temporalizante de la mirada la cantidad de pliegues y repliegues de la tierra, etc. Este es el fracaso mismo de la esquematización de la que habla Kant. El mundo está muy decididamente, según la bella fórmula de Merleau-Ponty, en múltiples accesos. Lo es tanto, ya lo hemos sugerido, que la tierra tiende a confundirse con el cielo, que ambos se imbrican en el infinito, al mismo tiempo que, con todo, quedan aun los horizontes fenomenológicos de esquematización, es decir, de fenomenalización —los múltiples accesos, precisamente, que la imaginación toma como polos que parecen tendidos, pero para precipitarse en la ausencia, o más bien en las perforaciones de ausencia que no cesan de centellear, ondear ni resplandecer. Fenómenos, en plural, de los que ya bastante se dijo, a propósito del mar, que son múltiples, y siempre los mismos, y que exhiben ante nuestros ojos que pueden haber *mundos*, en plural, en otro sentido que el

existencial/existenciario en que lo entendió Fink. Lo que parece no ser, pues, del ente, sino, en cierto sentido, *del mundo*.

Esta “figura” inconsciente y oculta del mundo, Fink la pensó a su manera, siguiendo a Heidegger, especialmente en su bello texto sobre *El origen de la obra de arte*, desde lo que surge como *Tierra*, algo de lo que Fink habla significativamente, pero sin llevar no obstante esta “intuición” hasta el extremo, lo que es para él «el mundo en sentido cósmico» (WE, 175).

El equívoco del mundo como *Lichtung*

No retomaremos aquí la manera muy clara en la que Fink articula su recorrido a través de Kant, en la que denuncia una versión demasiado “subjetiva” del mundo — demasiado a distancia del “mundo mismo” — en su camino a través de Heidegger, el de *Ser y tiempo* y *De la esencia del fundamento*, donde investiga el paso de una concepción aun “subjetiva” del mundo como existencial del *Dasein* a una concepción menos a priori transcendental y más próxima al “mundo mismo”: la del ek-stasis originario en la que viene a situarse, en cambio, el *Dasein* en su ausencia o en su “autenticidad”. El punto central del recorrido a través de Heidegger, que finaliza con la consideración de la *Carta sobre el humanismo*, es la discusión que se inicia en torno al concepto de *alétheia* en *El origen de la obra de arte*. Nos parece que incluso allí donde Fink entrevió todos los medios para soltar las amarras que lo ataban todavía a Heidegger, quizá lo haya retomado desde una concepción del “mundo mismo” todavía demasiado marcada por el tipo de ilusión transcendental, a la que llegaremos finalmente, que es la del pensamiento heideggeriano del ser (*Seyn*) en cuanto tal.

¿En primer lugar qué dice Fink sobre esta discusión? ¿Cómo llega a concebir que la Tierra en su sentido cósmico es el mundo? En su comentario, muy notable (WE, 172-180), él insiste sobre el carácter de cierre en lo abierto, de la Tierra. En la obra de arte, la Tierra se muestra, pero sin entrar en la *Lichtung*, «no esclarece» (*lichtet nicht*), siendo la frontera para comprender todo, lo incomprensible (cf. WE, 173). Incluso si es por ella que la obra de arte encuentra su propio brillo, su contenido concreto fenomenal (colores, granos de materia, bronce o mármol, gravedad, dureza, ligereza, etc.), subsiste, subraya Fink siguiendo a Heidegger, un conflicto irreductible entre la obra como apertura de mundo —apertura ella misma histórica— y la obra como extraída obscuramente en el abismo a-histórico y cerrado sobre sí de la Tierra —como si la obra

tuviera como objetivo llevar la Tierra a la apertura del mundo y como si, en el mismo movimiento, la Tierra se encubriera como el caos de la naturaleza. Conflicto entre naturaleza y cultura, donde la obra adquiere su estatuto, que no tiene nada de objetivo, en el-mismo-tiempo (*Zugleich*) de la apertura y del cierre, que Heidegger caracterizo como *alétheia*. Se trata, explica Fink, de un concepto fundamentalmente nuevo de verdad (WE, 174), que lo desliga del concepto existencial o existenciario de mundo (*ibíd.*). Si «la verdad está presente en el conflicto del mundo y de la Tierra», escribe, esto quiere decir que «la verdad no es interpretada únicamente a partir del hombre, de su “comprensión del mundo”, sino también a partir del ente mismo» (WE, 174). «La verdad es también algo al ente mismo» (WE, 174-175). Lo nuevo es esta concepción conflictiva de la verdad y Fink ve en la Tierra al mundo en sentido cósmico (WE, 175). Se trata, según él, de un cambio, quizá inadvertido por Heidegger mismo, en la concepción del mundo que provoca este cambio en la concepción de la verdad (*ibíd.*). Si la verdad es conflictiva,

la potencia del ente en el Todo (el mundo en sentido cósmico) está en conflicto con el “mundo” establecido del hombre en el comprender. La Tierra participa de la *Lichtung* que llamamos verdad. Se empuja a sí misma en-cerrándose en la luz (*Licht*). La verdad es un acontecimiento (*Geschehen*) cósmico (WE, 177).

41

Nº 101
Julio-agosto
2021

Este es el hilo que Fink seguirá para concluir (*cf.* por ejemplo WE, 183) que la *Lichtung* es el mundo mismo. Pero este hilo, nos gustaría mostrar, no es el único, y es el hecho de que Fink lo siguiera lo que, según nosotros, traiciona una reanudación de lo que se esbozaba para él por el peso del pensar heideggeriano.

Reconocemos, en efecto, en la Tierra, y en la “intuición” finkeana, que es el mundo en sentido cósmico, todos los rasgos de lo que hemos señalado como el *inconsciente fenomenológico*. Y en el “mundo”, en sentido heideggeriano, todos los rasgos del mundo en cuanto que él está simbólicamente instituido —y simbólicamente codificado— en una cultura. Heidegger, pero sin duda mucho más Fink, con esta “intuición”, ha estado muy cerca de “descubrir” los fenómenos-de-mundo, en el sentido en que nosotros lo entendemos, con sus horizontes de ausencia, sus horizontes ocultos de mundo, en su dimensión *salvaje* o *bárbara*, porque escapando por principio a toda cultura, a toda *Bildung* como codificación simbólica ciega, toman las cosas y los acontecimientos del

mundo, siempre ya humanos, y asumidos según Heidegger por el concepto de ente. Dos puntos nos permiten ir en este sentido. El primero es que por esta dimensión salvaje la obra adquiere sus concreciones fenomenológicas, y, como en eco, sensibles. El segundo es que el concepto heideggeriano de verdad está muy cerca de un concepto de ilusión o de falsedad que es de hecho de la misma radicalidad —o que debería serlo, veremos, si Heidegger no reinterpretara el todo a partir del ente y de la verdad como desocultamiento.

El primer punto solo se puede comprender si, a propósito de la obra de arte, volvemos un instante a la tercera *Critica* de Kant, en la que apela a la esquematización libre (sin concepto) y a la reflexión estética sin concepto. Si la obra es aprehendida como un ente, como una cosa o un acontecimiento, ella es desde luego aprehendida desde un concepto, el de la obra de arte en cuanto se inscribe de antemano en los códigos simbólicos de la institución simbólica (la cultura), y no, precisamente, como *fenómeno*, como “lugar” donde es el mundo mismo el que viene a aparecer en uno de sus fenómenos. El conflicto heideggeriano es el de la naturaleza y la cultura, es decir, en nuestros términos, el de la dimensión fenomenológica primordial del mundo y de la dimensión simbólica —donde la obra es el símbolo de la institución simbólica del mundo en una cultura. Pero, si consideramos por sí mismas la esquematización —que en primer lugar será la del artista— y la reflexión estética sin concepto, las concreciones “terrestres” son concreciones fenomenológicas en la medida en que participan de la *fenomenalización sin concepto* del mundo en la obra: también son, por lo tanto, en cuanto concreciones “terrestres” o fenomenológicas, cualquier otra cosa que las “cualidades” o las “propiedades” de la cosa-obra. Son ellas mismas las concreciones salvajes, los existenciaros encarnados (Merleau-ponty) de *mundo*, y no de cosas, y esto mismo es lo que hace que, a pesar de su apariencia de “cosas”, las verdaderas obras de arte sean fenómenos-de-mundo y no cosas. La obra de arte, en efecto, no se erige ella misma como un ente o una cosa, está perforada por todos lados por los horizontes de ausencia, que se sumergen en la ausencia del campo o del inconsciente fenomenológico, y que, por ello, despiertan, al infinito, reminiscencias trascendentales de mundo, de los fondos de concreciones salvajes de mundo que nunca han sido vistas y que nunca lo serán, algunas de las cuales se aferran al tiempo de la obra haciéndose, en primer lugar al curso del trabajo del artista, después al curso de la reflexión sin concepto de otros

hombres que observan, leen o escuchan la obra. En este sentido, no es únicamente, ni primariamente, iniciación en el mundo, sino iniciación de mundo infinito, inmemorial porque se sumerge en el pasado trascendental e inmadura porque, *jamás* cumplida o acabada, se sumerge en el futuro trascendental; es iniciación *de* mundos, en plural — plural indefinido, siempre el mismo en su incesante renovación en las obras de un mismo artista o de artistas diferentes. Es en este sentido más profundo que la obra es, como bien dice Fink, “acontecimiento cósmico”: pero este acontecimiento no es nada óntico, ni se produce en el tiempo y el espacio intra-mundanos —sino empírica y simbólicamente— ya que es como esquematización libre sin concepto, temporalización/espacialización que se conquista, indefinidamente, contra su eclipse siempre posible en el proto-tiempo/proto-espacio del mundo en tanto que *apeiron* salvaje. Como lo vió magníficamente Merleau-Ponty, las concreciones de la obra — colores, granos de la materia, sellos, formas, etc.— son siempre más que cualidades dispuestas sobre la obra-cosa, como la mantequilla sobre la tostada: son los *horizontes de mundo*, que se acomodan y desacomodan en el curso del trabajo esquemático de la temporalización/espacialización en presencia, trabajo que Kant equiparó con el de la imaginación trascendental. Y lo mismo vale para la “naturaleza”, con tal que nos parezca bella y/o sublime.

El segundo punto puede desprenderse de la relectura de un pasaje particularmente crucial en el texto de Heidegger sobre *El origen de la obra de arte*, en el que se consideran dos posibilidades de la *Verbergung*, del ocultamiento⁸. Este pasaje es crucial porque ofrece, por decirlo así, la versión fenomenológica del conflicto interno a la verdad. Heidegger distingue el ocultamiento como *Versagen* —rechazo— del ocultamiento como *Verstellen* —desplazamiento— y el marco de esta distinción, de la que ya hemos entrevisto la unilateralidad no-critica, es la diferencia ontológica ente/ser. El ocultamiento como rechazo es, escribe, «el comienzo del esclarecimiento (*Lichtung*) de lo esclarecido (*Gelichtete*)», ya que es el rechazo del ente del que no podemos decir todavía nada más sino que: es. Pero hay todavía un ocultamiento de otro género, en el centro mismo de lo esclarecido: en el deslizamiento de un ente a otro, en el solapamiento (*Verschleiern*) del uno por el otro o el oscurecimiento de este por

⁸ Nos referimos al texto publicado en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1950, p. 42.

aquel, o aún en el enmascaramiento de una multiplicidad por algo singular, en la negación del todo por lo aislado. Ahí, precisa Heidegger, el ente aparece, pero se da de manera diferente a lo que es, es decir, como apariencia (*Schein*) y como apariencia engañosa, verdadero origen del error. Puesto que, añade Heidegger, nunca podemos discernir con certeza los dos modos del ocultamiento, es el ocultamiento el que se oculta y se desplaza a sí mismo, y la *Lichtung*, el esclarecimiento, nunca es un escenario fijo sobre el cual retozaría el juego del ente. Hay que pensar más bien que la *Lichtung* misma solo se produce como un doble ocultamiento, y que el no ocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente no sustituye al ente mismo. Es en este sentido que, según una fórmula que tuvo éxito, «el ser (*Wesen*) de la verdad es la no verdad». De cualquier modo, aquí se entrevé muy claramente el nervio de lo que Fink encontró como posibilidad para desligar o desanclar, en procura de la verdad, el mundo mismo del mundo de los entes.

El punto problemático, en esta página tan celebre como formidable, nos parece ser la manera en la que Heidegger distingue los dos modos de ocultamiento para declararlos luego indiscernibles. El beneficio es grande, ya que la verdad, la *Lichtung*, se desancla del ente, pero el presupuesto es fuerte y nos parece revelar, en algún lugar, un juego de manos. Si el concepto de ocultamiento como rechazo se integra bien, en efecto, en el conjunto de la problemática heideggeriana, no ocurre lo mismo con su concepto como desplazamiento. Lo que es característico de hecho, es que Heidegger se coloca, en primer lugar, aparentemente, sobre un plano estrictamente *óntico* —en el que solo hay deslizamientos, solapamientos, oscurecimientos, enmascaramientos, negaciones del ente por el ente, y de ese modo, errores o ilusiones sobre el ente— para recargar todos estos “fenómenos” de una dimensión “ontológica” declarando los dos modos de ocultamiento indiscernibles, y sin que nunca se pregunte, en cambio, en una reflexión “trascendental, con qué derecho entonces los ha discernido. De este modo, es como si esta indiscernibilidad se jugara en el “paso” del esclarecimiento, “paso” difícil en esta medida, al no-encubrimiento del ente. Prueba, como pocas, de que la concepción heideggeriana está bien anclada en la concepción del ente mucho más de lo que parece, como lo es “el círculo cuadrado” de su fórmula sobre el ser de la verdad —“el ser de la verdad”, a saber, de la *Lichtung*, que es la no-verdad, el encubrimiento

del ente. La *Lichtung* no es *ipso facto* claridad atenuada y arrojada sobre el ente, revelación del ente tal como es. Porque los entes pueden todavía confundirse.

¿Pero no hace falta entonces ir más allá de este pensamiento, que, finalmente, gira circularmente sobre sí mismo, de ente a ente, para tomar subrepticamente del ente una alternativa que le permita liberarse de él? ¿Pero el liberarse, por el giro de prestidigitación que recarga de “ontológico” lo que, a primera vista, parecería puramente óntico, pertenece a lo mundano, si no, finalmente, a lo intra-mundano? ¿Se puede, en otras palabras, hablar todavía de “entes” en la *Lichtung*, en el mismo sentido que los “entes” que se abren al proyecto-de-mudo del *Dasein*? ¿No hay allí un deslizamiento de sentido, cuya única consideración arquitectónica permitiría dar cuenta, y cuyo olvido sería generador, precisamente, de la ilusión trascendental? Es característico que los diferentes modos de ocultamiento considerados como desplazamiento hagan pensar, irreductiblemente, en este “régimen” del pensamiento que Freud entendió como “proceso primario”, es decir, como los “mecanismos” de lo que denominamos inconsciente *simbólico*. ¿Es seguro que en este caos aparente, donde reina en efecto la ilusión, pero únicamente por la Razón o la conciencia, se trate todavía del ente? ¿Si respondemos que para Heidegger el ente es, por principio, toda manifestación, no hay allí, por tanto, un equívoco fundamental en el término (por ejemplo: ¿un centauro es un ente?), y además, estamos seguros de que los “fenómenos” de *Verstellen* tienen lugar solo con las manifestaciones? Más exactamente, ¿un centauro, o todos los “seres” —diríamos en alemán: las *Wesen*— de forma irregular y extraña que atraviesan los sueños, donde el *Verstellen* está, por decirlo así, “generalizado”, son reducibles a manifestación *de*, en el sentido de *lo que aparece*? Un centauro es una manifestación, diríamos, ¿pero estamos seguros de que “aparece” solo el centauro? ¿Estamos seguros de que el centauro no está al mismo tiempo en una multitud de otros “seres”, las *Wesen*, que serían precisamente salvajes, ya que no están simbólicamente codificadas y recortadas como el centauro? ¿Y este equívoco, o más bien, esta plurivocidad originaria no es tan pregnante como en el arte donde, precisamente, lo indicamos en nuestro primer punto, las concreciones fenomenológicas, que son *Wesen*, en tanto que *Wesen* salvajes ellas mismas, no están precisamente todas simbólicamente codificadas —si al menos, como es el caso, la obra es el lugar del conflicto entre naturaleza y cultura, entre lo salvaje y lo simbólicamente

instituido? Si distinguimos el inconsciente simbólico del fenomenológico en punto a que el primero no se deslinda del segundo mas que por los códigos simbólicos ciegos (inconscientes) que se efectúan espontáneamente, sin teleología, sobre el segundo, vemos que nuestra cuestión va todavía mucho mas allá que la “consideración” de los “hechos” puestos en evidencia por el psicoanálisis. Porque vemos que el ocultamiento como desplazamiento es precisamente el juego de los horizontes de ausencia que son los horizontes de mundo en los fenómenos-de-mundo: juego en el que estos se cargan de concreciones fenomenológicas o de *Wesen* salvajes que escapan a toda teleología y a toda intencionalidad. Juego donde lo que se juega no es nada del ente ya que son las *Wesen* salvajes en sí mismas, más arcaicas que el ente, en cuanto existenciales encarnados, trazos u horizontes de mundo. Es, pues, el juego aparentemente óptico del desplazamiento el que, no solo se ve, como lo pensaba Heidegger, y Fink en consecuencia, desanclado del ente, sino todavía y *sobre todo* desanclado del ocultamiento como rechazo *del ente*. El cambio de sentido del ente del que hablamos, y que empezamos a discernir como el “tope crítico” en la regresión, es pues cambio del ente presente en *Wesen* fluctuando entre la presencia y la ausencia, en los lindes de la conciencia, y cuyos únicos destellos simbólicamente codificados vienen a fungir en el inconsciente simbólico. La apariencia, la ilusión o el error devienen mucho más profundo que la apariencia, la ilusión o el error sobre el ente: pueden serlo sobre el ser mismo, incluso sobre el mundo mismo en el sentido en que lo entiende Fink —pero no, quisiéramos mostrarlo, en el sentido en que se esfuerza por pensarlo. Si el campo fenomenológico, en su dimensión inmemorial y primordial, adquiere los caracteres de “mundo” arcaico, salvaje, bárbaro, de multitudes agitadas de fenómenos-de-mundo, de miradas de desplazamientos de sus concreciones fenomenológicas, no puede ser ya centro de la *Lichtung* en el mismo sentido que el de Heidegger. Si hay *Lichtung*, es, una vez más, la de lo oceánico, cósmico, terrorífico o dionisiaco de lo *sublime*: la del *apeiron* como el gran sueño metafísico sobre el cual navegamos, en nuestra vigilia, cueste lo que cueste. Entre esta *Lichtung* y aquella donde se desvela el ente, hay una heterogeneidad mucho más abisal no sospechada por Heidegger —es quizás ella, por otra parte, la que ha tratado de suturar en lo que llamamos su “pre-criticismo” de segundo grado— ya que es la del abismo infranqueable que existe, ya no entre “Tierra” y “Mundo”, sino entre mundo salvaje y bárbaro, por un lado, y mundo civilizado,

simbólicamente instituido, por el otro. Se deduce, finalmente, que hay quizá, en el “mundo mismo”, una ilusión trascendental más profunda de lo que parece, y que Kant, en este sentido, pudo haber tocado mucho más de lo que parece. Para entender esto, tenemos que considerar el tercer y último momento de nuestra meditación, donde tratamos de pensar la “subrepción” heideggeriana como “subrepción trascendental”.

Mundo, ilusión trascendental y fenómenos

La pregunta que surge es la siguiente: ¿La *Lichtung* —para Fink: el mundo— es intrinsecamente distinta de la ilusión trascendental, por lo tanto, que la ilusión trascendental no se la pueda concebir como ilusión trascendental del ente? Ciertamente, según Kant, la ilusión trascendental, en cuanto a la cuestión cosmológica, es la ilusión de que el mundo se puede presentar (*sich darstellen*) como un “objeto” (*Gegenstand*) del conocimiento teórico. Es la inanidad o nihilidad de un tal objeto lo que conduce a las antinomias, y a la concepción del mundo como inteligible (idea) —ya sea como Todo o como “substrato suprasensible de la naturaleza”— en tanto concepción única que hace escapar la Razón al conflicto consigo misma. Pero la pregunta sigue siendo, precisamente, que la ilusión trascendental del mundo —tal como la del alma y Dios— es inevitable y necesaria, es decir, no se puede eliminar o corregir como lo sería una simple ilusión óptica. La ilusión trascendental, según Kant, funge por “el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A 294/ B 350), esto es, precisamente por el hecho de que, como lo señala finamente Fink, nosotros, los hombres, somos como Atlas que debe llevar el mundo sobre sus hombros. O todavía, y siempre en los términos de Fink, por el hecho de que el mundo mismo se divide *para nosotros*, al parecer, en el mundo como todo y el mundo como triplicidad originaria de tiempo, espacio y fenómeno. Esta división es la que, sin duda, resulta irreductible, en la medida en que el Todo no puede ser más que un concepto derivado de o indicado por la diversidad de los entes, y donde la triplicidad originaria, por poco que se cuestiona como lo hemos hecho, le es *heterogénea* en tanto que ella, primariamente, no puede poner en juego entes, sino “seres” salvajes, *Wesen* bárbaras, concreciones fenomenológicas de fenómenos-de-mundo. La ilusión trascendental, por tanto, sería más profunda que una ilusión del ente en la medida estricta en que ella sería esta “falta” originaria del espíritu humano intentado sostener *juntas* las dos “dimensiones”, la una, fenomenológica, del mundo como fenómeno, la otra, simbólica,

del mundo como unitotalidad —la “subrepción” heideggeriana estaba de hecho en la reunión en el seno de una indiscernibilidad de dos géneros que serían distintos del ocultamiento. Si continuamos hasta el final por esta eje de la problemática —lo que no podemos hacer aquí— volveríamos a los abismos del *Parménides* de Platón, donde se presenta la dialéctica del Uno y lo múltiple y del Uno y el Todo⁹. Este re-paso debería conducirnos a la consideración del mundo fenomenológico, no únicamente como horizonte de *ausencia*, horizonte del proto-tiempo/proto-espacio de todo fenómeno-de-mundo, sino como la cohesión *sin concepto* de los fenómenos de mundo, en su multiplicidad originaria, en el sentido de un mismo campo fenomenológico. Y desde ahí, conducirnos a la ilusión trascendental como la ilusión inevitable de nuestro espíritu según la cual este campo constituiría un Todo —que no puede ser sino por el lenguaje o la lógica, es decir, por la Razón, y esto, en la ilusión trascendental propiamente dicha de que los fenómenos no solo logran circunscribirse en un Todo, sino que pueden también proceder como de un abismo “absoluto”. En este sentido más preciso, la ilusión trascendental adquiere efectivamente un estatuto fenomenológico, ya que es *la ilusión de que los fenómenos pueden proceder o derivar*, en cualquier nivel o con la sutileza que sea, *de un concepto o de una idea de fenómeno*. Kant, precisamente en lo sublime, escapa a eso, ya que la aprehensión estética (sin concepto) de Dios como fuente instituyente de lo inteligible no es justamente la de un *arché* de los fenómenos, ni la de un *arché* de las ideas o los conceptos, sino el *origen* trascendental que, para aparecer como el instituyente simbólico, no determina o inicia nada de la institución simbólica, no aparece, sino en idea, en el *como si* (el simulacro trascendental) de la teleología, en tanto que causa determinante del mundo y el alma como sus efectos. Desde luego, diríamos, *mutatis mutandis* lo mismo aplica para Heidegger, ya que nada, en la propia *Lichtung*, decide *a priori* el ser de los entes, pero, como lo hemos visto, esto solo hace retroceder un paso la ilusión trascendental, ya que la *Lichtung* sigue actuando como lo incondicionado desde la cual se puede conquistar, en el conflicto, algo como la verdad, el no ocultamiento, no solo del ser como tal, sino, en consecuencia, del ser de los entes mismos. No hay según Heidegger, parafraseando al Fink de la *Sexta meditación* que habla de lo “meóntico”, de la apariencia trascendental

⁹ Cfr. nuestras *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, (vol.I), IV, V, (vol.2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983, y nuestro libro *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1987.

de la *Lichtung* en la *Lichtung* misma, del no ser originario en el mismo nivel del ser como tal. Y esta ausencia misma es la que hace trascendentalmente *ilusión* —incluso el *Enteignis* concebido por Heidegger en oposición al *Ereignis*, es la “reserva de donación” en el *Es gibt*, el “hay” del *Ereignis*: no es lo que puede venir a *distorsionar* originariamente el *Ereignis* desde el interior de sí haciéndolo parecer como un simulacro de donación, del “hay” o del *Ereignis*.

El “hay” del mundo, del que habla Fink hacia el final de su curso (WE, 207), puede también ser, desde el punto de vista de una doctrina trascendental ampliada del método en fenomenología, una ilusión trascendental del “hay”. Para saber que “hay” el mundo, necesitamos, como en lo sublime, penetrar el mundo *en pensamiento* —y no en imaginación— es decir, de cierto modo, penetrar en pensamiento el nacimiento y la muerte, no para congregarse el mundo como una isla infinita, en tamaño y potencia, por tanto para circunscribirlo por una peripecia de Nada o de vacío, sino, de cierto modo, que será siempre difícil e enigmático, para encontrar, en el fondo sin fondo de los horizontes de ausencia del mundo mismo, el enigma no mundano de mi *ipse* y de todo *ipse*, el enigma de la individuación *humana* recubierta inmediatamente por los códigos simbólicos ciegos de la institución simbólica. Inmortalidad o intemporalidad supra-sensible o supra-mundana del *ipse*, si se quiere, pero desde la cual, única y enigmáticamente, puedo *tener-me* en el mundo como ser humano, es decir, simbólico, y sin que el “yo”, el *ipse* (el *Selbst*) o Dios sean, por lo tanto, los conceptos desde los cuales todo lo demás parece emanar o derivar. El “mundo mismo”, en el sentido de Fink, no se presenta, o no adviene más bien en lo que él llama su “actuación” mas que en este parpadeo, este latido en eclipses en sí mismo ilimitado y abisal, entre el mundo y el afuera únicamente pensado y únicamente pensable del mundo. “Comienzo” eternamente abortado y eternamente reiniciado, cuyo momento escapa siempre de nosotros en la medida en que siempre ya ha iniciado en lo inmemorial y reiniciará siempre en una insuperable inmadurez de nuestra experiencia. Con respecto a él, llegamos siempre ya demasiado tarde, e incansablemente, todavía siempre, demasiado pronto: jamás somos estrictamente contemporáneos de nosotros mismos y del mundo, siempre en vilo (*porte-à-faux*) con respecto a nosotros mismos y al mundo. Creer lo contrario, creer que somos o podemos ser plenamente en el mundo, que ahí

está el ser mismo de nuestro ser-ahí (*Dasein*), es propiamente la ilusión trascendental fenomenológica, masiva en toda la obra de Heidegger.

Esta ilusión trascendental es, sin embargo, irreductible; tal es a la vez nuestra finitud y la del mundo, en la medida en que ella no es únicamente la nuestra, sino que proviene también de la apariencia trascendental del mundo, que no tiene nada más de “subjetivo” o “existencial”. La no-contemporaneidad de la que hablamos significa, más profundamente, la no coincidencia con el sí mismo de todo fenómeno, la apertura intrínseca de sus horizontes de tiempo/espacio a los horizontes de proto-tiempo/proto-espacio que no son la reduplicación o la repetición de una regresión infinita en reflejo que supondría ella misma la positivación de los horizontes. Los fenómenos-de-mundo son “afectados”, en nuestro lenguaje, por una *distorsión originaria* en virtud de la cual, doblemente, no solo el pasado y el futuro trascendentales (y los “lugares” inaccesibles *a priori* del “espacio” trascendental) escapan por principio al pasado y al futuro en la presencia (y al espacio que puede ser temporalizado por un recorrido en presencia), pero aun así, en la medida de esta discordancia, la presencia misma es el espacio haciéndose en el “tiempo mismo” que traspasa de manera inestable la distancia originaria e irreductible de su futuro y de su pasado, sin que nunca ambos puedan desaparecer en el presente sin la opacidad del instante. “Pensar” en la presencia no es congregarse al ente que, sin ello, estaría disperso, sino cavar un surco de tiempo y espacio que ya siempre ha comenzado en el proyecto y que jamás acabará —si no en la ilusión trascendental— en la idea o el concepto. La otra cara, *intrínsecamente* fenomenológica, de la ilusión trascendental, es, por tanto, que en el mundo, en los fenómenos-de-mundo, hay distorsión originaria del tiempo/espacio con respecto al proto-tiempo/proto-espacio, distorsión no menos originaria, en eco de la primera, del tiempo/espacio de la presencia con respecto a sí misma, no coincidencia de sí a sí del tiempo y del espacio de la presencia que ocasiona que haya ausencia en la presencia misma, por tanto *del mundo en el mundo mismo* que parece ofrecerse en la presencia. Pero del mundo en un sentido no-teleológico, y por tanto no-intencional, y que, para constituir la referencia del mundo al mundo como referencia de la presencia a la ausencia originaria, no es sin embargo “vacío” o “nada”, ni tampoco por cierto “pleno” o “ser” —porque sería otra versión metafísica, de cualquier modo “cosmológica” más que “psicológica”, que cree que el mundo puede llegar a coincidir con él mismo en

esta auto-referencia en “consumación”, por decirlo así, de “mi” ausencia, que sería “mi” pérdida.

Los puntos de paso de esta “referencia”, que en efecto no tiene nada de una auto-referencia lógicamente circular dado que ella ha eclosionado y eclosionará siempre en multiplicidades entrecruzadas de “referencias” no uniformes y no unívocas, estos puntos de paso son tanto del orden de las *Wesen* —clásicamente: de la esencia— como del orden del acontecimiento —clásicamente: del hecho que se produce. Es particular que Fink busque su coincidencia pero fracase en hallarla, en la medida en que todavía la relaciona, siguiendo a Heidegger, al ente (cf. WE, 205). Porque no hay, entre ambos, una posible coincidencia que significase su mutuo acoplamiento, sino la solidaridad de una misma *Wesen* en diferenciación: la *Wesen* salvaje, cosmológica, es un acontecimiento cósmico, tal como el acontecimiento cósmico es una *Wesen* salvaje, cosmológica, porque es un existencial *encarnado*, un trazo de mundo en el mundo, una concreción fenomenológica alrededor de la cual pivotean los fenómenos-de-mundo en su pluralidad, lo que Merleau-Ponty llamaba una “urdimbre” de mundo —y que no es del orden del ente o del no-ente, justamente sin tener nunca tiempo de ser en el tiempo de la presencia, siendo tan inestable y fugaz que ya ha huido en la ausencia cuando creemos aperecibirla: como la vida o la muerte, el despertar o el dormir, el crecimiento o la decadencia, el relámpago y el estruendo, la lluvia y el sol cuando ha pasado la lluvia (cf. WE, 205). Es la inestabilidad fundamental de los fenómenos-de-mundo, en su suspenso (*porte-à-faux*) o su distorsión originaria, que abre a la aprehensión fenomenológica, *sin concepto*, de un devenir inocente, mucho más que la constatación empírica de un fracaso permanente de la estabilidad. Comprendemos por qué la filosofía clásica (antigua y moderna), en la búsqueda apasionada y quizá aterradora de un fondo estable, no podría sino pasar al lado de o *a través* de la inestabilidad fenomenológica de los fenómenos, sinónimo, por ella del caos. Comprendemos también que el mundo arcaico o primordial, el mundo mismo como mundo fenomenológico, no tiene nada, originariamente, de un *cosmos* armonioso o armónico —común tanto a los Griegos como a los modernos— sino todo de un desorden gigantesco de disonancias de donde emergen algunas consonancias o resonancias efímeras, las que, sin duda, suscitan el sentimiento de lo bello y lo sublime.

Esto, Fink lo observó a su manera, quizá en su lectura de Nietzsche en este sentido más fiel que la de Heidegger, pero paradójicamente en otro curso, publicado por F.A. Schwartz bajo el título *Existenz und Coexistenz*¹⁰. En una bella página (p. 218), escribe, no solo que «el mundo es *al mismo tiempo* abierto y cerrado, des-oculto y oculto», sino sobre todo que la Nada (*Nichts*), el amor, la muerte, nos remite a una ausencia (*Abwesen*) irreducible a la presencia (*Anwesen*), a un irreducible oculto al aparecer (*Erscheinen*), y que «el pensamiento gana su posibilidad más extrema, con fuerza, en lo impensable (*Unausdenkliche*)». Hay una tensión armónica (*Spannungseinklang*) entre el mundo apolíneo del aparecer y un *Urgrund* ausente que no aparece nunca. No hay concordancia sin discordancia, y la discordancia más extrema, no encuentra consonancia, siempre abisal, del ser, sin disonancia igualmente abisal. Después de la referencia a Heráclito (Fr. 51), vemos, en nuestra reiteración que, para Fink, la tierra es el mundo cósmico, el mundo como océano de multitudes de fenómenos-de-mundo contingentes y en discordancia; océano sobre el cual buscamos y hacemos armonías cada vez que, llamadas por las posibles consonancias de las *Wesen* salvajes de fenómenos, las tomamos como polos para darles tiempo de existir, para temporalizarlas/espacializarlas en presencia del lenguaje: lugar de nuestro frágil esquife, que es el lugar del “pensamiento”, es decir, también de la música, la poesía, la pintura y de la filosofía o, más remotamente, del pensamiento mítico o religioso. Lugar “humano” del mundo, pero que debe siempre conquistarse, en el combate o en el conflicto, contra los poderes que no son menos oscuros porque ciegamente codifican y determinan la institución simbólica, donde el esquife, aunque parezca monumental, corre el riesgo, la mayor de las veces, de ser nuestra tumba.

¹⁰ En Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1987.