

La nada enrollada: esbozo de un pensamiento de la fenomenalización (nota preliminar)

Marc Richir¹

Traducido del francés por Gerardo Córdoba Ospina (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México)

Recibido 28/10/21

Resumen

Richir intenta dar un paso más allá de la metafísica que piensa al pensamiento como una máquina, puesto que reduce a este a funciones sin contenido propio, en la medida en que piensa objetos lógicos, inclinándose por la relación establecida entre los objetos lógicos como piezas de un cierto juego de sentido. Se establece entonces una relación entre aquello interno y externo de los objetos del pensamiento, pensados como Mismo y Otro, para plantearlos en una cierta *dialéctica* (si es que es posible hablar así) en la cual lo Mismo y lo Otro de los objetos, es una cierta fenomenalización surgida del movimiento de la nada. La relación entre Mismo y Otro se dará como desenrollamiento y enrollamiento de una nada en la cual se arraiga el pensamiento, cuya máxima expresión estaría cerrada para la lógica (metafísica), pero que se abriría en cierta fenomenalización del objeto, la cual se daría como movimiento de aquella *máquina* (la nada) para el pensamiento.

Palabras clave: nada, Mismo, Otro, enrollamiento, desenrollamiento, fenomenalización, Heidegger.

Abstract

The winding Nothing. Draft of a Phenomenalization Thinking (Preliminary Note)

In this text, Richir takes a step toward further of the metaphysics, which thinks thinking as a machine, since it reduces the thinking just functions without own contents, in proportion with thinking logic objects. The metaphysics is inclined to think an established relationship among logic objects as pieces of a game of sense. Richir establishes a relationship between intern things and extern things of the objects of thinking, thought as the Same and the Other, to consider them in a *dialectics* (if it could be say that) in which the Same and the Other of the objects, beings, is a kind of phenomenalization from the movement of the nothing (anything) (*rien*). The relationship between Same and Other will give as winding and unwinding of a nothing, in which the thinking takes root, whose expression could be closed to the logics (metaphysics), but it will open in a phenomenalization of the object which will give as a movement of that *machine* (the nothing) to the thinking.

Key words: Nothing, Anything, The Same, The Other, Winding, Unwinding, Phenomenalization, Heidegger.

¹ Marc Richir «Le Rien enroulé: Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation», publicado en *Textures* 70/7.8. Distorsions, Bruxelles, 1970, pp. 3-24.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

La nada enrollada: esbozo de un pensamiento de la fenomenalización² (nota preliminar)

Marc Richir

Traducido del francés por Gerardo Córdoba Ospina (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México)

Recibido

A Max Loreau

*Escribir: trazar un círculo al interior del cual vendría a inscribirse el afuera de todo círculo.
Maurice Blanchot, L'entretien infini, p. 112.*

Presentamos aquí una *teoría*. En tanto que tal, nuestro propósito es esencialmente *metafísico*. Pues el lenguaje teórico es un lenguaje que habla *de*, que se deja desligar de lo que significa.

En qué medida la teoría que vamos a proponer es la última expresión metafísica —cómo es ella la metafísica que entra nuevamente en sí para disolverse—, eso no podrá aparecer más que furtivamente, de una manera precisamente *no-expresa*. Detrás de este *último* paso de la metafísica debe dejarse escuchar el *primer* paso fuera de la metafísica. Quizás esta escucha se vuelve posible en el incansable pensamiento que se escribe poéticamente.

* * *

Tomamos nuestro punto de partida de la reflexión epistemológica de Husserl, la cual atraviesa todo su itinerario de pensamiento, desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Krisis*, pasando por la *Lógica formal y lógica trascendental*. No se trata de criticar aquí la epistemología husserliana, sino de asir lo que implica necesariamente su movimiento.

Se sabe que la fenomenología comenzó por una tentativa de fundación de la lógica, y que esta tentativa estaba motivada por lo que Husserl terminará por llamar el estado

² Entendemos por esto los movimientos por los cuales «algo» se hace fenómeno, es decir, se manifiesta, deviene presente.

de crisis de la lógica y de las ciencias. Según el fundador de la fenomenología, esta crisis se debía a una cierta *pérdida del sentido*: en el devenir-signo de los objetos lógicos. El pensamiento científico estaría en crisis porque funcionaría cada vez más como una «máquina» (automática) operando sobre signos definidos solamente por reglas operativas (técnicas).

Aquello que inquietaba a Husserl era lo que una cierta «epistemología» hoy en día *valoriza*: el pensamiento técnico. Para esclarecer el problema al cual Husserl estaba confrontado, tomaremos la siguiente hipótesis (extrema) de trabajo, inspirada en Wittgenstein³: el «objeto» lógico es como una pieza de ajedrez: lo que le hace ser tal cual es son las relaciones que mantiene con los otros objetos del sistema. Dicho de otro modo, el objeto lógico no tiene interior, su «consistencia» es puramente relacional (incluso una pieza de ajedrez no es nada *en sí*: un objeto *sin* valor *igual* a todos los demás, pero es lo que es en virtud de las posibilidades relacionales que mantiene con las demás piezas del juego).

El punto de partida —que no nos corresponde examinar bajo el ángulo epistemológico— de Husserl es el siguiente: si bien el matemático (el hombre de ciencia) puede «explorar» el campo de las relaciones «contenidas» en la teoría, realizarlas y agotarlas —a riesgo de, diríamos *nosotros*, transgredirlo mediante las «refundiciones» (F. Regnault)—, nunca se dará cuenta de la clausura que afecta *esencialmente* al sistema *al interior del sistema* (es ese el presupuesto epistemológico de Husserl). Dicho de otro modo, pertenece solamente a la filosofía *delimitar* el campo de las posibilidades que la teoría lógica *contendría* desde siempre en el interior de sí misma. La tarea de fundación de la lógica se identifica, pues, con la tarea de *clausurar* la teoría lógica, es decir, a fin de cuentas, de encontrar la clausura de los conceptos lógicos *en* los conceptos lógicos mismos. El punto de partida husserliano consiste, pues, en decir que el objeto lógico tiene un *interior*, digamos un *en-sí*, o incluso un *Otro* indeterminado. Por consiguiente, para Husserl, lo que constituye la no-claridad (la no-presencia) del objeto lógico, es el hecho de que está *vacío* de su interior, de que su sentido ha pasado a su exterior, a las relaciones, y va de la mano del pensamiento: el

³ Cf. J. Bouveresse, «Philosophie des mathématiques», en *Cahiers pour l'Analyse*, n.º 10. Invierno de 1969, p. 183: «Para Wittgenstein no se trata más de verdad y de falsedad en las matemáticas que en el ajedrez: en los dos casos se tiene que ver únicamente con configuraciones de símbolos, cuyas transformaciones son regladas por un sistema de convenciones más o menos arbitrarias».

pensamiento que opera con signos vacíos está él mismo vacío de sí mismo: está al exterior de sí —«alienado» por la técnica científica— y funciona automáticamente, como una máquina.

El problema de Husserl es el siguiente —lo llamaremos *problema fenomenológico*: clarificar el objeto lógico (volverlo presente) es hacer devolver lo Otro, que ha pasado al exterior, a su lugar de origen: al interior. El movimiento de la clarificación es el retorno inverso del movimiento de alienación. Lo que nos hace ya entrever una extraña topología: el exterior no es más que el interior *olvidado*. Ahí se enraíza el último paso de la metafísica. Sin embargo, nos queda aún camino por recorrer.

Hace falta en efecto preguntarse por la manera en que Husserl va a proceder con esta clarificación. A este efecto, traduzcamos en su lenguaje lo que acabamos de decir: lo *Otro* (del objeto) está enterrado en las profundidades de la conciencia trascendental, oculto en la vida de la conciencia constituyente. De ahí viene el doble carácter y la ambigüedad de la reducción fenomenológica, que es la operación preliminar a la clarificación: por una parte (para un lector superficial y *a veces*, hace falta decirlo, para Husserl mismo), la reducción aparece como retorno (introspectivo) a la vida pura de la conciencia; por otra parte, es la apertura al campo de lo *Otro* (del objeto). Y es *porque lo Otro es Otro de lo Mismo* (del objeto no clarificado), por lo que la reducción es una puesta entre paréntesis; no ya una supresión del objeto (no clarificado), sino una suspensión. Dicho de otro modo: lo *Otro*, el *en-sí* tiene su lugar en la conciencia, y lo que la conciencia persigue es el objeto no-clarificado —lo *Mismo*. La diferencia entre lo Mismo y lo Otro está pues *en* la conciencia, en un cierto «olvido» de la conciencia. Por otro lado, lo *Otro* es indeterminado («olvidado», no-presente). La reducción es así, en tanto que apertura a lo Otro, apertura a lo indeterminado. Pero lo indeterminado no es radicalmente indeterminado (indeterminado separado): es lo indeterminado (lo Otro) *de lo Mismo*, ello *pertenece* pues a lo Mismo. Lo Otro no es más que la otra «cara» de lo Mismo, lo que *en* lo Mismo no es visible. Lo Mismo es pues di-ferido de sí por una no-visibility que le hace relacionarse consigo como con otro mismo (es la reflexividad de lo Mismo). Y solo en virtud de esa diferencia consigo puede lo Mismo ser identificado en sí, puede ser considerado como ente por él mismo lo Mismo. No veo, pues, lo Mismo *en tanto que tal* más que en tanto que es a la vez diferente y mismo que sí. Lo Mismo no puede ser visto más que porque está habitado por un área de

indeterminación y de no-visibilidad. Por esto, lo Mismo está siempre, en cierto modo, no-clarificado. Esto muestra que lo Otro tiene un doble sentido: 1) Es el fondo [*fond*] sobre el cual el objeto se desata, es pues lo que *no* es el objeto, lo que está *al exterior del* objeto; 2) en la medida en que el objeto está en *relación* con lo que no es, solamente es esta relación la que de-fine el objeto *tal cual es*, pues esta relación delimita su *interior* (lo que le da consistencia). Lo Otro, como Otro *de lo Mismo* (como Otro que de-fine lo Mismo) es lo que hace que lo Mismo sea en sí mismo lo Mismo. Lo *Otro* como Otro de lo Mismo es pues lo *Mismo de lo Mismo* (el fondo [*fonds*] de lo Mismo, su interioridad más íntima). Lo Otro está pues *a la vez* en el exterior y en el interior de lo Mismo, lo exterior está también al interior de lo interior. Lo indeterminado (lo Otro) es pues *simultáneamente* lo indeterminado *fuera de lo* determinado (de lo Mismo) y *en lo* indeterminado (es por la diferencia con lo indeterminado por lo que lo determinado es determinado, lo indeterminado es la diferencia *en* lo determinado). Lo Mismo está surcado *al interior de sí* por lo Otro, lo Otro es el hueco de no-presencia *en* lo Mismo. El objeto (no clarificado) pretendido contiene pues lo no-claro (lo no-presente) *en sí*, pero lo no-claro en tanto que *no-claro* está también *en el exterior* de lo claro. Al *abrirse* al campo de lo Otro (indeterminado), la reducción descubre lo Mismo (el objeto no clarificado) simultáneamente rodeado por lo indeterminado (lo Mismo se desata sobre el fondo [*fond*] de Otro) y lo circundante. Lo exterior indeterminado se revela como lo interior mismo indeterminado (lo Otro perteneciente a lo Mismo). *Lo Mismo de lo Mismo* (el corazón de lo Mismo, lo que hace que lo *Mismo* sea en sí mismo lo Mismo) *es lo Otro*. Dicho de otro modo, lo *Otro* es la *diferencia* de lo Mismo con lo Mismo. La reducción en tanto que gesto —operación— es *di-ferencia* [*dif-férance*] de lo Mismo. Esto Husserl no lo apercibió, sin duda porque no hay *nada* [*rien*] (literalmente, porque *hay nada*) aquí que apercibir —en la medida en que se obstinó en la persecución de algo por apercibir⁴. Lo Otro, lo Mismo de lo Mismo, lo representa como un *telos* situado en lo infinito —siempre oculto a la intuición finita— que funciona como el *fundamento* platónico: lo Mismo de lo Mismo es el fondo [*fonds*] por siempre *invisible* de donde lo Mismo (el objeto) extrae su riqueza (su corazón). La fenomenalización del objeto —la purificación del objeto frente a la mirada de la conciencia— es la exploración de la

⁴ No utilizamos este término en el sentido técnico que Husserl afina (*Apperzeption*): Apercibir es para nosotros: percibir de *un golpe*.

teleología de la conciencia. La fenomenología recae así, contra su intención explícita, por debajo de lo que la reducción implicaba: sigue siendo una metafísica —un platonismo.

Si proseguimos con lo que acaba de ser propuesto, estamos en condiciones de cumplir el último paso de la metafísica. Lo haremos planteando la pregunta: ¿qué es fenomenalizar? Fenomenalizar es hacer *salir* lo Mismo en lo Otro (abrir lo Mismo a lo Otro) para hacer entrar lo Otro en lo Mismo. El *afuera* es el *adentro del adentro*, lo Otro es lo Mismo de lo Mismo. La salida fuera de sí *es* un volver a entrar en sí.

Hace falta esforzarse por pensar la *unidad* de ese *doble movimiento*. Si la salida fuera de sí no fuese *al mismo tiempo* reentrada en sí, habría un simple paso inmediato de lo Mismo a lo que *no es* lo Mismo —a lo Otro como lo que lo Mismo *no es*. Habría un simple *paso rectilíneo* (de punto a punto) de lo Mismo en su opuesto. Igualmente, si la reentrada en sí no fuese *al mismo tiempo* salida fuera de sí, habría un llamado unívoco en el fondo [*fonds*] invisible de lo Mismo como fundamento simple (el «fundamento» platónico como riqueza infinita y siempre oculta de lo Mismo). Este llamado sería también un *paso rectilíneo* (de punto a punto) de lo Mismo en lo que lo funda como Mismo. En estos dos casos, no habría fenomenalización, sino *salto* de lo Mismo a cada una de las «figuras» respectivas de lo Otro, de un *punto a otro punto*.

Ahora bien, lo Mismo no es más que un anillo encerrante-encerrado por un *interior* que *es* su *exterior*. Lo Mismo es esta *franja anular* de la que lo interior (que es el interior de este interior que es la franja) y lo exterior coincidente. Y esto *porque* lo exterior (lo Otro) es lo interior de lo interior (lo Mismo de lo Mismo) como lo Mismo es Mismo. No es más que *por* y *gracias* a esta coincidencia que la franja es solo franja.

Para que haya fenomenalización, hace falta evitar que haya *salto rectilíneo* e *inmediato* de un punto (lo Mismo) a *otro* punto (una de las dos figuras de lo Otro), pues este salto unilateral equivaldría a la *aniquilación* [*anéantissement*] simple de lo Mismo en lo Otro (como opuesto o como fundamento). El salto debe, pues, *retenerse de saltar* adelante (hacia lo exterior); dicho de otro modo, *curvar* lo que le arrastra en lo exterior hacia lo interior (hacia el atrás). Por lo tanto, el salto no debe *retornarse* para saltar atrás (hacia lo interior), a menos que en este retorno, no se *retenga de saltar* atrás para *curvar* lo que le arrastra en lo interior (atrás) hacia lo exterior (adelante).

La imagen del salto es, pues, inadecuada. Se trata en algún modo de un salto que *se retiene* de saltar completamente *esforzándose* por saltar. Y sin embargo, no se trata tampoco de no moverse (en un titubeo que nada podría venir a zanjar). Fenomenalizar es, así, engendrar un *doble movimiento* cuya curvatura está dirigida *a la vez* hacia lo interior y lo exterior, es tratar que en este movimiento lo exterior coincida con lo interior de lo interior, que la *salida* a lo Otro (como opuesto a lo Mismo) sea *entrada* en lo Mismo de lo Mismo (en lo Otro). Es pues *al mismo tiempo desenrollar* este anillo que es lo Mismo en lo Otro (lo no-Mismo) y *enrollar* lo Otro (lo no-Mismo) en el anillo de lo Mismo. Es también *enrollar* el anillo (lo Mismo) en lo Otro (lo Mismo de lo Mismo) y *desenrollar* lo Otro (lo Mismo de lo Mismo) en lo Mismo. *El desenrollamiento debe ser al mismo tiempo enrollamiento. Fenomenalizar es engendrar un doble movimiento de enrollamiento-desenrollamiento.*

Sin embargo, *por una parte*, el enrollamiento no puede ganar contra el desenrollamiento, pues entonces ya no habría *más Otro*, pues habría más Mismo, y *por otra parte*, el desenrollamiento no puede ganar contra el enrollamiento, pues en ese caso ya no habría *más Mismo* (pues habría más Otro). Fenomenalizar no es, pues, engendrar un movimiento circular: el círculo delimita un interior que no coincide con su exterior. En *el doble movimiento* de la fenomenalización, *el enrollamiento y el desenrollamiento se equilibran*, lo que viene a decir que *este doble movimiento no es finalizado por ningún punto ni por ningún fin* ya dado⁵. Es en algún modo un *puro movimiento*, donde la «pureza» significa la equigravitación del enrollamiento y del desenrollamiento.

Si el movimiento es *puro* —si es equilibrio entre enrollamiento y desenrollamiento—, se puede decir que es un enrollamiento que *se opone* a un desenrollamiento, y, recíprocamente, un desenrollamiento que *se opone* a un enrollamiento. El *puro* movimiento de la fenomenalización es, pues, la *unidad* de un movimiento *en* un contra-movimiento. Por otra parte, la no-finalización de ese doble movimiento excluye que sea posible alguna vez fenomenalizar un ente dado por adelantado. Lo que el doble movimiento engendra —si es rigurosamente un enrollamiento que desenrolla y un desenrollamiento que enrolla— es la franja anular —lo Mismo— cuyo interior y exterior coinciden.

⁵ Este fin daría un *centro* al movimiento. Recordemos que la recta es una circunferencia cuyo centro está situado al infinito (como *límite* de lo finito).

Pero en este engendramiento hay chirrido del movimiento de desenrollamiento (de salida) en el movimiento de enrollamiento (de entrada); es decir, *Di-ferencia* del movimiento en su contra-movimiento y de este en aquella. De este chirrido brotan entes como de las *chispas expulsadas* del doble movimiento. Dicho de otro modo, el ente no aparece como presente (*fenomenalizado*) más que si se desata del doble movimiento, si se separa de ello como una *espuma visible*. Cae al lado del movimiento de enrollamiento-desenrollamiento y «recibe» su propio *brillo* de la franja que el doble movimiento suscita en su seno, en su chirrido —su di-ferencia— como su «estela» de luz. No hay que confundirse respecto a esta última expresión.

El chirrido del movimiento en el contra-movimiento es, pues, el rastro [*trace*] invisible de la *estela*, desde la cual vienen a brotar entes como virutas *visibles*. La luz (lo que vuelve visible) es, pues, el blanco de la espuma, el brillo de la chispa, la visibilidad de la viruta. No es más que en este sentido que se puede hablar de «estela» de la luz.

Pero la estela no es la viruta. Lo que quiere decir: la estela nunca es visible como tal (no es un ente) y su rastro visible no es, pues, él mismo una estela visible (es, pues, impropriamente que se puede hablar de «estela» de luz, y es por esto que hemos usado comillas). El rastro visible de la estela es la *luminiscencia* de las virutas; en tanto que es tal cosa, se borra en la medida en que las virutas brotan. La luz no se da a ver más que por la luminiscencia de lo que es *fenomenalizado*, es un rastro que borra sus propios rastros: no es visible —como rastro visible de la estela— más que en el momento mismo en que se vuelve invisible en lo que es visible (la viruta)⁶.

La «estela» de luz, el rastro visible de la estela, la franja que el doble movimiento suscita en su seno del hecho de su chirrido, es también lo *Mismo*. Resulta de esto que lo *Mismo* del ente presente no se confunde con el ente presente mismo. Hace falta distinguir rigurosamente la *presencia* de lo *presente* del ente presente.

El ente no es en sí mismo lo *Mismo* más que en la medida en que se encuentra su paraje en el área de la franja que le rodea, por lo que ella es rodeada. Esta área es el área de la *presencia*, que es en tanto que tal dividida por una doble amenaza: el desvanecimiento puro y simple y la permanencia igual a sí del presente. El área de la presencia es un desvaneciente-surgiente animado por un doble temblor hacia la no-

⁶ Quizás el sentido profundo de la pintura de J. Dubuffet es haber vuelto la luz visible como ese rastro visible —borrando sus rastros— de una estela invisible.

presencia (la ausencia, lo Otro de la presencia como no-Mismo) y hacia lo Otro absoluto de la presencia (la presencia de la presencia, lo Otro como Mismo de lo Mismo). Este doble temblor vuelve imposible la presencia *plena en sí*, ya que la presencia nunca puede relacionarse consigo misma más que por la intermediación de lo *Otro* de la presencia (como no-Mismo y como Mismo de lo Mismo). Correlativamente, el ente fenomenalizado nunca es plenamente presente, sino ya siempre minado *por dentro* por una cierta indeterminación que es el temblor del área de la presencia. Así, la fenomenalización del ente significa el *devenir-presente* del ente, nunca la realización de una plenitud de presencia en la cual el ente estaría *puramente* presente. Eso sería posible, el ente iría a la aniquilación, ya que exageraría simultáneamente la exclusión de *todo Otro* (lo que aboliría lo Mismo como Mismo)⁷. La presencia (la estela de luz, o mejor, el rastro visible de la estela) no es más que un rastro [*trace*] invisible que ha trazado [*tracé*] su interior y su exterior como idénticos. El rastro visible es rastro visible de la estela ahuecado por el rastro invisible que encierra aquello por lo que él es encerrado. Solo el rastro invisible que encierra aquello, por lo que él es encerrado, deja tras de él *una estela cuya presencia es el rastro visible*.

Si el exterior (lo Otro) no es al mismo tiempo lo interior (lo Mismo de lo Mismo), lo Mismo *se desvanece*, deviene invisible, aspirado por lo Otro. Lo que establece el desvanecimiento en *permanencia* (visibilidad, presencia) del desvanecimiento, es el desenrollamiento de lo exterior enrollándose en lo interior.

Fenomenalizar es, pues, trazar [*tracer*] un doble movimiento; un movimiento de desenrollamiento-enrollamiento, un movimiento *en* un contra-movimiento. *No es más que* porque hay chirrido del movimiento de desenrollamiento (de salida) *en* el movimiento de enrollamiento (de regreso) que de este chirrido brotan *escorias, chispas, virutas visibles*, es decir, «objetos» presentes (entes presentes).

La di-ferencia es el chirrido de un enrollamiento en un desenrollamiento. Y el chirrido es el espacio de juego donde aparecerán *algunos* objetos (algunas virutas) presentes. Tal es el último paso de la metafísica que hay que repensar sin cesar.

*

* *

⁷ Quizás es en esta imposible tentativa de exclusión de todo Otro donde reside la «experiencia» mística.

Hay que repensar sin cesar este último paso de la metafísica. Es decir, hay que hacerlo *suyo*, hacer que este paso *de la metafísica* devenga un *paso* —un paso fuera de la metafísica. El movimiento del pensamiento que «nosotros» hemos llevado a cabo es el último paso *de la metafísica*. En efecto, hemos construido una *teoría de la fenomenalización* —en un lenguaje que habla (*al sujeto*) de la fenomenalización. Desde entonces cada uno será libre de refutar esta teoría, o de tomarla en cargo y aplicarla, sea para *ver* si ella conviene a la universalidad que reivindica, sea para empeñarse a sí mismo en fenomenalizar (algo). Hacer *suyo* este pensamiento es hacer que sea también otra cosa que una teoría. Es, pues, *invertir* el lenguaje; procurar, además del *pase* expresado, algo que no es localizable en *ninguna parte* como término significado. Pensar este pensamiento es doblar el lenguaje simplemente expresivo de un *movimiento* que no se deja sustantivar, de un movimiento de desenrollamiento *en* el cual se inscribe un contra-movimiento de enrollamiento. Este paso ha sido ya completado —alguna vez— en la poesía, pero también en el pensamiento: en el pensamiento de Heidegger.

En efecto, el pensamiento de Heidegger puede —también— estar sometido *a la puesta en teoría*: aunque puede *repetir* su lenguaje y hablar *del ser* en tanto que ser. Y sin embargo hablar *del* —*a propósito* de [*au sujet* de]— ser en tanto que ser es un absurdo, si se toma el lenguaje de Heidegger *literalmente*: el ser no es un ente, pues nunca puede ser significado. Sin embargo, Heidegger «utiliza» la palabra «ser»: es ahí donde reside la fuente del *señuelo*. No se comprende una línea de Heidegger si se piensa que ese término designa algo. Todos los «caminos» de Heidegger conducen a esa imposibilidad (para el pensamiento tradicional): esforzarse en pensar lo imposible, es decir el «ser», literalmente como lo in-significante; lo que no excluye que falte plantear la pregunta del sentido de esto in-significante: la cuestión de los trastornos que «lo» que (no) significa *nada exige* del pensamiento habituado al régimen de la significación⁸. Lo que constituye la singularidad *inaudita* de su discurso es que un movimiento *pase* «detrás» de lo que las palabras no se supone que denotan. Así, el lenguaje de Heidegger no habla *del ser*, sino que es el ser —que no es un ente— lo que habla *a través*

⁸ Pensar lo in-significante no equivale, pues, a pensar lo contrario de lo que significa: eso contrario siempre está encadenado al orden de la significación. Pensar lo in-significante significa *abrir un camino entre* los dos términos de una alternativa planteada simultáneamente con el universo de la significación (de lo que significa «algo»).

del lenguaje. El ser es lo que no es expresado en ninguna parte, sino «lo» que *corta* a través de todo. El famoso «giro» heideggeriano emprendido después de *Sein und Zeit* no es más que eso, y es, hay que decirlo, emprendido con diversas fortunas [*fortunes*]. No se logra *de un golpe* hacer hablar *el lenguaje*, des-encadenarlo de lo expresado al servicio de lo que ha sido encadenado. De lo que se trata es de imprimir en el lenguaje un doble movimiento de desenrollamiento-enrollamiento: hacer de modo que el «decir» (el *Sagen*) —lo no expresado— se enrolle *en* su desenrollamiento, se oculte en su desocultamiento. Ese doble movimiento, de una sutileza y de una furtividad extremas, muy bien puede no ser entendido —*notado* [*senti*] y sentido [*ressenti*]. Todos vivimos en un lenguaje que no hace más que expresar, comunicar *contenidos*, informaciones. En la cultura en que vivimos, nuestra relación con el lenguaje está *dirigida* por la concepción implícitamente *metafísica* que tenemos de él⁹.

La furtividad que *juega* (en ese ocultar *en* su desocultamiento) detrás de lo que las palabras de Heidegger expresan, es la furtividad misma del ser, el ser «habla» —se pro-fiere— a través del discurso heideggeriano en tanto que lo esencial juega a ocultarse *en* su desocultamiento. Lo esencial allí no puede ser entendido más que si la escucha flotante es practicada con la mayor exigencia¹⁰. Acabamos de emplear la palabra «lo esencial»: ¿es decir que caeríamos en la trampa al restablecer ingenuamente el reino de la esencia? Para entender lo que queremos *decir*, hace falta referirse al lenguaje heideggeriano mismo: *Wesen* (que se traduce metafísicamente por 'esencia') es opuesta a *An-Wesen* (que *no* significa *simplemente* 'presencia') y a *Ab-Wesen* (que *no* significa *simplemente* 'ausencia'): *Wesen* no es ni presencia, ni ausencia; es el elemento flotante, situado *en todas partes y en ninguna parte*, que inquieta al pensamiento y lo pone en movimiento. Lo esencial del lenguaje: Heidegger dice *das Wesen der Sprache*, donde no hace falta comprender la forma —la estructura— que el lenguaje volvería a ocultar siempre ya implícitamente. *Das Wesen der Sprache*: esto es lo que en el lenguaje se oculta *siempre* a la expresión, aunque pudiese venir —al ocultarse— al lenguaje, en lo que Heidegger llama *die Sprache des Wesens*¹¹.

⁹ Cfr. el *Crátilo* de Platón: «Sócrates: ¿[...] es que tú no declararás que otra cosa es el nombre, otra cosa de la que hay nombre? Crátilo: De acuerdo» (430a).

¹⁰ Ver a propósito de esto nuestra «teoría de la lectura» en *Textures*, n.º 5, primavera de 1969.

¹¹ Para esto, *cfr.*, *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen, 1962.

Hace falta aún decir una palabra sobre Heidegger y sobre sus traducciones francesas. El francés se presta mal a las extraordinarias condensaciones del discurso heideggeriano: las traducciones corren siempre el riesgo —afrontado con diversas posibilidades— de *desplegar* la lengua y obliterar así su movimiento propio al hacerlo pasar al nivel de lo expresado. Posiblemente, esto explica toda una «ideología» heideggeriana nacida en Francia, la cual *aplata* al pensamiento en el plano en que siempre estuvo desde hace dos mil años: el plano metafísico. El pensamiento de Heidegger es *inutilizable e inadmisibile*.

*

* *

Estas explicaciones eran necesarias para lo que vamos a intentar *ahora*: pensar el doble movimiento de la fenomenalización a través de la lectura de algunas páginas sacadas de «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*)¹².

1) Demos algunas palabras de introducción antes de emprender esta lectura: en este ensayo, se trata de examinar al término de qué movimiento de pensamiento, inadvertido por la metafísica, viene a plantearse la pregunta por el fundamento, a la vez como ser y como Dios¹³. Desde el inicio, Heidegger escribe: «Para nosotros, el propósito del pensamiento (*die Sache des Denkens*) es, en términos provisorios (*vorläufig benannt*), la diferencia *en tanto que* diferencia (*die Differenz als Differenz*)»¹⁴. *Die Sache*: esto es el «asunto» del pensamiento, su litigio, su diferendo, eso para lo que y por lo que el pensamiento es y combate. La diferencia aquí en cuestión es la diferencia del ser con el ente. Al plantear el ser como fundamento, la metafísica ha borrado su diferendo, no lo ha afrontado tal cual se plantea: no ha mantenido como su «asunto» propio el problema de la diferencia en tanto que tal.

Un poco más lejos, Heidegger precisa:

¹² Este es el segundo artículo de *Identität und Differenz* (Neske, Pfullingen, 1957) traducido en francés en *Questions 1* (Gallimard, 1968).

¹³ Como aparece desde la *Metafísica* de Aristóteles, en una dualidad enigmática que ha desafiado a todos los comentaristas.

¹⁴ *Identität u-Differenz*, p. 37, tr. fr. p. 282.

Consideremos con un poco más de cuidado el lado litigioso del asunto (*das Strittige in der Sache*), aparece entonces (*dann zeigt sich*) que *ser* quiere decir (*Sein heisst*), siempre y por todas partes: ser *del ente*, giro en el que el genitivo debe ser pensado como *genitivus objectivus*. Por todas partes y siempre, el *ente* quiere decir (*Seiendes heisst*): ente *del ser*, giro donde el genitivo debe ser pensado como *genitivus subjectivus*. A decir verdad, no es sin reservas que hablamos de un genitivo girado hacia el objeto o hacia el sujeto: pues estos términos, sujeto y objeto, han tomado ellos mismos su fuente (*sind... entsprungen*) de una impresión (*Prägung*) del ser. Una sola cosa es clara: que se habla del ser del ente o del ente del ser, se trata cada vez de una diferencia (*Klar ist nur, dass es sich beim Sein des Seienden und beim Seienden des Sein jedesmal um eine Differenz handelt*). En consecuencia, no pensamos el ser tal cual es (*sachlich*¹⁵) si lo pensamos en la diferencia con (*mit dem*) el ente, y si pensamos el ente en la diferencia con (*mit dem*) el ser. Es así que la diferencia viene propiamente a la mirada (*in den Blick*).¹⁶

Heidegger advierte entonces un error, que es el error mismo de la metafísica: uno podría representarse la diferencia como una *relación añadida* al ente. Este añadido es llevado inmediatamente al ser, si se piensa que el ente es precisamente lo que *es*. La diferencia no es, por tanto, un añadido *al ser*, ya que el ser es el ser que el ente es. Así,

[...] aquí o allí, por todas partes en que creamos llegar de primeros y traer la diferencia como pretendido añadido, encontramos ya al ente y al ser en su diferencia. Todo pasa como en el cuento de Grimm, «La liebre y el erizo».¹⁷

236

N.º 104
Enero-
febrero
2022

Estamos *presos* de la astucia del erizo, quien pretende derrotar a la liebre en la carrera, pero instala secretamente en la meta a otro erizo, indiscernible de él para la liebre. Él solo hace como que corre y permanece en el punto de partida. Aunque vaya en un sentido o en otro, la liebre siempre encuentra al final del campo un erizo que le grita «Aquí estoy». Al pensar la diferencia como relación añadida, sea al ser, sea al ente, somos la liebre del erizo.

2) Ahora estamos casi en condiciones de completar «el paso atrás, que va de la metafísica a su esencia» (*der Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen*).

a) Aún hace falta preguntar:

¹⁵ Se ve que Heidegger evita la expresión «tal cual es».

¹⁶ *Ibid.*, p. 53, traducción ligeramente modificada.

¹⁷ *Ibid.* p. 53-54; trad. fr. pp. 296-297.

Qué pensar de la diferencia, si tanto el ser como el ente aparecen (*erscheinen*) cada uno a su manera, a partir de la diferencia (*aus der Differenz*). Si queremos dar a esta pregunta una respuesta satisfactoria, hace falta primero conducirnos (*bringen*) a un cara a cara la medida de la cosa (*in ein sachgemässes Gegenüber*). Este cara a cara se abre a nosotros, si nosotros completamos el paso atrás. Pues es solamente gracias al retroceso (*Ent-Fernung*, que significa a la vez «desalejamiento», en tanto «acercamiento» y «alejamiento que nos libera») que nos da lo que nos es próximo (*das Nähe*), que se libera para nosotros como tal y que por primera vez nos hace sensible la proximidad (*kommt Nähe zum ersten Scheinen*).¹⁸

Hace falta prestar atención al movimiento del texto y no maltratarlo identificando lo próximo con una presencia en sí. Pues la proximidad no viene a brillar (*scheinen*) más que por una *Ent-Fernung*, la cual es un movimiento de retroceso, de alejamiento, en la cual se inscribe un movimiento de acercamiento. Lo próximo es a la vez lo interior y lo exterior; es lo Otro (lo lejano) como Mismo de lo Mismo (como lo próximo en lo próximo). Solo al tomar el texto de Heidegger literalmente, se *respet*a el doble movimiento, que se lo piensa *sachgemäss*.

b) Es por esto que Heidegger continúa: «Por el paso atrás, dejamos libre el asunto del pensamiento, el ser como diferencia, en un cara a cara, el cual puede permanecer *enteramente vacío de objetos (gegenstandslos)*.»¹⁹ Hay que *soportar* mirar ahí donde no hay objetos, mirar sin mirar, tener el pensamiento libre de toda mirada formada (encerrada en objetos). Eso es el *Gegenüber* del que habla Heidegger.

c) Es aquí donde la inversión va a efectuarse y donde hay que dejar al lenguaje mismo invertirse: escuchar lo inaudito, tomar el texto literalmente en la transgresión sintáctica que llama sin expresarlo.

No perdamos aún de vista la diferencia (*Immer noch auf die Differenz blickend*), pero gracias al paso atrás, dejamos ocupar ahí la posición que hay que pensar (*und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend*), podemos decir: el ser del ente quiere decir (*Sein des Seienden heisst*): el ser que es el ente (*Sein, welches das Seiende ist*). El «es» *habla aquí transitivamente, marca un pasaje*²⁰ (*Das «ist» spricht hier transitiv, übergehend*). Aquí el ser se despliega (*west*) a la manera de un pasaje (*Überganges*) al ente (*zum Seienden*). No obstante, el ser no abandona su lugar para ir hacia el ente,

¹⁸ *Ibid.* p. 55; trad. fr. p. 298.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55-56, el subrayado es nuestro.

²⁰ El subrayado es nuestro.

como si este, primeramente sin el ser (*zuvor ohne das Sein*), pudiese ser primeramente alcanzado por él (*von diesem erst angegangen werden*).²¹

Heidegger no dice: el ser es el ente, sino el ser, que *es* el ente. El «es» habla transitivamente, «*übergehend*» (literalmente: yendo encima, por encima, más allá). Hay que tener cuidado: no dejar escaparse el movimiento que *se imprime* en la escansión de la frase. El giro: el ser es el ente, es evitado por el juego del lenguaje: el ser, que es el ente. Así, el acento es llevado al *verbo* ser, el pronombre relativo es una bisagra, una articulación, es decir *nada* (sino el ser). Lo que juega furtivamente en esta proposición es pues «es el ente». El «es» habla transitivamente: el ente es el «complemento» del «es». El «es» pensado estrictamente es un *puro movimiento* de ir encima y más allá. *El ser es puro movimiento de pasar encima*, a la vez con y hacia el ente (*zum Seienden*). Lo que no quiere decir que el ser sea él mismo un ente que abandonaría su lugar para ir hacia el ente. Pues ante todo (*zuvor*), el ente no está separado del ser: no hay «aún» ente —ponemos «aún» entre comillas porque no se trata de ningún modo de una anterioridad temporal; no hay «aún» temporal, en el sentido de flujo unitario orientado desde el pasado hacia el futuro.

El ser, que es el ente: el ser, *puro movimiento de ir encima, puro desenrollamiento*.

238

N.º 104
Enero-
febrero
2022

El ser pasa más allá y encima al alejarse (*Sein geht über (das) hin*), viene desoculto más allá y encima (*kommt entbergend über (das)*) de (lo) que, para tal sobre-venida (*Überkommnis*) ad-viene primero (*erst ankommt*) como [lo que] desde sí hacia sí [es lo] no-ocultado (*als von sich her Unverborgenes*). La ad-venida quiere decir (*Ankunft heisst*): ocultarse en el no-ocultamiento: así ocultado, venir a durar, ser ente (*sich bergen in Unverborgenheit: also gegorgen anwähren: Seiendes sein*). El ser se muestra como la sobre-venida desocultante (*als die entbergende Überkommnis*). El ente como tal aparece (*erscheint*) en el modo (*in der Weise*) de la advenida ocultándose en el no-ocultamiento (*der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft*).²²

Es aquí donde es pensada la fenomenalización a partir de *nada*, es decir a partir del ser. Eso parece si se lee la primera frase en su doble sentido: si se lee *lo insignificante* que son los paréntesis que encierran el «*das*». Hay que prestar atención a la *materialidad*

²¹ *Ibid.*, p. 56.

²² *Ibid.*, p. 56. [Las palabras que están entre corchetes aquí, y más adelante, en las citas del texto de Heidegger, aparecen así en el texto original. (N. de T.)]

misma del texto: el «das» no es aquí simplemente introducido para responder a una necesidad gramatical: *Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommis...* el «das» está entre paréntesis: cae en el texto, pero también, surge del texto, se desata de él, ad-viene, se fenomenaliza, como un islote rodeado de insignificancia. Una vez que ha sobre-venido el «das», con más necesidad hace falta añadir paréntesis al «was» que introduce la oración relativa.

El ser «es» puro movimiento *de ir* (alejándose: *hin*) más allá y encima. Pero esto también, «*al mismo tiempo*», puro movimiento de *venir* más allá y encima, y en tanto que tal, ese puro movimiento es *desocultante*. El movimiento de desenrollarse es desocultante, viene (a nosotros). Por este puro movimiento de desenrollarse, el ser (el movimiento) va más allá y encima (de eso) que, para tal sobre-venida, ad-viene (*ankommt*) como lo que, desde sí y hacia sí, es lo no-ocultado, el ente. Pero *en* esta ad-venida, el movimiento de desenrollarse se oculta en el no-ocultamiento. El movimiento de desenrollarse se enrolla. Y es el enrollamiento *del* desenrollamiento lo que *produce* el no-ocultamiento en el que viene a aparecer (*erscheinen*) lo no-ocultado (el ente).

Lo no-ocultado (*Unverborgenes*) no es pues resultado del movimiento de desenrollamiento, ya que adviene *desde sí hacia sí*. No es tampoco *resultado* del contra-movimiento de enrollamiento, pues este contra movimiento está inscrito como tal en el movimiento. El movimiento no es *el origen* —el fundamento— del ente. Es por esto que Heidegger escribe «*als*» (como) y «*erst*» (primero) en su texto. Por estas dos palabras, Heidegger corta el movimiento de la frase y da a entender que el ente (lo no-ocultado, lo fenomenalizado) emerge del doble movimiento como una chispa, una viruta. El paso del puro movimiento (de desocultamiento) —en el cual se inscribe el contra-movimiento de ocultamiento— al ente, la fenomenalización, se inscribe en la última frase: «la ad-venida quiere decir: ocultarse *en* el no-ocultamiento: así ocultado, venir a durar, ser ente». El no-ocultamiento es la franja inscrita *en* el movimiento «entre» su desenrollamiento y su enrollamiento; es lo que llamaríamos el chirrido. En esta franja, el movimiento es *ocultado* —*empotrado*—, se hace luz que ilumina lo que está por ver. Lo no-ocultado (lo *Unverborgene*) al venir a surgir como una *escoria* del doble movimiento, resultado de sí y yendo hacia sí, sin origen.

Esto sigue siendo incomprensible y letra muerta, en tanto que no se imprima en el pensamiento esta extraordinaria torsión de un desenrollamiento inscrito *en* un

enrollamiento, en tanto que no se mantenga el pensamiento en un movimiento que se oponga a lo interior de sí. El texto de Heidegger intenta hacer pasar esta doble impresión por la condensación de términos contradictorios en el mismo movimiento, en *el* movimiento de la frase: 1) inscripción del enrollamiento *en* el desenrollamiento (*Sein geht über (das) hin, kommt, entbergend über (das),...*); 2) suspensión por el «(das)», reanudación por el «was», cesura por el «erst als»; 3) penetración del ocultar *en* el no-ocultamiento (en la expresión: *sich bergen in Unverborgenheit*); 4) yuxtaposición de lo ocultado (de lo desaparecido, de lo que ha huido y *no está más ahí*) y de lo que duraría, entraría en la permanencia (*also geborgen anwähren*). Intentemos retomar esto: el movimiento de desenrollarse (de ir encima y más allá, al alejarse) enrollarse, y este es el enrollamiento del desenrollamiento, es lo que fenomenaliza. El ser *se* hace ente en tanto que *en* su enrollamiento, el ser se enrolla. Es esto, la *scription*, el *trazado*. El ente es la chispa que surge del doble movimiento de desenrollamiento-enrollamiento. El ente se fenomenaliza como el rastro visible emergiendo del chirrido del movimiento al interior de sí. *Por esto* el ser se embriaga [*s'ensoule*], al desenrollarse, y es por esto que el ocultamiento del ser (su enrollamiento) es desocultamiento del ser *del ente*. La fenomenalización es el movimiento de enrollamiento del desenrollamiento. O más aún: es, al enrollarse, que el movimiento de desenrollamiento fenomenaliza. La Diferencia no es más que el movimiento de desenrollarse que se enrolla. El movimiento de desenrollarse di-fiere de sí, puesto que se enrolla.

Se nota que esta doble torsión del pensamiento impone una doble torsión de la lengua. Hay que guardarse de abrir *demasiado* el movimiento, de *maltratar* el movimiento al desplegarse. El movimiento no puede ser expresado en un lenguaje *teórico*. Uno se debe esforzar por hacerlo *pasar* «detrás» de lo expresado, arrastrando las palabras en el mismo doble movimiento, al límite de la insignificancia. Tal pensamiento es esencialmente sutil; cuando se cree haberlo asido, se le pierde. Podemos haber fracasado nosotros mismos en este ensayo: no estamos ni siquiera seguros de ello. Para hacer suyo este pensamiento, para *sentirlo* «orgánicamente», una única «salida» es posible: la reanudación infinita [*inlassable*].

Para hacer suyo este pensamiento, hay que mantenerlo con todo el *vértigo* que él da: el ente no es más simplemente el ente subsistente, siempre ya ahí, *arché* y *telos* del pensamiento.

Este árbol que veo no es más que *secundariamente* una forma calma e inmutable que detiene a mi mirada. Este árbol es *la chispa de nada* —ni material ni espiritual— que surge del chirrido inaudible de dos movimientos invisibles.

Sigamos aún el texto de Heidegger para dar, si es posible, un poco más de firmeza al pensamiento.

El ser, en el sentido de la sobrevenida descubriéndose, y el ente como tal, en el sentido de la advenida que se encubre, se realizan (*wesen*) como [siendo] así diferentes (*als die so Unterschiedenen*) a partir de lo Mismo (*aus dem Selben*), la di-fracción (*dem Unter-Schied*). Esta provee primero y tensa, al abrir lo uno de lo otro, el entredós (*Dieses vergibt erst und hält auseinander das Zwischen*), en el cual sobrevenida y advenida son dirigidas la una hacia la otra, y son sacadas la una de la otra —la una hacia la otra (*worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind*). La diferencia (*die Differenz*) del ser y del ente es, en tanto que di-fracción de la sobrevenida y de la advenida, *lo quieto*²³ *desocultante-ocultante* de los dos (*der entbergend-bergende Austrag beider*). En lo quieto domina el esclarecimiento (*waltet Lichtung*) de lo que se cierra y se vela (*des sich verhüllend Verschliessenden*), y es este dominar lo que dona (*vergibt*) [el ser] lo uno fuera de lo otro y [el ser] lo uno en lo otro (*das Aus- und Zueinander*) de la sobrevenida y de la advenida.²⁴

La primera frase nombra el *Unter-Schied*, que traducimos por *di-fracción*. El ser *en tanto que* sobrevenida desocultante y el ente *en el sentido* de advenida ocultándose se realizan «*como los así diferentes a partir de lo Mismo, la di-fracción*». El *Unter-Schied* es así *a la vez* el chirrido (la di-ferencia) entre el enrollamiento y el desenrollamiento del doble movimiento y la *di-fracción* del doble movimiento «al interior de sí», que *dona* el entredós que *des-une* (que *desune* y *desune*) la sobrevenida y la advenida. Así, *lo Mismo* es *a la vez* la unidad del doble movimiento y la *franja* inscrita en el *hueco* del movimiento *entre* el enrollamiento y el desenrollamiento: la franja «*resulta*» de la difracción del doble movimiento, ella es el claro (la advenida ocultándose que es el ente como tal) *des-unido* de lo oscuro (la sobrevenida desocultante que «*es*» el ser). *El entredós* mismo es a su vez el *doble* del movimiento, impreso *en* el movimiento «*entre*» el enrollamiento y el desenrollamiento, y la *desunión* de la sobrevenida y de la advenida. Y es por eso que el entredós está inscrito *en* el movimiento —en el *doble* del *mismo* movimiento—, que la sobrevenida y la advenida son mantenidas la una fuera de la otra, la una *por* la

²³ En el sentido de: lo quieto de la marea.

²⁴ *Ibid.* pp. 56-57.

otra. El entredós es la franja, el chirrido del movimiento que saca la una de la otra, la una por la otra, la sobrevenida y la advenida.

Por otra parte, la di-fracción es la diferencia del ser y del ente: la diferencia es lo discordante (la di-ferencia) en el movimiento de desenrollamiento-enrollamiento, y la diferencia del movimiento fenomenalizante en su viruta fenomenalizada. Pero la diferencia también es, en tanto que es interna al movimiento, movimiento de llevar afuera (de *dehiscencia*) (*Austrag*) que despliega el desocultamiento y el ocultamiento. Lo quieto es desocultante-ocultante, co-inscribe el desocultamiento *en* el ocultamiento, mas abre también el claro (la *Lichtung*) que da la luz. La luz no es más primera, es coextensiva a lo que esclarece (el ente), y el claro es, al mismo, tiempo claro de lo que se cierra y se vela (del ser, el movimiento).

Porque nada (el ser) se enrolla en su desenrollamiento es que, por una especie de desgarrón del movimiento que le da un choque a cambio, la viruta (el ente) surge —«se desenrolla»— *como la nada enrollada*. El ente no *es nada*, es una *nada enrollada*. El ente «una vez» aparecido, el claro (la franja, el chirrido) está cerrado: queda la luz y la viruta, el ser y el ente, todo el *espacio* de la metafísica (el espacio de la visión).

Este pensamiento *vertiginoso* fue quizás el de Parménides.

Es en todo caso lo que Heidegger quiso hacernos secretamente entender en su conferencia intitulada «El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento»²⁵.

Parménides escribe en su poema: «*eukuklos alétheiè*» que Heidegger traduce: «Lo Sin-retirada, *redondez perfecta*» (el no-ocultamiento *bien redondeado*) (*die gut gerundete Unverborgenheit*). Lo visible —el ente en su ser— surgiendo en el claro (la *Lichtung*) ¿sería el círculo perfecto cerrado por el choque a cambio en el movimiento de desenrollamiento-enrollamiento? A más tardar el esfuerzo de *escribir* el pensamiento que intenta producir la *nada-enrollada*.

²⁵ Comunicación en el Colloque Kierkegaard organizado por la UNESCO en 1964, publicado en *Kierkegaard vivant*. Gallimard, 1966 (Coll. Idées). El texto alemán apareció en *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, 1969, pp. 61-80.

*

* *

El pensamiento de la fenomenalización es *esencialmente* (*wesentlich*: naturalmente) huidizo. Pudiese ser que *nada* habla [*rien ne parle*] a través de lo que viene a estar escrito.

Quien quiere «aproximarse» a este pensamiento, *sentirlo* en sus órganos, hace la experiencia de la *pérdida* del lenguaje. Cuando este pensamiento se ha hundido —cuando está enrollado—, no queda más que una *teoría*: una nada enrollada. Cuando este pensamiento se ha perdido, o al volver a la metafísica, y por tanto se sabe que en el momento en que se estaba poseído por este pensamiento, la metafísica *no tenía más el menor sentido*. Perder este pensamiento cuando se ha estado poseído por él es, pues, entrar en la nada (enrollada), en el sinsentido puro. Dicho de otro modo, uno nunca es *dueño* de la relación del pensamiento con el pensamiento de la fenomenalización. Es más bien lo *inverso* lo que se produce: es la fenomenalización lo que regula sus relaciones con el pensamiento²⁶. *Vista* desde el pensamiento, la fenomenalización es esencialmente *furtiva*; se juega en toda determinación —en toda de-finición conceptual que pudiese de-limitarla en el círculo del concepto: este círculo es precisamente la nada enrollada, la escoria fenomenalizada, *devenida visible*. Su furtividad la hace escapar a todo dominio: siempre está en huida. El pensamiento que se relaciona con la fenomenalización no puede, pues, más que *mesurarse* en una huida; es decir, intentar remontarse en su hándicap permanente. Remontar su hándicap no puede significar coger «algo» que huye. Pues entonces la fenomenalización sería un «algo», una teoría —una «nueva» metafísica inaceptable en la medida en que no podrá nunca justificarse a los ojos de la antigua—, una nada enrollada. Ahora bien, coger algo implica que uno va *más rápido* que ello. Así pues, la remontada no puede ir *más rápido* que la huida. Por otra parte, eso tiene aún menos sentido que decir que habría, por tanto, que ir *menos rápido* que la huida para guardar la distancia necesaria a la *vista*: eso sería entonces asimilar la fenomenalización a una teoría dada ahí a la mirada. Remontar el hándicap significa, pues, *abolir la posibilidad de la visión* al *regular* la rapidez de la remontada en la rapidez de la huida. O más bien, ya que la huida no es huida de «algo», puesto que

²⁶ Es otra expresión de la célebre *Kehre* heideggeriana.

es *puro* movimiento de huir, remontar el hándicap es *mesurar* la remontada a la huida: oponerse al movimiento de huida al equilibrarla rigurosamente por el movimiento de remontada. Entonces se opera una inversión notable: en esta remontada misma, es el pensamiento (quien ve) que está en huida, y es la huida de la fenomenalización lo que remonta la huida del pensamiento. Al mesurarse en la fenomenalización, el pensamiento opera, pues, un doble movimiento —un movimiento animado por un contra-movimiento— que es el de la fenomenalización misma. Así, el hecho para el pensamiento de mesurarse en la fenomenalización es el pensamiento de la fenomenalización misma. Él se fenomenaliza en un movimiento de enrollamiento-desenrollamiento, y se pierde una vez fenomenalizada, una vez la nada enrollada. Perdido, no es más que una teoría que no tiene el menor sentido: una *escoria* subsistente. Para hacer suyo este pensamiento, para mesurarse en la huida de la fenomenalización, queda un cierto «arte de pensar»²⁷ y también la poesía, es decir una cierta «praxis» del lenguaje. En la poesía el lenguaje se desenrolla al enrollarse. La poesía es un desenrollamiento que se conquista *contra* un enrollamiento; el lenguaje comporta su pendiente natural en algo que se enrolla: la expresividad. Pensar —«escribir»— poéticamente es oponerse a este enrollamiento natural: es hacer de modo que el lenguaje *hable* más allá y por encima de lo expresado.

244

Pensar este pensamiento es *guardar* el lenguaje de su pérdida en la expresión, es *abrir* el lenguaje a un Otro *contra* su tendencia esencial al cierre. Es, pues, «invertir» el lenguaje: *dejar* hablar su abertura *en* su cierre, fenomenalizar el lenguaje mismo. La poesía «no es más que» [*n'es que*] eso²⁸.

Abril de 1969-febrero de 1970.

²⁷ «Arte de pensar» que fue inaugurado por Heidegger y que intentamos poner en marcha aquí.

²⁸ Pienso sobre todo en la poesía de Max Loreau, sin la cual este ensayo quizá nunca habría visto la luz. En este sentido, este texto puede servir de introducción a *Cerceaux 'sorcellent* (Paris, ed. Galerie Jeanne Bucher, 1967) y posiblemente también a sus otros dos textos poéticos aparecidos hasta ahora: *Gnette vaguant Mouette* (*Textures*, n.º 1, abril de 1968: su pertenencia en aquel entonces a la Université de Bruxelles le había incitado a ocultarse tras un seudónimo. Su reciente dimisión de la Universidad vuelve ahora superfluo el disfraz) y *Phos o Phos Euphorie* (*Phantomas* 78/82, diciembre de 1968).