

Fenomenología, metafísica y poética

Marc Richir

Traducido del francés por Ángel Alvarado Cabellos
(Bergische Universität Wuppertal)

Recibido 10/01/2023

Resumen

El presente texto expone, en primer lugar, la tautología simbólica que habita la fenomenología del lenguaje en Husserl, en la medida en que, a pesar del reconocimiento de una dotación de sentido ontológico preexistente a la cual el sentido de la expresión debe adaptarse, en realidad la expresión cumple la función de reflejar dicho sentido noemático en una imagen (*Abbild*) tal y como es, a fin de poder ser figurado (*Einbildung*) en tanto concepto.

Dicha reduplicación especular (*Wiederspiegelung*), a partir de la cual lo antepredicativo sería reflejo fiel de lo predicativo, se corresponde con un «nominalismo fenomenológico», en tanto implica una pérdida de la densidad propiamente fenomenológica del lenguaje. En segundo lugar, sostiene que la poética, es decir, la creación artística, es aquello que devela la dimensión de fenomenalidad del lenguaje mismo, en la medida en que hace uso de la «imaginación» (*Einbildungskraft*) en el sentido de una *Einbildung* haciéndose, la cual implica tanto una distorsión inherente a su efectucción, como una figuración que opera sin concepto, con lo cual en ella se fenomenalizan *Wesen* más primitivos o más salvajes que los propios a los *eide* lógicamente instituidos por el lenguaje.

Palabras clave: fenomenología, lenguaje, lógica, imaginación, poética.

Abstract

Phenomenology, Metaphysics and Poetics

The following text examines, firstly, the symbolic tautology that pervades Husserl's phenomenology of language. Despite the acknowledgement of a pre-existing ontological stock of meaning to which the meaning of the expression must adapt itself, in reality the expression fulfills the function of reflecting this noematic meaning in an image (*Abbild*) as it is, in order to be able to be figured (*Einbildung*) as a concept.

Such a mirroring reduplication (*Wiederspiegelung*), out of which the antepredicative would be a faithful reflection of the predicative, amounts to a «phenomenological nominalism» since it implies a loss of the phenomenological density proper to language. Secondly, it claims that it is poetics, that is, artistic creation that arrives at unveiling the phenomenological dimension of language itself, insofar as it makes use of «imagination» (*Einbildungskraft*) in the sense of an *Einbildung* in the making, which implies both a distortion inherent to its realization, as well as a figuration that operates without concept, whereby it lets *Wesen* more primitive or wilder than those proper to the *eide* logically instituted by language come into phenomenalization.

Key words: Phenomenology, Language, Logic, Imagination, Poetics.

Fenomenología, metafísica y poética

Marc Richir

Traducido del francés por Ángel Alvarado Cabellos
(Bergische Universität Wuppertal)¹

Recibido 10/01/2023

§ 1. La fenomenología y la idea lógico-metafísica del lenguaje

Es paradójico que, habida cuenta de lo que sabemos hoy en día de los avatares del movimiento fenomenológico, su punto de partida inaugural, en las *Investigaciones lógicas*, haya estado lo más alejado posible de aquello que entendemos por fenomenología: se trataba de fundar la lógica pura en tanto lógica de un lenguaje científico seguro de la univocidad de su referencia objetiva. Si, desde la «Primera investigación», Husserl se ocupa de la puesta entre paréntesis de la función de indicación (*Anzeige*) y de la función de manifestación (*Kundgabe*) del discurso (*Rede*), ello se debe a que busca revelar la pureza lógica de la expresión (*Ausdruck*) en la unidad que está llamada a constituir junto con la significación (*Bedeutung*), debido a que implica, en lo que atañe a su dotación de sentido, la univocidad de su referencia a un objeto que es, por consiguiente, objeto de conocimiento. La lógica pura es, así, para Husserl, teoría del conocimiento objetivo², y debe, por lo tanto, ser liberada de los usos comunes del lenguaje común.

No obstante, dicho esfuerzo de liberación representa claramente, en nuestro siglo actual, la tentativa de la institución simbólica de la metafísica clásica, en la cual se revela la íntima solidaridad entre la institución lógica del lenguaje y la institución de la metafísica, según el mismo gesto que caracterizó al pensamiento griego, desde Parménides hasta Aristóteles. Repasemos la articulación harto conocida, propuesta por Husserl a lo largo de las *Investigaciones lógicas*. La expresión, la cual es extraída de

¹ El presente texto es la traducción del artículo «Phénoménologie, métaphysique, poétique», publicado originalmente en *Études phénoménologiques*, n.º 5-6: «Phénoménologie et poétique». Bruselas, Ousia, 1987, pp. 75-109 [N. del T.].

² Cf. nuestro texto: «Le problème de la logique pure. De Husserl à une nouvelle position phénoménologique», *Revue philosophique de Louvain*, 82, 56, novembre 1984, pp. 500-522.

la esfera del discurso (común) en la medida en que este es cognitivo, tiene el sentido del *querer decir (bedeuten) algo de algo*. Así, «el fenómeno concreto de la expresión dotada de un sentido (*sinnbelebten*) se articula, por un lado, en el fenómeno físico, en el cual la expresión se constituye según su parte física, y por otro lado, en los actos que le proveen de significación y eventualmente de la plenitud intuitiva, y en los cuales se constituye la relación (*Beziehung*) con respecto a una objetualidad (*Gegenständlichkeit*) expresada» (LU, II, I, 37)³. Puede darse el caso entonces que la referencia objetiva no sea llevada a realización, pero ello sólo tendría lugar en caso esté implicada (*beschlossen*) en la mera intención de significación. En tal sentido, es preciso distinguir entre los actos que confieren significación (= intención de significación), los cuales son esenciales a la expresión (LU, II, I, 38) y los actos que plenifican la significación (plenificantes de significación), los cuales no son esenciales a la expresión, pero mantienen con respecto a ella la relación fundamental desde un punto de vista lógico de actualizar la referencia objetiva de la significación (*ibid.*). Cuando dichos actos se fusionan en el acto único del conocimiento objetivo, el objeto intuido en la plenificación «aparece [*erscheint*] como *aquello que es significado [bedeutet]* en la significación, o más aún, como *aquello que es nombrado* a través de la significación» (LU, II, I, 41, las cursivas son nuestras). Por consiguiente, «todos los objetos y todas las referencias objetivas son para nosotros *lo que son* únicamente a través de los actos de mentar [*vermeinen*] *esencialmente distintos de aquellos* en los que se vuelven representables [*vorstellig*] para nosotros, en los que *nos salen al frente [gegenüberstehen]* precisamente *en tanto unidades mentadas [gemeint]*» (LU, II, I, 42, las cursivas son nuestras).

Así, la significación es la mediación necesaria para el conocimiento objetivo: y ello en la medida en que implica por sí misma la referencia objetiva. Por otro lado, dicha mediación es concebida por Husserl bajo el modo de la nominación, cuestión de una importancia capital sobre la que habremos de volver. En el fondo, al leer dichos textos, parece como si la significación-nominación tuviera como rol el abrir a la posibilidad de la plenificación intuitiva, la cual, si bien está condicionada por el ejercicio lógico del lenguaje, parece por su parte sobrepasarlo, excederlo. Sin embargo, no se trata de que

³ Citamos, de acuerdo con las *Logische Untersuchungen* (Tübingen, Niemeyer, segunda edición, 1913) y su traducción francesa por H. Elie, L. Kelkel y R. Schérer (PUF, coll. «Epiméthée», París, 1959-1963), con las siglas LU seguidas de la indicación del tomo, el volumen y la página correspondientes.

la lógica pura, el logos de las *Bedeutungen*, deba esfumarse frente a una meta-lógica que sería puramente intuitiva, en la cual los objetos se revelarían de manera pura y simple en la dimensión intrínseca a su ser (a su quiddidad ontológica). En el §14 de la «Primera investigación», Husserl escribe que, «en la relación instaurada con respecto al objeto, dos cosas pueden ser designadas como lo que es expresado: por un lado, *el objeto* [*Gegenstand*] *mismo*, e incluso como intuido de tal manera particular. Por otro lado, y en un sentido más estricto, su correlato ideal en el acto que lo constituye en la plenificación de significación, a saber, *el sentido* [*Sinn*] *plenificante*» (LU, II, I, 50). De lo cual se sigue que, «cuando la intención de significación se plenifica sobre la base de una intuición correspondiente, [...] el objeto se constituye como “dado” en ciertos actos [...] *de la misma manera* que es mentado a través de la significación» (*ibid.*, 51-52).

Dicho de otro manera, no es el objeto en su dimensión ontológica intrínseca, en aquello que tendría de «meta-lógico», aquello que es intuido en la plenificación: ciertamente, escribe Husserl, se trata del objeto *mismo*, en aquello que constituye su *trascendencia* con respecto a los actos que mientan, y es en dicha medida que *aparece* como objeto, pero en tanto es mentado *de tal manera* en la intención de significación. En el sentido más estricto, en tanto porta, en el horizonte de su trascendencia, el *sentido plenificante* que plenifica la significación. El §8 de la «Cuarta investigación», se indica⁴ que la intuición sólo plenifica la intención de significación en la medida en que intuye, directamente en el objeto que aparece, *la misma dotación de sentido* que aquella que constituye el sentido que plenifica (el correlato noemático) la intención de significación (la noesis). Hay, por consiguiente, una identidad de sentido entre el sentido que plenifica aquello que es pensado (*des Gedachtes*) en el pensamiento (*Gedanken*) (aquello que es mentado en tanto sentido en la intención de significación), y el sentido que plenifica aquello que aparece, en tanto ser, directamente en el objeto (el ente). Dicha identidad no es puramente formal (lógica), puesto que se trata de la identidad de dos dotaciones de sentido: es la identidad entre el pensamiento y el ser, o, en nuestra terminología, de su *tautología simbólica*⁵, la cual es la tautología simbólica en la que se instituye simbólicamente la metafísica, y gracias a la cual determinadas dotaciones de

⁴ Cf. nuestro texto anteriormente citado, pp. 505-506.

⁵ Cf. nuestro texto: «Métaphysique et phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien», *La liberté de l'esprit*, n.º 14. Paris, Hachette, enero 1987, pp. 99-155.

sentido, instituidas simbólicamente a través de la institución del lenguaje en tanto lógica, se transforman en dotaciones de *sentido ontológico*.

Se trata ciertamente de una institución simbólica en el seno de una tautología simbólica, puesto que hallamos la misma *circularidad* simbólica que se manifiesta a través del doble deslizamiento posible de dicha concepción, ya sea hacia la concepción de la lógica pura en tanto pura y simplemente *apofántica* (Husserl, y hasta cierto punto Heidegger), ya sea hacia la aporía aún no examinada de un *nominalismo fenomenológico*. Según el primer deslizamiento, la lógica pura está llamada a develar el ente *tal cual es* y únicamente en tanto que es (por lo cual Husserl escribe: «el objeto mismo»). Pero de acuerdo con el segundo deslizamiento, podría decirse que la dotación de sentido ontológica sólo es una ilusión engendrada a partir de la lógica pura, la reduplicación especular, ilusoriamente objetiva, del sentido plenificante que sería en sí mismo íntegramente intra-lógico. Se trata de una cuestión que no podemos evitar plantear una vez que se ha puesto de relieve la independencia de la eidética husserliana con respecto a aquello que constituiría la esfera de los «hechos» o de los «individuos» fenomenológicos⁶. En efecto, dicha eidética, como es efectivamente el caso en Husserl, procede en su totalidad del lenguaje tomado según su dimensión lógica pura, y si es, por consiguiente, apofántica, lo es únicamente de las dotaciones de sentido (*eide*) que se instituyen en ella, es decir, *de sí misma*. En ese sentido, la lógica pura sólo descubriría en el fenómeno aquello que en realidad ya habría *extraído* de los *Wesen* (= seres y

⁶ Cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, Niemeyer, tercera edición 1928), §4, pp. 12-13 (traducción francesa por P. Ricoeur, Gallimard, París, 1950, pp. 24-25). Citaremos en adelante a lo largo de nuestro texto: *Ideen* I, 12-13. Si la eidética husserliana, la cual se ocupa de las dotaciones de sentido ontológicas (los *eide*), escapa a la aporía nominalista, ello se debe a que en Husserl no hay ni hechos ni individuos *fenomenológicos* (que tengan el estatuto fenomenológico de facticidad y de contingencia), sino únicamente hechos e individuos *empíricos* (cf. *Ideen*, I, primera sección, capítulo I), es decir, *dados asimismo* en la experiencia natural. Según nuestro planteamiento, la cuestión es completamente distinta, puesto que todo fenómeno es un individuo únicamente provisorio y contingente en la medida en que depende de la contingencia radical de la fenomenalización (ver al respecto nuestras *Recherches phénoménologiques*, I, II, II, vol. 1, Ousia, Bruselas, 1981, y IV, V, vol. 2, Ousia, Bruselas, 1983). En ese sentido, la cuestión de la eidética es planteada de manera completamente distinta, de manera independiente, en todo caso, de toda esfera lógica (ver al respecto nuestro libro: *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Montbonnot, 1987). El peligro del «nominalismo fenomenológico» deviene patente una vez que el fenómeno, trascendencia de fenómeno-de-mundo fuera-del-lenguaje, aparece, en su individuación, como radicalmente contingente al interior de aquello que lo esquematiza en una determinabilidad y cuantitabilidad in-finitas (indefinidas). Habremos de volver de manera pormenorizada sobre ello. No obstante, el fenómeno según nuestro planteamiento no es *nunca*, por su estatuto mismo, *un objeto* de conocimiento.

esencias), con lo cual la tautología simbólica consistiría en una «fe» simbólica, según la cual los *Wesen* serían susceptibles de intuición eidética directamente a través de los fenómenos en su trascendencia de mundo —es decir, serían sendos «núcleos de ser» del mundo que se corresponderían *tal y como son* con las *unidades de sentido* que plenificarían las significaciones lógicas. La circularidad es la misma que la de la metafísica clásica, puesto que la depuración lógica del lenguaje nos conduce precisamente a aquello (el *eidós* intuido) que debe regularla y examinarla desde su exterioridad. Y es incluso más patente en la obra husserliana, habida cuenta de que siempre se establece una distinción entre el correlato noemático de la noesis (la dotación de sentido) y el objeto en su radical trascendencia, del cual sólo es intuido a través del conocimiento la dotación de sentido de ser adecuado —y, en consecuencia, verdadero— con respecto a la dotación de sentido aprehendida en la significación que a su vez plenifica.

De ello se deriva la concepción lógico-metafísica del lenguaje que Husserl expone en el §124 de *Ideen I*. Luego de haber radicalizado la posición de las *Investigaciones lógicas* al identificar la expresión con la significación misma (*Ideen I*, 257), Husserl añade que la «expresión» es una forma remarcable que se adapta a todo «sentido» (al «núcleo» noemático) y lo hace acceder al reino de lo *conceptual* y, por consiguiente, de lo «general» (*ibid.*). ¿En qué consiste dicha adaptación, gracias a la cual el núcleo noemático accede a la esfera de la lógica? Husserl responde a esta pregunta a través de una inversión, a la cual debemos prestar especial atención: «Según el punto de vida noético, el concepto de «expresión» debe designar una clase particular de actos, a la cual todos los demás actos deben adaptarse, cada uno a su manera, y fusionarse con ella de manera remarcable: así, el sentido noemático del acto y, por consiguiente, la relación a la objetualidad que reside en dicho sentido, hallan su «acuñación» (*Ausprägung*) «conceptual» en el momento noemático de la expresión. Así, nos hallamos en posesión de una intermediación intencional específica, cuya singularidad consiste en poder por sí misma reflejar (*widerspiegeln*) por así decirlo toda otra intencionalidad, tanto en lo que atañe a su forma como a su contenido, y reproducirla en imagen (*abbilden*) con su colorido particular, y, en consecuencia, de hacer *figurable* (*einbilden*) en ella su propia forma de «conceptualidad» (*Ideen I*, 257, las cursivas son nuestras). En consecuencia, añade Husserl, la categoría de expresión no es productiva

o, mejor dicho, «su productividad, su acción noemática, se agota en el expresarse y en la forma de lo conceptual que se introduce junto con dicha función» (*Ideen I*, 258).

Se trata de un pasaje tan breve como crucial, en el cual se juega o vuelve a jugarse todo, desde el pasado metafísico hasta el porvenir fenomenológico, y en particular el pensamiento heideggeriano del *Ereignis*. Husserl parte de la posición, según la cual el sentido o el núcleo noemático es un sentido ontológico preexistente, al cual el sentido noemático de la expresión debe adaptarse —con lo cual la intuición plenificante regularía y mediría la pureza lógica de la expresión. No obstante, revierte inmediatamente, y crucialmente, dicha posición, al retomar la argumentación desde el punto de vista noético: a partir de la expresión misma, es decir, de la significación, a la cual ahora son los demás actos, así como su sentido noemático, en sentido estricto fuera del lenguaje lógico, que deben adaptarse: se trata, por lo tanto, de la adaptación *recíproca* entre dos dotaciones de sentido en el seno de la tautología simbólica, con lo cual el sentido noemático de un inicio, en sentido estricto meta-lógico, recibe su acuñación conceptual. ¿Cuál es entonces la función de la expresión en dicha adaptación recíproca? ¿De dónde proviene la transformación —la acuñación conceptual— que la significación imprime a las «demás intencionalidades» (= correlaciones noesis-noema-objetualidad intencional)? La función de intermediación de la significación es triple, y vale la pena desglosarla, a fin de poder discutirla en detalle.

A decir verdad, en Husserl, dicha triple función puede ser subsumida a dos momentos principales. En el primero, el sentido noemático inicial es *reflejado de manera especular*, tal y como es, en cuanto concierne a su forma y contenido, es decir, literalmente *reflexionado* o *reduplicado*, a fin de poder ser reproducido a través de una imagen, en una copia (*Abbild*) con su colorido original, es decir, con su concreción propia. Por lo tanto, la primera función de la expresión (o de la significación) consiste en una reflexión duplicativa del sentido noemático inicial, al interior de la cual este último se perfila o aparece *en tanto tal o cual*: se trata de una división interna consigo mismo, entre él y su copia, la cual permite su *reconocimiento*, la exhibición de su dotación de sentido en tanto tal. Este primer momento es coextensivo con el segundo, puesto que, *por su intermediación*, como escribe Husserl, dicha dotación de sentido es figurada bajo la forma de la conceptualidad. Ello quiere decir que el reconocimiento

de la dotación de sentido en tanto tal, su identificación en tanto esta dotación de sentido y no otra *ya* constituye su conocimiento, según la adecuación entre el sentido noemático del expresar (del sentido que plenifica la significación) y del sentido noemático que ha de ser expresado (del sentido de ser intuido en tanto *eidos*). De ello se sigue, de manera algo paradójica, que toda dotación de sentido, desde el instante en que ha sido *reconocida en tanto tal, ya ha recibido el cuño de la conceptualidad*: es el signo patente de haber sido en realidad instituida simbólicamente, y lógicamente, en el marco de la tautología simbólica, según la cual la *Abbildung*, en sentido estricto copia fiel y sin deformación, revela la *Einbildung*, la formación conceptual. Así, podemos vislumbrar sobre la base del texto mismo hasta qué punto la eidética husserliana es indesligable del concepto, debido a que procede del *eidos* en tanto este se halla *identificado* consigo mismo. A pesar de que la reflexión husserliana acerca de las dotaciones de sentido estaba llamada a ser extra-lingüística (extra-lógica) acaba por ser en realidad, de la misma manera que la reflexión fichteana o fregeana, una *reflexión abstractiva* o una *abstracción reflexionante*⁷.

El problema consiste evidentemente en saber si toda reflexión es *eo ipso* de tal tipo. El creerlo sería entregarse a la «fe» simbólica en la tautología simbólica del ser y el pensar instituida por la metafísica. Junto con, como en Husserl, un platonismo fenomenológico, coextensivo de la logicidad pura del lenguaje, cuya expresividad pura sería estrictamente improductiva, es decir, no-deformadora del sentido noemático de un inicio: este último sería indiscernible del sentido noemático expresado, es decir, lógico, y no habría diferencia alguna entre el sentido de ser *instituido* y el sentido de ser intrínsecamente *fenomenológico*. La circularidad simbólica es tal que nada, ningún sentido noemático de un inicio (fenomenológico por principio) puede resistir, por su propia naturaleza, a la figurabilidad (*Einbildung*) lógica —nada, salvo ciertas «sutilezas» que conciernen «los rasgos particulares de la cosa expresada» (cf. *Ideen* I, §126, 261-262). Otro reflejo de los rasgos característicos de la tautología simbólica es que basta entregarse a ella para que «funcione» siempre, puesto que, en tal sentido, todo es susceptible de ser expresado en términos de significaciones lógicas, y es sin duda una de las razones por las cuales Husserl pensó que la fenomenología

⁷ Cf. en particular nuestro texto: «L'hérédité et les nombres», *La liberté de l'esprit*, n.º 4. París, Balland, 1983, pp. 77-137, el cual se ocupa de la fundación de la aritmética por Frege.

podía ser pensada en tanto «ciencia rigurosa». Asimismo, dicha circularidad simbólica supone, al mismo tiempo, que las dotaciones de sentido noemáticas obtenidas son *indiscerniblemente* tanto *entidades lógicas de lenguaje* como *entidades de mundo*. Puesto que basta pensar que, si la *Einbildung* conceptual es improductiva, ello se debe ya sea a que el logos lógico de las significaciones es apofántico, en la medida en que es transparente con respecto al ente tal cual es, ya sea a que el ente tal y como está *llamado a ser* es reductible de manera esencial (si se dejan de lado detalles insignificantes) a las dotaciones de sentido de las significaciones a las cuales él mismo es transparente en cuanto concierne a aquello que constituye su ser. El inconveniente de la concepción husserliana del lenguaje en su logicidad es que lo *ante-predicativo es el reflejo fiel, la imagen especular de lo predicativo* —lo cual motivó la concepción husserliana de la intuición categorial, tal y como puede leerse en la «VI investigación lógica» y tal y como volvemos a hallarla en el seno de *Experiencia y juicio*. El único «registro» que, en Husserl, dota de materialidad a lo ante-predicativo es el correspondiente a aquello que denomina la «síntesis pasiva», sobre la cual habremos de volver.

Nuestra inquietud fenomenológica comienza a despertarse cuando nos damos cuenta de que la reduplicación simple, especular, sin deformación, de lo antepredicativo en lo predicativo, implica en realidad *la ausencia de la densidad propiamente fenomenológica del lenguaje* —dado que lo antepredicativo es de antemano lenguaje o lo predicativo es intrínsecamente una copia fiel de lo antepredicativo. Todo se resume en que la expresión lógica *se restringe* únicamente a la aprehensión de la reflexión especular y de la reproducción a través de la imagen del sentido noemático inicial. Puesto que ello quiere decir que este último *ya* ha sido *reconocido* en tanto tal, y que, por consiguiente, nos hallamos en una regresión al infinito, si no admitimos, según la tautología simbólica, que el concepto se halla de antemano antes de ser reconocido en tanto tal bajo la forma lógica. Dicho de otra manera, ello quiere decir que la reflexión especular y la reproducción a través de la imagen no son tan inocentes como pudiera parecerlo: se trata de una reflexión que *se restringe* a la *aprehensión* de aquello que ya ha sido *extraído* del fenómeno mismo, a través de la *Einbildung* conceptual. Se lanza a la búsqueda de un ser (*Wesen*) de lenguaje (lógico) que ya ha proyectado, a través de la *Einbildung*, en el fenómeno. En ese sentido, dos interpretaciones son posibles, según se considere a la *Einbildung* como *ya hecha*, como

parece ser el caso en Husserl, con lo cual la reflexión es meramente aquello que la hace mostrarse a través de un proceso de abstracción, o según se considere a la *Einbildung* como *haciéndose* en el acto lógico del lenguaje. En este último caso, en términos kantianos, la reflexión ya es teleológica, y no meramente estética⁸, puesto que se impone «encontrar» la *Einbildung* adecuada —la formación conceptual del fenómeno y de su sentido intrínsecamente fenomenológico— en el momento del encuentro, relativamente contingente, con un *Wesen*, al cual le es propio al menos por derecho una dimensión fenomenológica y «meta-lógica», a fin de reflejarlo en tanto inscrito en la *Einbildung* conceptual misma, la cual lo dota de su sentido «lógico». Pero si según la primera interpretación, la cual vuelve a la expresión «improductiva», la distancia es abolida entre el *Wesen* fenomenológico, «meta-lógico», salvaje o fuera del lenguaje⁹, y el *Wesen* siempre ya preformado por lo conceptual, si, por lo tanto, la *Einbildung* se pierde tanto en su sentido activo al mismo tiempo de deformación y de formación —de metamorfosis—, si ella se identifica, como en Husserl con la *Abbildung* y la *Widerspiegelung*, se pierde asimismo todo sentido posible de la teleología, con lo cual la esencia, el *eidos*, el *Wesen* acaba por ser indisociable del concepto tal y como es instituido a través de lo puramente lógico. La fenomenología se vuelve indistinguible de un platonismo, inclusive si este es interpretado de manera aristotélica: ya nada la distingue de la metafísica clásica, al instituirse simbólicamente en la tautología simbólica misma. El sentido, ya se trate de una unidad de sentido que plenifica la significación, o de un sentido de ser noemático originario, se encuentra situado y es situable de antemano a través de la figuración conceptual, con lo cual ambos se encuentran desde siempre y para siempre co-implicados y co-imbricados, dado que la lógica consistiría únicamente en buscar y descubrir dicha implicación y dicha imbricación recíprocas.

Ciertamente, sabemos que las cosas no son tan simples y que, aun cuando dicha tendencia de la fenomenología a su hundimiento en la metafísica es permanente en Husserl, ella nunca acaba por tener cumplimiento, en la medida en que desde muy

⁸ Para la significación fenomenológica que atribuimos a dichos términos, ver nuestro texto: «Métaphysique et phénoménologie...», art. cit.

⁹ Cf. nuestro libro: *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Montbonnot, 1987, en el cual, como prolongación del trabajo de Merleau-Ponty, nos abocamos a despejar el estatuto fenomenológico de dichos *Wesen* salvajes, fuera del lenguaje.

temprano (ya en *Ideen I*) y de manera sistemática puso en práctica la reflexión teleológica y, sobre todo, que estuvo desde siempre secretamente agobiado por una dimensión fenomenológica originaria, la de las síntesis pasivas, cuya inminencia consiste en presentarse como radicalmente fuera del lenguaje o por lo menos fuera de la lógica. Pero antes de ocuparnos de ello y de mostrar en qué sentido dicha dimensión se halla esencialmente abierta en la creación artística, y particularmente en la poesía, examinemos la concepción de la temporalidad y de la espacialidad que es intrínsecamente solidaria de la concepción de la lógica pura del lenguaje.

Incluso si el ser (*Wesen*) de lenguaje que, en la tautología simbólica, se identifica con un ser de mundo (*eidōs*), no es inmediatamente un nombre, siempre es susceptible, como muestra Husserl (LU, II, I, 466-476, 497-499)¹⁰, de ser *nominalizado*, incluso en aquellos casos en los cuales aparece bajo la forma de una predicación. Hay, como veremos, una íntima solidaridad entre la institución lógica del lenguaje y la institución simbólica de la *nominación* como paradigma de lo apofántico: el objeto, el estado de cosas (*Sachverhalt*) tomado en su dotación de sentido eidético es un *nombre*, el cual Heidegger denominó asimismo con el término genérico de *ente*. El ente, tal cual es, siempre es susceptible de ser designado a través de un nombre y, por consiguiente, toda la problemática óntico-ontológica se encuentra aún atrapada en dicha institución lógica clásica (metafísica) de la nominación – con lo cual, diferenciar entre los entes y el ser consiste en subordinar la problemática del ser a la estructura simbólica de la nominación, y ciertamente sería posible mostrar que uno de los grandes impases del proceder heideggeriano consiste en haber intentado subsumir los grandes problemas del pensar a nombres (lo cual ha generado problemas formidables e insolubles a sus traductores franceses y cuya resolución a veces los hace caer en el ridículo). En efecto, la estructura deíctica de la nominación, cuyo carácter principal consiste en permitirle autonomizarse, es decir, aislarse con respecto a toda cadena verbal, a todo contexto concreto del habla, tiene consecuencias decisivas en cuanto respecta a la estructura de la temporalidad (y de la espacialidad). Si el *eidōs*, la dotación de sentido ontológico, fuese aislable, ello significaría que podría ser reflejado especularmente, reproducido a través de una imagen y «figurado» por el concepto: que el obrar de la *Einbildung*

¹⁰ Volveremos al respecto en un texto en preparación acerca de la institución lógica del lenguaje en Husserl.

consiste, por tanto, en desdoblamiento entre el original y la copia fiel, así como identificarlo a sí mismo en aquello que sólo puede ser una presencia, en la cual, como en Parménides, el ser se identifica simbólicamente con el pensar. Dicho de otra manera, ello quiere decir que es únicamente a partir del pro-yecto, abierto al futuro, de reproducir el *eidos* a través de su imagen, pro-yecto que se lleva a cabo en el desdoblamiento, que la copia, imagen anticipada de un *eidos* ya pasado, se identifica con este último en el presente de la *Einbildung* conceptual, en la cual el pasado vuelve en el presente así abierto *en sí mismo* a su futuro. Por lo tanto, todo es interpretado a partir del presente de la identificación simbólica, dado que parece comportar en sí mismo su pasado antepredicativo y su futuro conceptual, y dado que, a partir de su identificación, aquello que habría sido proyectado en el futuro ya se ha inscrito en el pasado del presente (la retención) como sentido *figurado*, y que aquello que habría sido re-conocido en el pasado ya se ha inscrito en el futuro del presente (la protención) en tanto un sentido que ha de ser expresado fielmente a través de su *figuración* —la tautología simbólica intercambia los roles de pasado y futuro. Dicho intercambio de roles implica una circularidad simbólica del tiempo, en la cual el tiempo parece ser simétrico alrededor del presente: este es *distendido*, espacializado, entre protenciones y retenciones, y aquello que se abre en las protenciones es llamado a retomarse en las retenciones, desde el presente mismo, el cual se desempeña como el espejo (*Spiegel*) de la reflexión especular (*Widerspiegelung*). Si el *Abbild* es idéntico al *Bild* originario y si su identidad (simbólica) nos dota de la *Einbildung* conceptual, ello se debe a que, en tanto un signo adicional de la improductividad esencial del logos lógico, aquello que se proyecta en tanto el futuro de la expresión ya se encuentra siempre dado de antemano en su pasado (pretendidamente antepredicativo), el cual ya ha sido figurado en aquello que sólo puede ser un presente pasado que está llamado a ser *repetido* en un presente futuro: aquello que hemos llamado «metafísica de la presencia» es precisamente dicha captura simbólica de la temporalidad a partir de la tautología simbólica entre ser y pensar, a través de la cual la presencia se presenta en tanto omni-presencia, en tanto la permanencia de su ininterrumpido flujo a sí misma, con sus horizontes de protenciones y retenciones. A la univocidad simbólicamente instituida del sentido eidético se añade la uniformidad de la estructura del tiempo, en tanto campo viviente de la presencia indefinidamente en tránsito de abrirse al futuro y de hundirse en el

pasado. Dicha estructura, como afirma Husserl en un determinado momento¹¹, es ella misma *intemporal* (*zeitlos*): se corresponde con la presencia en cierto sentido intemporal del *eidos* o de la esencia en sentido husserliano, es decir, en ambos casos con su sentido nominal.

El problema al que nos vemos enfrentados es hartamente conocido: ¿qué es aquello que constituye la necesidad del flujo del presente y, en particular, de su distensión entre protenciones y retenciones? Dicho problema fue planteado por Heidegger a lo largo de toda su vida, hasta la conferencia titulada *Zeit und Sein* (1962). Habida cuenta de aquello que venimos de desarrollar, no podemos evitar señalar que, incluso en dicha conferencia en la cual el tiempo y el ser se articulan sobre la base del *Ereignis*, y a pesar de los importantes desplazamientos que lleva a cabo con respecto a la concepción husserliana, Heidegger considera siempre al tiempo como uni-forme, como construido sobre las tres dimensiones que se corresponden con las de Husserl, y en el cual, a través de la misma donación a partir de la cual «hay tiempo», «hay ser». El ser es siempre coextensivo del *Wesen* e incluso del *An-wesen*, como si la presencia en su estructura «tri-dimensional» fuese la matriz trascendental de todo advenimiento, en el cual hay ser, a la vez que, a la inversa, dicho advenimiento sólo es quiebre y abertura en la medida en que es asimismo matriz trascendental del tiempo en su uni-formidad tri-dimensional¹². Correlativamente, es preciso señalar que el *Ereignis* que articula a ambos, en su estructura intrínseca de *er-eignen*, posee algo de la tautología simbólica entre ser y pensar —como si el *Ereignis* hubiese sido instituido como matriz trascendental de toda tautología simbólica. La cuestión más profunda, desde el punto de vista de la fenomenología, consiste en saber hasta qué punto la donación (el «*Es gibt*») que tiene lugar en el *Ereignis* se perfila sobre la reserva de la no-donación que hay en el *Enteignis*, es decir, en qué medida el *Ereignis* permanece abierto a un afuera del cual se nutre y sobre el cual se perfila, y en qué medida dicho afuera tiene él mismo

¹¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, en Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, editado por M. Fleischer, *Husserliana XI*. La Haya, M. Nijhoff, 1966, p. 392. Utilizaremos en lo sucesivo a lo largo de nuestro texto las siglas APS, seguidas de la indicación de la página.

¹² Desarrollamos todos los puntos mencionados en nuestra conferencia: «*Ereignis, temps, phénomènes*», pronunciada en el Coloquio Heidegger llevado a cabo durante el 12-13-14 de marzo de 1987 por el Collège international de Philosophie.

un estatuto fenomenológico¹³. Si reflexionamos más detenidamente, dicha cuestión tiene asimismo lugar, a su manera, en Husserl, en el momento, en el cual hay algo que precisamente escapa de manera radical a la estructura unívoca de la temporalidad, a saber, al presente viviente de la conciencia: dicho algo es aquello que al nivel de la sensibilidad, en aquello que Husserl no duda en llamar «el inconsciente» (APS, 414), depende de «asociaciones», es decir, de *síntesis pasivas*, lo cual lo llevó a enfrentarse a una serie de enormes problemas que, ciertamente, no pudo abordar de manera satisfactoria, debido a su obnubilación por la estructura uniforme del tiempo determinada por el presente viviente *de la conciencia* en flujo permanente¹⁴.

Dicha cuestión que, en la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl y Heidegger, parece ser meramente especulativa es, no obstante, absolutamente crucial y concreta, si tomamos en consideración que aquello que es puesto en cuestión, a través de la poesía y en general de toda creación artística, es la dimensión de *fenomenalidad del lenguaje* mismo. Tal y como ha mostrado de manera remarcable J. Garelli en el caso de la poesía¹⁵, es la uniformidad unívoca del tiempo lo que es puesto en cuestión. En el mismo sentido, si nos ocupamos de manera particular de las artes plásticas, es la uniformidad del espacio aquello que es subvertido. Más aún, ambos desplazamientos son en realidad co-extensivos, como intentaremos mostrar, al develar el estatuto fenomenológico general de la *poiética*, la cual como veremos abre la fenomenología al ámbito que le es propio, en cierto sentido «extra-metafísico».

¹³ Hemos respondido a dicha cuestión en nuestro libro: *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., «Introducción». Habremos de desarrollar en lo que sigue dicha respuesta con respecto a otra de sus concreciones posibles.

¹⁴ Recomendamos encarecidamente la lectura de los *Beilagen* XII, XIII, XIV, XVII, XVIII, XIX, XXII, XXIII de APS, a los cuales puede servir de introducción los §§15-17 de *Experiencia y juicio* (Paris, PUF, 1970, traducción francesa de D. Souche).

¹⁵ Particularmente, en sus cuatro libros: *La gravitation poétique*. Paris, Mercure de France, 1966; *Le reel et la dispersion*. Paris, Gallimard, 1978; *Artaud et la question du lieu*. Paris, José Corti, 1982; *Le temps des signes*. Paris, Klincksieck, 1983. Más recientemente, cf. «Discontinuité poétique et énergétique de l'être», *La liberté de l'esprit*, n.º 14. Paris, Hachette, 1987, pp. 25-53, en el cual J. Garelli problematiza de manera remarcable la manera según la cual es necesario pensar el *ritmo* en su estatuto fenomenológico (en tanto temporalización/espacialización).

§ 2. Fenómenos de lenguaje, fenómenos fuera del lenguaje y poiética fenomenológica

En nuestro análisis de la concepción husserliana, lógica, del lenguaje, insistimos con respecto a la ausencia de densidad propiamente fenomenológica del lenguaje – lo cual se traduce en la improductividad del registro lógico de la expresión, y que es signo de que los *Wesen* lógicamente develados son ya *Wesen* lógicos de lenguaje, puesto que ya han sido extraídos de los fenómenos mismos a través de la institución lógica del lenguaje, debido a que la *Einbildung* conceptual ya se encuentra inscrita de antemano. No obstante, ¿qué sucede si la *Einbildung* no se deriva de una *Abbildung*, es decir, si la *Einbildung* es una verdadera *Einbildung* de lenguaje, la cual provendría por así decirlo de su *Einbildungskraft*, de su «imaginación», término ciertamente inexacto dado que implica la palabra «imagen», es decir, «*Abbild*»? Ello es lo que debemos comenzar por examinar, en la medida en que, si hay un tránsito del *Bild* al *Abbild*, hay distorsión en dicho tránsito, y, por consiguiente, in-formación, *Ein-bildung*, en lo cual consiste precisamente la densidad fenomenológica del lenguaje. Ciertamente, de tal suerte nos hallamos fuera del caso puramente lógico, como asimismo del caso (juicio teleológico reflexionante), en el cual buscamos explicitar el sentido de algo que nos es *dado*, y en el cual opera ya un trabajo de *Einbildung*, y de *Einbildung* a través de la *imaginación*, aunque *con vistas a un* sentido, o a *un* haz de sentido (trabajo hermenéutico). Ello no quiere, no obstante, que caemos en el sinsentido, puesto que nos adentramos en realidad en el «habla operante» en el sentido de Merleau-Ponty, la cual es puesta en acto cada vez que buscamos, no «comunicar» o «explicitar» un estado de cosas o un estado de hechos —una «in-formación»—, sino a *decir* «algo» mínimamente complejo, matizado o sutil, y que escapa, como lo intuimos, a la claridad de la expresión conceptual. Intentemos comprender en tanto fenomenólogos lo que sucede en tal caso.

Si la *Einbildung* se deriva de una *Einbildungskraft*, y no se encuentra fijada de antemano, en tanto una formación conceptual que delimita a los fenómenos en *Wesen* de lenguaje, en *eide* nominalizables entonces ello no concierne en términos generales ni a lo ente ni a un estado de cosas (o de hechos). Nadie a lo largo de la tradición ha indicado ello de mejor manera que Kant en su examen de la estructura del juicio

estético reflexionante¹⁶, en el cual tiene lugar una reflexión *sin concepto* dado de antemano (ya sea este *a priori* o empírico, es decir, asimilable a un nombre). En dicho caso, la imaginación (*Einbildungskraft*), entregada a su poder activo, no aprehende ni la forma de la intuición (el tiempo y el espacio) ni la forma del objeto (el concepto), sino la forma (y la no-forma en el caso de lo sublime) del objeto *de la intuición*, es decir, *el fenómeno* reducido fenomenológicamente a su fenomenalidad, y aprehendido en su individuación contingente e intrínsecamente fenomenológica. No obstante, la lectura, por ejemplo, del párrafo 49 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en el cual Kant enumera los caracteres de la imaginación en la reflexión estética, muestra que se trata de un poder de *Einbildung*, de formación o de constitución del fenómeno: la imaginación dispone la diversidad intuitiva, en sí misma caótica según Kant, con vistas a reunirla en una unidad fenomenal. A través de dicha operación, la imaginación excede todo concepto determinado, y nos provee de «mucho más que aquello que puede ser expresado a través de las palabras»¹⁷, con lo cual anima al espíritu «al dotarlo de una perspectiva que se extiende sobre un campo de representaciones del mismo género *hasta más allá de lo que alcanza la vista*» (*ibid.*, las cursivas son nuestras). Nos provee, así, de una «materia rica y no elaborada por el entendimiento»¹⁸, en la medida en que su «juego» es una «marcha rápida»¹⁹. Si, como pensamos que es preciso llevar a cabo, aplicamos las intuiciones sensibles de Kant a las intuiciones de seres (*Wesen*) ya delimitados de la masa sensible misma de los fenómenos a través de la lengua común simbólicamente instituida (tales o cuales cosas, tales o cuales cualidades sensibles, colores, sabores, sonoridades, etc.), ello quiere decir que el trabajo de composición de la imaginación, el cual es un trabajo de *fenomenalización*, consiste en esquematizar dichos *Wesen* con vistas a la unidad de un fenómeno, a organizarlos según sistemas de remisión, en los cuales *armonizan* unos con otros, con lo cual, no obstante, contrariamente a lo que pensaba Husserl, al mismo tiempo pierden sus «colores de origen», dado que dichas remisiones, dichas «asociaciones», tal y como son entendidas por Husserl en la problemática de la síntesis pasiva, los dotan precisamente

¹⁶ Cf. por ejemplo *Critique de la faculté de juger*, traducción francesa por A. Philonenko. Paris, Vrin, 1968, «Introducción», VII, pp. 36-37. Cf. asimismo nuestro artículo: «L'origine phénoménologique de la pensée», *La liberté de l'esprit*, n.º 7. Paris, Balland, octubre 1984, pp. 63-107.

¹⁷ *Ibid.*, p. 145.

¹⁸ *Ibid.*, p. 146.

¹⁹ *Ibid.*, p. 148.

de «colores» completamente distintos, una carne o un sentido fenomenológicos de concreción que no es ya aquel de los *eide* nominalizables. La fenomenalización a través de la imaginación es, así, al mismo tiempo una composición, en el sentido musical del término, *eidética sin concepto*, la cual desborda el poder del concepto: en el fenómeno que se fenomenaliza, los *eide* nominalizables ya no son reconocidos en tanto tales, sino que se fijan en *Wesen* más «primitivos», los cuales surgen en el propio fenómeno, y los cuales llamamos junto con Merleau-Ponty *Wesen salvajes*²⁰, cuyos recortes no se derivan de los recortes propios a la lengua común simbólicamente instituida.

No obstante, según Kant, en el juicio estético reflexionante, dicho trabajo de la imaginación se efectúa en armonía con el trabajo del entendimiento, el cual ciertamente no nos provee de ningún concepto determinado, sino, más bien, de la forma del concepto, es decir, de la forma de la unidad, la cual se hace eco de la forma fenomenal de la unidad individualizada-fenomenalizada a través de la imaginación. Ello implica dos cosas: por un lado, que la forma fenomenal (el objeto de la intuición) es *reflejado en tanto forma*, en tanto unidad de concreciones (de *Wesen*), *sin que dichas concreciones mismas sean reproducidas en imágenes*; por otro lado, que, a través de su trabajo de composición, la imaginación *esquematiza* exclusivamente el caos de la diversidad de lo sensible con vistas a su unidad *formal*. No obstante, dado que esta última es asimismo indisociablemente unidad de la imaginación y del entendimiento, en la cual ambos se reflejan en su armonía, en su acorde musical, ello implica que el esquematismo de la imaginación es absolutamente *libre o creador*, en suma, que es *fenomenológico*²¹, y que el entendimiento por su parte sólo se refleja en su unidad, al hallarse tanto en el individuo fenomenal que refleja y en la unidad a partir de la cual lo refleja, en el mismo sentido en que el fenómeno se refleja al mismo tiempo en la unidad que lo refleja y en sí mismo. Dicha armonía entre dos unidades *no implica su identidad*, sino aquello en lo cual, de acuerdo con lo que Kant denominó finalidad sin fin (sin concepto), el esquema de la fenomenalización se aprehende *como esquema*. No se trata de la reduplicación pura y simple del esquema, sino de su reflexión como *forma unitaria* del fenómeno – y cuando dicha reflexión fracasa en lo indefinido o en el

²⁰ Cf. nuestro libro *Phénomènes, temps et êtres, passim*.

²¹ Cf. nuestro libro *Recherches phénoménologiques*, particularmente el segundo volumen (Bruselas, Ousia, 1983).

apeiron, nos las habemos con lo sublime, dado que la reflexión se lleva a cabo más allá de la «frontera» del mundo, en el instituyente simbólico²². La forma o el concepto puro y simple, indeterminado, del entendimiento, es únicamente aquello que fija el esquema *al interior de sí mismo*, y que lo hace aprehenderse a sí mismo en tanto trabajo de esquematización en acto, en tanto un proceso que armoniza los *Wesen* intuitivos al *temporalizarlos/espacializarlos* en un solo y único trazo. En ese sentido, dicho trabajo de composición es rítmico y musical, puesto que consiste en situar, como sobre una misma partitura musical, los *Wesen* intuitivos, ahora descentrados, en una estructura *compleja* de tiempo/espacio que es aquella de la presencia, de la conciencia, es decir, asimismo del *fenómeno* de lenguaje.

La diferencia con respecto al caso lógico examinado por Husserl consiste en que el fenómeno *reflejado* estéticamente sin concepto, y más precisamente el esquema que constituye su forma, no es reflejado de manera especular o identificado simbólicamente consigo mismo —ello sólo tiene lugar posteriormente, en aquello que podemos denominar la institución simbólica de la belleza, en la cual el arte es concebido, como en Heidegger, como el instituyente simbólico de un mundo —, pero en cierto sentido reflejado sobre sí mismo de tal manera que *implica en sí mismo su* pasado retencional y *su* futuro protencional, sin que el uno sea idéntico con el otro y puedan intercambiar sus roles mutuamente. Dicha diferencia *irreductible* entre retenciones y protenciones es en realidad lo único que posibilita la *distensión* del presente, dado que, si el futuro protencional no es el eco anticipado del pasado retencional, y el pasado retencional no es el eco retrasado del futuro protencional, el presente viviente es entonces únicamente el *tenerse en vilo en movimiento* de protenciones que no llegan jamás a retrasarse en retenciones, y de retenciones que no llegan jamás a anticiparse en protenciones. El tenerse en vilo del presente es aquello en lo cual se vislumbra dicho retraso y dicha anticipación que acaban por hundirse cuando estos parecen triunfar al perfilarse la unidad de un sentido o de un *decir*, el cual precisamente toma, o mejor dicho *hace* un tiempo/espacio a fin de hacerse de un tiempo/espacio, el cual es el tiempo/espacio de la conciencia o del *fenómeno* de lenguaje,

²² Cf. nuestro libro *Phénoménologie et institution symbolique* (Jérôme Millon, 1988), segunda parte, capítulo I, así como nuestro artículo previamente citado: «Métaphysique et phénoménologie». En realidad, los casos de lo bello y de lo sublime sólo pueden ser distinguidos, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, de manera abstracta. Cf. nuestro libro *Phénomènes, temps et êtres*, «Introducción».

en el cual algo ha sido pensado y dicho. Dicho algo, no obstante, al cual el *fenómeno* de lenguaje, el *decir* del habla, ha dado sentido *por entre* las líneas y las palabras de esta última, no puede obedecer, en cuanto concierne a su concreción fenomenológica, a la identidad simbólica a sí misma del *eidos*, de una dotación de sentido accesible a través de significaciones lógicas: en suma, no puede, a excepción de por medio de una segunda abstracción, en tanto una «x», obedecer a la *nominación* o a la *nominalización*. Se trata de una «cosa» (*Sache*), la verdadera *Sachlage* fenomenológica, a la cual el decir temporalizante/espacializante del lenguaje tomado en su dimensión fenomenológica sólo puede tocar sin aferrar, es decir, sin correr el riesgo de hacerla desaparecer al interior del marco de la expresión del habla articulada. Dicha *Sache* se corresponde con el fenómeno fuera del lenguaje, al cual toca el fenómeno de lenguaje al temporalizarlo/espacializarlo en lenguaje, es decir, necesariamente al deformarlo o distorsionarlo, con arreglo a una distorsión originaria, a una densidad fenomenológica propia al fenómeno (del decir) de lenguaje, cuya fenomenalidad consiste enteramente en dicha temporalización/espacialización. El fenómeno fuera del lenguaje mantiene, por lo tanto, su relativa exterioridad con respecto al fenómeno de lenguaje, al mismo tiempo que, no obstante, es reanudado a través del ritmo de temporalización/espacialización que delimita, al interior de su propia concreción, los *Wesen* temporalizados/espacializados que compone musicalmente unos con otros²³.

A partir de lo dicho, podemos extraer dos cosas que resultan esenciales para la fenomenología, que nos facultan a dotar de un estatuto auténticamente fenomenológico a la poética. Según la primera, el «nominalismo fenomenológico» sólo puede ser evitado si, una vez que se toma en consideración el «momento fenomenológico» de la tercera *Crítica* kantiana, se precisa que la dimensión fenomenológica de temporalización/espacialización a través del lenguaje supone un trabajo previo, aunque gigantesco, y por definición *inconsciente* desde el punto de vista

²³ De ahí que hayamos interpretado, en *Phénomènes, temps et êtres*, segunda parte, capítulo VIII, el fenómeno de lenguaje en tanto el quiasmo en esquematización de los fenómenos (fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje y fenómenos rítmicos de habla). La dimensión a través de la cual los *Wesen* recortados del fenómeno de lenguaje tocan, a través de su composición armónica o musical, a los *Wesen* salvajes de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, se corresponde con lo que J. Garelli designa de manera sumamente adecuada como la dimensión de «*Verweltlichung*» del poema. Ella se corresponde asimismo con aquello que designa como la dimensión del «recelo», en la cual los *eide* del habla articulada se fusionan y estallan al interior de la profundidad fenomenológica concreta del mundo.

fenomenológico, de la imaginación: trabajo ciego, puesto que desprovisto del tiempo-espacio de la conciencia, así como de la realización aparentemente omni-potente del presente viviente, en el cual, sin la mínima intención (*Absicht*), se fenomenalizan los fenómenos que son fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, y en el cual se anuncia aquello que llamamos *una proto-temporalización/proto-espacialización esquemático-trascendental*²⁴, es decir, ritmos de fenomenalización cuyo ejemplo más familiar es el del *sueño*, no debido a su dimensión simbólica susceptible de interpretación por el psicoanálisis, sino a aquello que Freud denominaba su poder de «figurabilidad» (*Darstellbarkeit*). Dicho de otra manera, lo primero que es necesario pensar, y que se corresponde con una multiplicidad originaria de fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, es un verdadero inconsciente fenomenológico, irreductible al inconsciente simbólico del psicoanálisis, en el cual, contrariamente a lo afirmado por Freud, el «trabajo» del sueño «piensa» verdaderamente, pero *a ciegas*, sin la reflexión temporalizante (y espacializante) del lenguaje. Se trata de la primera dimensión de la poética según su sentido fenomenológico, en el cual la imaginación se revela a través de sus poderes oníricos y cosmogónicos, de manera estrictamente *pasiva con respecto a la conciencia*, a la actividad consciente de la constitución del tiempo y el espacio —si bien Husserl se aproximó a dicha problemática en su análisis de la síntesis pasiva, habremos de señalar los enormes problemas a los que se enfrentó. En ese sentido, podemos decir que toda creación artística, toda *poiesis*, toca a aquella primera dimensión de la poética en su sentido fenomenológico, en la medida en que consiste, de manera más o menos intensa, a temporalizarla/espacializarla en lenguaje: de manera más débil en la pintura y la escultura, en las cuales la temporalización *tiende* a estallar en una espacialización fuera del tiempo; de manera más intensa en la música, en la cual la espacialización *tiende* a fluidificarse en una temporalización fuera del espacio, mientras que, por último, la poesía parece ser el caso ideal, dado que tiene lugar a medio camino. De ello se sigue que, en cuanto atañe a su dimensión fenomenológica, las artes plásticas están llamadas a hallarse de manera más próxima de los *Wesen* salvajes de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, mientras que la música sería más cercana a los *Wesen* que resultan de los *fenómenos* de lenguaje en lo que atañe a su carácter *temporalizante/espacializante*. Con respecto a aquello que

²⁴ Abordamos dicha cuestión de manera pormenorizada en *Phénomènes, temps et êtres*, segunda sección.

constituye lo propio de la poesía, debemos abordar el segundo punto que nos habíamos propuesto analizar.

Lo propio de la poesía consiste en ser pronunciada por medio de palabras de un lenguaje articulado, de una lengua *común*. Tanto la interpretación como la práctica de la poesía están ligadas a la concepción que el poeta y sus lectores, en un momento cultural determinado, tienen del lenguaje, es decir, a la institución simbólica del lenguaje en funcionamiento en una cultura. En el caso de la nuestra, dicha institución es una institución *lógica*, un recorte de la cadena verbal en *palabras*, bajo el modelo de la referencia unívoca por definición coextensiva de la *nominación*²⁵. Debido a que toda cadena verbal ya se encuentra siempre simbólicamente segmentada de antemano en palabras, así como articulada sobre la base de palabras-clave o de grupos de palabras cuyo carácter consiste en ser nominalizable, en designar objetos o estados de cosas, el habla pronunciada *parece* siempre poder segmentarse en *eide* lógico-ontológicos, y reducirse a articulaciones eidéticas. Correlativamente, dado que cada *eidos* es coextensivo, como hemos visto, de un presente provisto de sus retenciones y de sus protenciones en intercambio recíproco, la presencia en vilo —aquello que denominamos «fase de presencia»— en la cual se efectúa la temporalización/espacialización a través del lenguaje *parece* ser una presencia que articula *presentes*, en cada caso correlativos de *eide*, provistos de sus retenciones y protenciones correspondientes: la fase de presencia parece estar «estratificada», es decir, espaciada, en presencias transversales que transcurren longitudinalmente²⁶. Por lo tanto, representa un gran problema para Husserl el suponer, en los textos referidos de *Analysen zur passiven Synthesis*, que, a pesar de todo, el presente viviente de la conciencia constituye una estructura única que sintetiza de manera pasiva todos aquellos presentes *surgidos* en flujo al interior de un solo tiempo: y llega a hablar de una *Zeitlosigkeit* de la forma del presente viviente (APS, 392), y de manera más profunda, de «resonancia», de «armonía» (APS, 406-407), e incluso de una «rítmica» (APS, 414-415, 420-421) que asocia los *Wesen* ya recortados del «campo sensible» (*Sinnesfeld*) que constituye por sí mismo una «unidad cósmica armónica» (APS, 414),

²⁵ Habremos de volver sobre este último punto en un artículo posterior dedicado a la institución lógica del lenguaje. La concepción clásica del signo, según su doble faz, significante y significado, es deudora de dicha estructura.

²⁶ Husserl lo expone de manera sumamente clara en APS, complemento XIII, pp. 387-388.

es decir, en nuestros términos, un fenómeno-de-mundo fuera del lenguaje, cuya particularidad consiste, como precisa Husserl, en ser permanentemente relegado en «*el inconsciente*» a través del presente viviente de la conciencia. Ello revela que, a través de la problemática de la síntesis pasiva, la cual no es meramente una «asociación» por contigüidad, sino asimismo una «asociación *a distancia*» (por contraste o semejanza), Husserl se encuentra bastante próximo de aquello que entendemos como la poética en su dimensión fenomenológica: la temporalización/espacialización a través del lenguaje, en un *fenómeno* de lenguaje (un ritmo temporalizante/espacializante), de aquello que, por un lado, lo excede, al haberse constituido de antemano por lo que denominamos junto con Kant la *Einbildungskraft*, o según lo que Husserl llama la síntesis pasiva —pasiva, puesto que excede precisamente al tiempo/espacio de la conciencia. Dicho problema es afrontado por la poesía, debido a que, al hacer uso de los recursos del lenguaje articulado, y volverlos en contra de su institución *lógica* —razón por la cual ha sido asociada con lo «irracional»— aspira siempre, como ha mostrado magistralmente J. Garelli, a reconquistar la *fenomenalidad* del lenguaje, es decir, los ritmos de temporalización/espacialización en el envés mismo de las palabras articuladas en tal o cual lengua empírica (instituida), fenómenos de lenguaje, los cuales son al mismo tiempo fenómenos de tiempo (del tiempo *haciéndose*) y fenómenos de espacio (de lugar, «lugar pensante» dice apropiadamente Garelli) que se reúnen en su surgimiento mismo en el mundo, es decir, en el fenómeno-de-mundo fuera del lenguaje al cual tocan.

No obstante, la problemática husserliana plantea una serie de cuestiones por pensar. Si ella acaba por desembocar en la aporía de una *Zeitlosigkeit* ligada a la forma unificante pero estratificada (espaciada) de un presente viviente, ello se debe a que Husserl concibe a los *datos* sensibles (*hyléticos*) como *data*, es decir, como «donaciones» que se derivan de la institución simbólica del *eidos* en su tautología simbólica. Nunca se pregunta si los *eide* en cuestión podrían justamente *no ser presentes*. Ciertamente, formulado así, la cuestión parecería ser absurda. Pero ello no es el caso, si pensamos en la posibilidad, y creemos que es preciso hacerlo²⁷, de que pueda haber *Wesen* (al mismo tiempo «seres» y «esencias») *salvajes sin concepto*, es decir, que anteceden a la forma reflexionante de la conciencia en una presencia que implica *por sí misma* su

²⁷ Cf. nuestro libro *Phénomènes, temps et êtres, passim*.

pasado de retenciones y su futuro de protenciones. Ciertamente, dichos *Wesen* no son identificables como «objetos» del pensar, como provistos de dotaciones de sentido definibles, pero juegan, no obstante, un rol activo en la fase de presencia del lenguaje, en la medida en que son ellos los que son resegmentados en *Wesen* ahora sí de lenguaje al interior de la temporalización/espacialización que este último opera en tanto *fenómeno*. De ello se deriva, en el caso de la poesía, aquello que J. Garelli ha puesto en evidencia. La poesía no designa algo nominalizable, ni tampoco articula algo nominalizable, sino que pone en marcha al sentido y sentidos que son «irreales» o «surreales» con respecto a la realidad lógica del lenguaje: todos sus puntos de referencia lógicos se ven nublados por la coalescencia y los corto-circuitos explosivos y liberadores con respecto a las significaciones lógicas, según las cuales el lenguaje ha sido instituido y consecuentemente interpretado²⁸.

Ilustremos lo previamente dicho, en primer lugar, a través de un ejemplo tomado de la pintura, a saber, de un paisaje clásico pintado sobre un lienzo. No vemos nada del paisaje, mientras nos enfocamos únicamente en las cosas o los entes: una casa, un riachuelo, árboles, una mujer, etc. —se trata del aspecto «anecdótico» del lienzo. Sólo empezamos a ver, una vez que, en un momento de *epoché* fenomenológica, dejamos de ver cosas o entes, cuando el paisaje comienza a aparecernos en su irrealidad, en tanto onírico o fantástico. Pero dicho «momento» a su vez vacila con otro: es posible que sólo veamos un caos de manchas de colores y de líneas, una serie de *abstracta* que se corresponden con los *data hyléticos* husserlianos, en el que nuestra mirada estalla en un tumulto de momentos presentes centrados a cada instante sobre tal o cual detalle como si portasen un *eidós*. Ciertamente, sólo se trata de una vacilación, dado que, *a espaldas nuestras*, en la inconciencia, la imaginación compone dichos detalles de

²⁸ Ello, no obstante, no nos impide, sino que, más bien, nos obliga, según nuestra posición en tanto una premisa metodológica necesaria en el *análisis* de textos poéticos, a utilizar, como hace Garelli, el «modelo» husserliano de la presencia estratificada o extendida: dicho tránsito es necesario a fin de «deconstruir» la lógica aparente del texto, ligada al hecho que el poema hace uso del lenguaje articulado, y que la primera lectura, superficial, se detiene frente a las dotaciones de sentido de las palabras como si se tratase de *eide*. Lo esencial es aquello en lo cual desemboca el análisis, de manera remarcable: en un ritmo complejo de ritmos, en los cuales el tiempo-espacio *se lleva a cabo en sentido inverso* a las segmentaciones lógicas del lenguaje, en aquello que Garelli denomina de manera apropiada lo «pre-simbólico», y que se corresponde con la unidad de un tiempo (sentido) haciéndose y de un espacio (un lugar de mundo) constituyéndose, al interior de un mismo *fenómeno* de lenguaje que es fenómeno-de-mundo.

acuerdo con entramados armónicos —los mismos que el pintor inscribe *en los entresijos* de su composición, las más de las veces asimismo a espaldas suyas, a partir de aquello que constituye su «genio» en sentido kantiano—, asocia los colores y las líneas de acuerdo con ritmos que, súbitamente, fenomenalizan el paisaje y hacen de él un fenómeno atravesado por tránsitos y ritmos inconscientes, pero cuya unidad se refleja en su «reconocimiento» en tanto fenómeno irreal, onírico, surreal, más real que el cuadro compuesto por seres y cosas. En dicho trabajo, los seres y las cosas no están verdaderamente presentes como en la instantaneidad de un espectáculo, en el cual todo se hallaría desplegado, sino que se anuncian secretamente en la espacialización del paisaje, ni sobre el lienzo, ni enfrente ni detrás de él, en una espacialización «veteada» de las temporalizaciones de una mirada apenas en esbozo y en curso de desvanecimiento.

Es evidente que, de manera similar, un poema permanece incomprensible y enrevesado mientras uno se enfoque únicamente en las palabras, así como una pieza musical sólo es pintoresca o desabrida (o ambas), incluso absolutamente insulsa, mientras se escuche solamente las notas, incluso cuando hayan sido tocadas en su totalidad. Un poema sólo puede entenderse más allá de o entre las líneas y las palabras, así como una obra musical, únicamente más allá de o entre las notas, es decir, cuando no son sus positividads nominalizables las que transcurren en el tiempo como sendos «puntos-fuente» husserlianos con sus respectivas retenciones y protenciones, sino, más bien, cuando el tiempo y el espacio se hacen *por detrás de ellas* y *entre ellas*, con lo cual las hacen salir de la presencia atemporal del *eidos*, y las transforman en puntos de tránsito no positivos, en crestas efímeras de olas, de ritmos que realizan la totalidad del sentido – sentido *decible*, que es el dicho del poema o de la música, y que no es *expresable* por medio de significaciones lógicas, sentido que sólo puede, por así decirse, ejercer su autonomía con respecto a estas últimas y a todo aquello que tiende siempre a instituirse simbólicamente como «modelo», aquello que constituye, según la bella expresión de Kant, la universalidad sin concepto, es decir, la *singularidad* inasimilable por la lógica al mismo tiempo que universal.

Esta es, por consiguiente, la segunda dimensión fenomenológica de la poiética. La consecuencia más determinante para la fenomenología consiste en que la estructura uniforme del presente viviente provista de sus retenciones y protenciones, o de la

tridimensionalidad del tiempo desplegado en sus tres éxtasis (Heidegger), es una estructura *simplificada* o *abstracta*, ligada a la tautología simbólica de la metafísica, aquella del ser y del pensamiento (o del pensar), del *eidos* (o del *Wesen*) y del *logos* apofántico. Puesto que de lo dicho se deriva que aquello que hemos llamado la «fase de presencia» es *siempre compleja en su concreción*, es a cada momento *singular*, en su *fenomenalidad*, en tanto ritmo singular de temporalización/espacialización, y ante todo «finita», dado que constituye a cada momento en tanto fase de presencia «armónica» una *brecha* de presencia en la ausencia, en la inconciencia, en la cual no tiene lugar la temporalización/espacialización a través del lenguaje. La duración, como había sospechado Bachelard, es necesariamente *lacunar*. De la misma manera que la espacialidad. Soñamos más a menudo de lo que pensamos, e incluso cuando pensamos, cuando creamos un tiempo-espacio de conciencia, soñamos aún, las más de las veces a espaldas nuestras. Y es dicho sueño que habita nuestra conciencia aquello que le impide vivirse en la idealidad instituida, correlativa de la institución metafísica del *eidos*, de la continuidad consciente de un presente viviente en flujo: dicho tiempo es un tiempo divino, pero debido a su monotonía, es un tiempo de un tedio eterno, como si, según la ficción husserliana de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, escuchásemos, desde y para siempre, el mismo sonido tocado por el mismo instrumento. Visión de pesadilla...

Dicho en otros términos, ello quiere decir que la presencia en tanto fase no es originariamente una presencia en flujo, sino, más bien, un *ritmo complejo*, en el cual el tiempo atraviesa el espacio, genera el espacio, y en el cual el espacio distiende el tiempo, lo extiende a lo largo de su fase, no de manera lineal (ello se corresponde con la memoria global del ritmo en la distensión del presente en flujo entre sus retenciones y protenciones), sino a distintos niveles o registros a la vez, en dicho enigmático «conjuntamente» que constituye justamente el ritmo, en el cual el tiempo y el espacio se realizan uno en el otro y uno *junto* al otro. Por lo tanto, el *fenómeno* de lenguaje, irreductible a las palabras, a sus lógicas y a sus reglas, en el cual se temporaliza/espacializa la presencia según el ritmo, es al mismo tiempo aquello que Maldiney denominaba *logos armónico*²⁹. En ese sentido, el pensamiento heideggeriano del *Ereignis* nos resulta aún demasiado *unilateral*, dado que se encuentra demasiado

²⁹ Cf. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. Lausanne, l'Age d'homme, 1975.

ligado a la uniformidad metafísica de la estructura del tiempo. Es necesario pensar el *Ereignis* más allá de Heidegger mismo, es decir, concebir que no hay un *Ereignis* matricial, en el cual tiene lugar siempre el mismo tiempo y el mismo ser, sino una multiplicidad a priori indefinida de *Ereignisse*, los cuales se corresponden con la multiplicidad a priori indefinida de ritmos de temporalización/espacialización —de los cuales la música, como la poesía, nos ofrecen una infinitud de ejemplos—, y en la cual, más aún, dichos ritmos son siempre ritmos de ritmos más antiguos, puesto que más arcaicos, en los cuales se fenomenalizan a ciegas los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje en el océano o en el crisol fantásticos del inconsciente fenomenológico y que aprovisionan de su carne a los fenómenos de lenguaje, al cargarlos de una concreción de mundo que sería absurdo pensar como perteneciente exclusivamente al lenguaje³⁰.

Más aún, el estatuto fenomenológico del pasado y del futuro experimentan asimismo una profunda transformación. Más allá de las retenciones y de las protenciones que tienen lugar en cuanto concierne a la fase de presencia *únicamente al interior de ella misma*, es decir, con respecto al decir al interior de sí mismo y en su movimiento propio, es preciso pensar en reminiscencias y premoniciones trascendentales que versan sobre un pasado que no ha sido nunca presente, así como sobre un futuro que no lo será jamás. Tal es el caso de los *Wesen* salvajes de mundo que se hallan redistribuidos y repartidos, en tanto ritmados, en la fase de presencia, es decir, en la medida en que se nos aparecen a pesar de todo «tácitamente», de forma implícita, más allá de la interferencia interpuesta por los *eide* identificables como cosas y cualidades transmisibles por la palabra articulada, como aquello que constituye la profundidad o la concreción de mundo de la fase de presencia. En la *epoché* poética, los *eide* de lenguaje identificables tienen lugar únicamente como destellos siempre dispersos de dichos *Wesen* salvajes en tanto el recelo del mundo, pero que el logos armónico hace resonar conjuntamente en su ritmo a fin de hacerlo concordar musicalmente con su más allá. De ello se deriva que en el momento de la composición, así como en el momento de la lectura, dichos *eide* constituyen ciertamente un conjunto

³⁰ Cf. *Phénomènes, temps et êtres, passim*, así como nuestro libro titulado *Phénoménologie et institution symbolique*, en particular la tercera parte, §§1 y 2. Habremos de volver sobre dicho problema de la multiplicidad en el origen de los *Ereignisse* en nuestra conferencia previamente citada del Coloquio del Collège International de Philosophie.

de presentes efímeros, con sus retenciones y protenciones, pero cuya función poiética no consiste esencialmente en dicha presencia, la cual tiende, por el contrario, a ocultarla. Debemos llegar a poder pensar, como Husserl lo vislumbró, aunque en términos de la aporía (APS, 387) de «cadenas retencionales acéfalas» (es decir, sin presente viviente), así como de presentes «sin cola» (sin cadena retencional): es necesario reconocer que, en contraste con la unilinearidad del tiempo, durante la lectura de un poema o la escucha de una melodía (y con más razón durante el trabajo de composición que tiene lugar de manera más intensa a través de la *Einbildungskraft*), los presentes eidéticos no se encuentran almacenados de manera consciente en sus recorridos respectivos, bajo la forma retencional de un presente estratificado en flujo (cf. APS, 421ss), sino que pasan, de acuerdo con la expresión husserliana, al horizonte vacío (*Leerhorizont*) de las retenciones devenidas «inconscientes» (cf. APS, 420), sin cabeza ni cola, pero al mismo tiempo sin que ello las haga abandonar su disponibilidad para la conciencia, puesto que pueden ser rememoradas o nuevamente anticipadas (cf. APS, 423). Es debido a su irreductibilidad con respecto a la dominación lógica de una presencia a sí en un cogito que dichos *eide* operan, en la poiética, en tanto los destellos dispersos de los *Wesen* salvajes del mundo: en la medida en que se hallan exorbitados en su presencia meramente virtual, en tanto «crestas» o soportes cuasi positivos (virtualmente positivos) de un ritmo que los distribuye, en la fase de presencia, no para «representarlos» de manera especular según lo que sería inevitablemente un estado-de-cosas eidético, es decir, lógico, sino para hacer aparecer la presencia, en el *fenómeno* de lenguaje, en tanto un des-quiciamiento cuyo pasado, devenido relativamente inconsciente, no coincide justamente con el futuro, el cual es asimismo relativamente inconsciente o inocente. En suma, si el ritmo esquemático de lenguaje temporaliza/espacializa una fase de presencia, ello se debe a que vuelve los *Wesen* de lenguaje que se delimitan a partir de los *Wesen* salvajes de mundo *inidentificables* en tanto *eide* lógicos, dado que la reflexión que se opera en él, al distenderlo entre sus horizontes de pasado retencional y de futuro protencional hace de la presencia un ritmo estirado o espacializado, en el cual se efectúan *a la vez* tanto la interferencia interpuesta por los *eide* ligados a las palabras del habla pronunciada, es decir, la interferencia interpuesta por sus retenciones/protenciones, así como sus tomas de sentido, a través dicha interposición misma que desarticula todo presente posible, al

interior de reminiscencias/premoniciones trascendentales, y no, lo que sería contradictorio, de otros *eide* lógicos, sino precisamente de *Wesen* salvajes de mundo, los cuales nunca han sido identificados en tanto tales y no sólo serán jamás en un presente —lo cual confiere a la obra de arte su carácter irreductible, *inédito*, inmemorial e imprevisible. Para retomar una expresión de Garelli, el momento más puramente fenomenológico de la obra es su momento de «mundaneización», de *Verweltlichung*, en el cual se perfila en sus entresijos lo inaprehensible de la concreción de mundo de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje.

De ello se sigue que, en toda temporalización/espacialización, hay por así decirlo una «capa» escondida, oculta —pasiva puesto que inconsciente— que opera en un *desfase irreductible* con respecto a la presencia: aquello que *crea* la distensión de la presencia, las tres dimensiones del tiempo en el *Ereignis*, es en realidad una no-donación originaria, un *Enteignis*, que, no obstante, posee estatuto fenomenológico, aunque en un uso completamente distinto de la palabra fenomenología —en el cual el fenómeno justamente no se deriva ni de algo «dado» ni de una «donación», los cuales dependen de la tautología simbólica en tanto institución de la metafísica. Si es solamente a partir de la «fe» simbólica en dicha tautología simbólica que la presencia se piensa como reflexión especular e identificación eidética de un estado de cosas, ello se debe a que la presencia, más originaria y más globalmente, consiste en una reflexión cuyo pasado, ciertamente, se relaciona con su futuro, y su futuro con su pasado, de tal manera que ambos no coinciden jamás, que su interrelación es originariamente deformada por una distorsión fenomenológica, por una dislocación o una inadecuación irreductible que espacializa la presencia al ritmarla a cada momento de manera inusitada, y que la hace efectuarse al mismo tiempo en la sucesión de un devenir en flujo (en formación) a través de sus retenciones y protenciones, así como en la coexistencia trascendental aunque no tética de sí de una inmemorialidad y de una imprevisibilidad (no desprovistas de sentido) que se efectúan en sus reminiscencias y premoniciones trascendentales. No obstante, dicha inmemorialidad y dicha imprevisibilidad, las cuales hacen estallar la uni-linearidad del tiempo, que confieren su concreción fenomenológica de mundo a aquello que Kant denominaba la universalidad sin concepto, no son completamente obscuras o indeterminadas: el carácter *inimitable* que ellas traen consigo es, empero, «reconocible», ciertamente no a la

manera de una identidad, sino como aquello que, siempre en los entresijos del ritmo singular de la presencia, se constituye a partir de la trascendencia de mundo de los fenómenos fuera del lenguaje que son ya fenómenos-de-mundo, irreductiblemente al margen o *a distancia* de todo fenómeno de lenguaje, aunque al mismo tiempo los habiten a partir de dicha distancia misma. Esta última se abre a partir de un quiasmo en esquematización, el cual es precisamente aquel del lenguaje en tanto fenómeno, y que mantiene conjuntamente, a distancia los unos de los otros, los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje (y no únicamente *logoi* lógicos de idealidades fuera del mundo). Hay, por lo tanto, algo de los ritmos proto-temporalizantes/proto-espacializantes (en tanto *Wesen* salvajes) de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje que se transvasa en los fenómenos de lenguaje, los cuales son ellos mismos fenómenos-de-mundo temporalizados/espacializados. Dicho algo es nada menos que el eco inaprehensible, oceánico, cósmico, onírico, de los ritmos de mundo, en multitudes, en los ritmos del lenguaje por definición originariamente múltiples. Como lo había vislumbrado Husserl, el *Leerhorizont* de la conciencia es un in-finito, un *apeiron* (cf. APS, 423): es lo único que nos permite liberarnos de la pesadilla de la monotonía unilineal, lo que los artistas han sabido desde siempre a su manera, que han cultivado en sí mismos como la planta rara que da gusto a la existencia, y que siempre han buscado *decirnos*. Horizonte precario, duro, exigente, que es por excelencia el de nuestra humanidad. Horizonte al cual la fenomenología debe abrirse si no quiere negarse a sí misma en la repetición escolástica de sus grandes fundadores. Al saber que hay siempre en el cielo como sobre la tierra algo más de lo que la filosofía jamás podrá *soñar*.