

## Ereignis, tiempo, fenómenos

Marc Richir

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

Recibido 27/08/2022

### Resumen

El presente texto se interroga con respecto a la posibilidad de que el pensamiento heideggeriano del *Ereignis* pueda ir más allá de la «tautología simbólica» entendida como la identificación entre ser y pensar, dado que, si bien el *Ereignis* garantiza la mismidad y unidad de dicha co-implicación, apela a su vez a algo que se reserva en dicho don. A tal fin, se sirve de la formulación, según la cual el pensar consistiría en un encaminamiento del «habla» (*Sprache*) en tanto el eco del «dicho» (*Sage*), el cual en su silenciamiento deja que tenga lugar el pronunciamiento de la palabra. Dicha articulación, no obstante, corre el riesgo de que el *Ereignis* cumpla un rol meramente «formal» debido a que su retraimiento en tanto *Enteignis* sólo sería la condición de posibilidad para la temporalización y espacialización de la morada del habla, con lo cual sólo a través del decir podría desplegarse un mundo. Así, más allá de Heidegger, se busca ahondar en dicha dimensión de retraimiento del *Enteignis*, a partir de la cual el habla se hace eco no de una nada, sino, más bien, de una multiplicidad originaria de *Wesen* salvajes en tanto la proto-temporalización de fenómenos de mundo fuera del lenguaje.

**Palabras clave:** Martin Heidegger, *Ereignis*, habla, *Enteignis*, proto-temporalización, fenómenos de mundo.

### Abstract

#### *Ereignis, time, phenomena*

The following text examines the possibility that the Heideggerian thought of *Ereignis* can go beyond the «symbolic tautology» understood as the identification between being and thinking, given that, although the *Ereignis* guarantees the sameness and unity of this co-implication, it also appeals to something that is reserved in its gift. To this end, it refers to the formulation, according to which thinking would consist in being on the way towards «language» (*Sprache*) as the echo of the «saying» (*Sage*), which in its silencing allows the utterance of the word to take place. Such a structure, however, runs the risk of the *Ereignis* fulfilling a merely «formal» role, since its withdrawal as *Enteignis* would only be the condition of possibility for the temporalization and spatialization of the dwelling of speech, whereby saying would reinstate itself as the condition of the unfolding of the world. Thus, beyond Heidegger, it delves into this dimension of withdrawal of *Enteignis*, from which language echoes not a nothingness, but rather an original multiplicity of wild *Wesen* as the proto-temporalization of world phenomena outside language.

**Key words:** Martin Heidegger, *Ereignis*, Language, *Enteignis*, Proto-temporalization, World phenomena.



## Ereignis, tiempo, fenómenos

Marc Richir

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

Recibido 27/08/2022

### § 1. Identidad y Ereignis

El problema de la identidad entre ser y pensar, quizás no lo sepamos aún del todo, se planteó desde los comienzos de la fenomenología, en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. La lógica pura, cuando esta es cognitiva, es decir, cuando la intención de significación es plenificada a través de un contenido intuitivo, es apofántica, revela el ser tal cual es y no de manera distinta a como es. Una vez que se ha despejado toda oscuridad y todo equívoco propios del lenguaje y del discurso habitual, la lógica pura, el registro puramente lógico del lenguaje, se revela —o, mejor dicho, debería revelarse— como la articulación puramente lógica de las significaciones (*Bedeutungen*) cuyas dotaciones respectivas de sentido (los «sentidos plenificantes» con respecto a las intenciones de significación) deben ser *idénticas* a las dotaciones de sentido de ser (o de no-ser), a partir de las cuales los objetos ideales o mundanos son aprehendidos (o no) a través de la intencionalidad cognoscitiva. Dicha identidad entre el pensamiento que plenifica las intenciones de significación y el ser que se muestra en tanto sentido de ser propio a todo objeto de conocimiento, o dicha identidad entre la *unidad* de un sentido plenificante que depende de aquello que es pensado en el pensamiento y el sentido de ser *intuido* en el objeto, se corresponde con aquello que denominamos *tautología simbólica*. No se trata de una tautología lógica, puesto que el contenido de aquello que es identificado no es indiferente. Se trata de una tautología simbólica en la medida en que, a partir suyo, asistimos a la institución simbólica de la metafísica y del logos lógico de la metafísica, la cual es coextensiva de una «fe» simbólica y de una circularidad: la «fe» simbólica consiste en creer que las dotaciones del sentido lógico son idénticas a las dotaciones del sentido ontológico —a las esencias o a los *eide*— las cuales dependen de la *intuición eidética*, con lo cual la circularidad reside en que no

tenemos manera de saber si es la lógica pura según su carácter de institución simbólica la que rige la intuición eidética o viceversa. Se trata, en efecto, de un viejo problema metafísico, a menudo desapercibido, de la fenomenología, puesto que la «fe» en el logos apofántico puede transformarse en un «nominalismo» fenomenológico, en el cual la dimensión intrínseca a los fenómenos sería irreductible al lenguaje de la fenomenología<sup>1</sup> —puesto que la singularidad propiamente fenomenológica de los fenómenos se ocultaría de antemano bajo el «realismo metafísico» de las esencias o de los *eide*, dado que los fenómenos se desvanecerían en lo eidético<sup>2</sup>. La fenomenología husserliana debe su carácter de apertura a dicha dificultad, al haber permanecido en una tensión entre la aspiración de una teoría así llamada «científica» del conocimiento, y la problemática de la constitución de los fenómenos a partir de la temporalidad originaria y la síntesis *pasiva*<sup>3</sup>.

La cuestión que nos gustaría plantear consiste en saber si y cómo el pensamiento heideggeriano del *Ereignis* estaría en capacidad de hacernos salir de dicha aporía, y, en caso contrario, en qué sentido sería preciso modificarlo. Antes de abordar dicha cuestión, es necesario precisar que la concepción husserliana de la eidética es coextensiva de su concepción del tiempo: dado que todo reside, como hemos visto, en la identificación que tiene lugar en la tautología simbólica, el tiempo es, en primera instancia, asimismo tiempo de la *identificación*: tiempo en el cual la dotación del sentido lógico se refleja en la dotación del sentido ontológico y recíprocamente, tiempo de la reflexión especular (*cf. Ideen I*, 124) de un pasado en un futuro (debe poder ser dicho aquello que ha sido intuitivo) y de un futuro en un pasado (aquello que ha de ser dicho debe ser reconocido en el pasado de la expresión lógica), al interior de una *presencia*, del presente viviente que sostiene todo ello de manera conjunta, tanto sus retenciones como sus protenciones. Dicho tiempo es, así, necesariamente, al menos en parte, tiempo de la repetición del *presente*, uniformidad en la cual todo contenido eidético es identificable por naturaleza. No obstante, dicha forma de la continuidad y de la unilinearidad de una duración es en sí misma, como Husserl afirma a veces, «atemporal». Ciertamente, Husserl tuvo la suficiente agudeza de sentido fenomenológico para darse

<sup>1</sup> Cf. al respecto M. Richir, «Phénoménologie, métaphysique et poïétique», en *Études phénoménologiques*. Bruselas, Ousia, 1987, § 1.

<sup>2</sup> Cf. M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*. Montbonnot, Jérôme Millon, 1987, segunda sección.

<sup>3</sup> Cf. el artículo citado en la nota 1, § 2.

cuenta de que hay un conflicto entre aquello que se manifiesta como la atemporalidad o la supra-temporalidad de los *eide*<sup>4</sup>, y la temporalidad originaria de un presente *distendido, desplegado* entre sus horizontes retencionales y protencionales. Con excepción de la problemática de la síntesis pasiva, no podemos afirmar que Husserl se haya verdaderamente confrontado a la cuestión acerca del origen fenomenológico de dicha distensión —y, como veremos, es Heidegger quien, al menos, nos proporciona una respuesta al respecto.

Como sabemos, Heidegger aborda el problema de la identidad en el texto titulado *Identidad y diferencia (el principio de la identidad)*<sup>5</sup>, el cual constituye uno de sus textos más importantes y en el cual se introduce la problemática del *Ereignis*. Recapitulemos su argumentación. Luego de haber explicado que el principio de identidad no es meramente el enunciado de la tautología lógica, sino que es aquello que posibilita la mismidad consigo misma de una unidad que es la unidad consigo misma de todo ente, con lo cual dicha unidad propia de la identidad constituye un carácter fundamental del ser del ente, Heidegger refiere el célebre verso de Parménides, sobre el cual habrá de meditar toda su vida, en el cual se afirma que ser y pensar son lo mismo. Con ello queremos afirmar que nos encontramos en el centro de la tautología simbólica que reconocimos como operante en Husserl, pero en lugar de que ella tenga lugar entre el pensamiento (una dotación en sentido lógico) y el ser (una dotación de sentido eidético), esta tiene lugar entre *el pensar* y el ser. Lo cual quiere decir que tanto el pensar como el ser adquieren el lugar que les es propio en una mismidad, en una identidad, y que, por consiguiente, ambos se co-implican mutuamente. Hemos pasado, por así decirlo, de una tautología simbólica de contenidos a una tautología simbólica de «continentes», es decir, de *lugares* en los cuales puede haber dotaciones de sentido. En ese sentido, Heidegger afirma: «el ser está *determinado* (las cursivas son nuestras) a partir de una identidad en tanto carácter de dicha identidad» (*ID*, 15; 262). Lo que falta es pensar dicha mismidad, en la cual se articulan tanto el lugar del pensar como el lugar del ser: se trata del problema de su co-pertenencia (*Zusammen-gehören*),

---

<sup>4</sup> El cual se corresponde con el ego trascendental en tanto este último está llamado a ubicarse en el polo del *cogito* trascendental.

<sup>5</sup> *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957; traducción francesa por A. Préau en *Questions I*. París, Gallimard, 1968, pp. 253-310. Utilizaremos a lo largo del presente texto las siglas *ID*, seguidas de los números de página tanto de la edición alemana como de la francesa.

el cual debemos precavernos de interpretar a partir del ser-con (*Zusammen*), lo cual nos conduciría a una reduplicación especular según el paralelo lógico-eidético hallado por Husserl, y, por el contrario, interpretarla a partir de su pertenencia (*gehören*), la cual Heidegger remite a una «escucha» (*hören*) o a una correspondencia (*entsprechen*), en la cual se anuncia el habla (*Sprache*).

En ese sentido, la relación es entendida como relación entre el hombre que piensa y el ser que le corresponde y le responde. Debido a que el hombre está abierto al ser, este le adviene como presencia (*Anwesen*), lo cual sólo puede tener lugar en lo abierto (*das Offene*) de un claro (*Lichtung*), el cual «trans-propia» (*übereignet*) al hombre y al ser (*ID*, 18-19; 264-265) a partir de un «don» (*Zureichung*) (*ID*, 21; 267). A fin de poder pensar dicho «don», dicha «trans-propiación», debemos llevar a cabo un salto, más allá de toda conexión o de todo nexo que encadena a las dotaciones de sentido lógicas y las dotaciones de sentido eidéticas, en suma, al interior y más allá todo «dispositivo» (*Gestell*), en el cual se repetirían mecánicamente en su automatismo las dotaciones de sentido ahora devenidas positivas, dado que serían idénticas a sí mismas, en la ausencia de toda distancia entre el ser y el pensamiento. El *Gestell* es una especie de signo precursor del *Ereignis* —aquello que «trans-propia» en lo abierto de la *Lichtung*— en la medida en que, en cierto sentido, en él la «trans-propiación» opera *de forma total*, dado que el ser y el pensar (el hombre) se apropian a un grado tal que parecen ser indiferenciables. Ello quiere decir, para nosotros, hasta el punto de la degeneración o de la mutua implosión de los términos identificados en la tautología simbólica entre ser y pensar, es decir, de aquello que se manifiesta irreductiblemente como la dimensión simbólica del *Gestell* —por lo cual hablaremos de *Gestell simbólico*<sup>6</sup>. Aquello que representa para nosotros lo esencial de la empresa heideggeriana consiste en remontar a partir del ámbito simbólico de *las identidades* o de las positividades

<sup>6</sup> De ello se deriva un desplazamiento importante con respecto a la concepción heideggeriana: la técnica recibe su poder devastador únicamente del hecho de que su esencia, el *Gestell*, es esencialmente simbólica. Que no pueda haber otro *Gestell* que el simbólico explica que su poder devastador no se restringe a la técnica moderna, sino que compete asimismo a las patologías simbólicas individuales (neurosis, psicosis) o colectivas (los falsos saberes tales como la astrología, el fanatismo, la superstición, etc.), e incluso las patologías que en toda época han habitado la cultura misma: los escolasticismos, los academicismos, los psitacismos, etc. Nos ocupamos al respecto en nuestras obras de próxima publicación: *Phénoménologie et institution symbolique* y *La crise du sens et la phénoménologie. Introduction à la Krisis de Husserl* (de la cual ha sido publicado un extracto en *La liberté de l'esprit*, número 14, Hachette, 1987, bajo el título: «Métaphysique et phénoménologie», pp. 99-155).

«maquinadas» por el *Gestell* simbólico hacia la problemática *de la identidad* en tanto problemática del *Ereignis*, a fin de liberarnos del yugo simbólico del *Gestell* y poder acceder a aquello que yace a la base de la tautología simbólica entre ser y pensar, en la cual el ser y el hombre alcanzan sus *Wesen* y se reencuentran con aquello que les es esencial (*ihr Wesendes*) (ID, 26; 271-273), en vez de ser «maquinados» a ciegas.

Debemos prestar especial atención a este punto, dado que goza de una importancia capital. Lejos de constituir una identidad estable y, por ende, susceptible de ser *nominada* en tanto un estado de cosas eidético, «el *Ereignis* es el ámbito que se balancea por sí mismo (*der in sich schwingende Bereich*)» (ID, 26; 271), y, por consiguiente, una «construcción» (*Bau*) que requiere «materiales» (*Bauzeug*). Dicha construcción sólo puede balancearse (*schwingen*) por sí misma, y sus materiales son recibidos por el pensar a partir del habla (*Sprache*). «Dado que el lenguaje es el vaivén (*Schwingung*) más tierno, pero a su vez más frágil, el cual sostiene todo en el edificio (*Bau*) flotante (*schwebend*) del *Ereignis*» (ID, 26; 272). En la medida en que nuestra esencia consiste en hablar, habitamos en el *Ereignis*. Edificio, estructura (*Bau*) flotante del *Ereignis*: ¿qué podemos decir al respecto? ¿cómo pensar la *inestabilidad* esencial de dicha especie de oscilación, en la cual tanto el pensar como el ser oscilan (*schwingen*)? A fin de responder a dichas preguntas, debemos recurrir a la notable obra de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*<sup>7</sup>, es decir, debemos retomar la cuestión del lenguaje y, en particular, del pensar como encaminamiento al habla.

Antes de abocarnos a tal tarea, dejemos sentado con respecto a la cuestión de la identidad que, si bien el *Ereignis* no tiene nada que ver con la identidad, dado que es su «condición» originaria y no-condicionada, la identidad, por su parte, al estar condicionada, tiene todo que ver con respecto al *Ereignis*. Y ello debido a que, más allá de aquello que se «maquina» en el *Gestell*, «tanto el ser como el pensar tienen su lugar en una identidad cuyo *Wesen* proviene de dicho dejarse-co-pertenecer (*Zusammengehörenlassen*) que llamamos *Ereignis*. El *Wesen* de la identidad es una propiedad del *Er-eignis*» (ID, 27; 273). Así, la identidad no constituye al *Ereignis*, antes bien, el *Ereignis* constituye la identidad, o, mejor dicho, una identidad que es *a la vez* la

<sup>7</sup> *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske, 1959; traducción francesa *Acheminement vers la parole*. París, Gallimard, 1976. Utilizaremos a lo largo del presente texto las siglas *Uspr* y *AP*, seguidas del número de página.

identidad entre el ser y el pensar. Se trata, en cierto sentido, de un «efecto» del *Ereignis*, pero de un «efecto» —dicha identidad— desdoblado en ser y pensar. Es sabido que Heidegger, en su época tardía, a partir de fines de los años 50, pensará a menudo el *Ereignis* como aquello que articula en su acoplamiento ser y pensar, ser y tiempo, palabra y mundo, etc. No obstante, con respecto a este desdoblamiento que acopla al ser y al pensar, hay una cuestión que se revela desde ya apremiante: incluso si ya no nos encontramos en el ámbito de los contenidos lógicos y eidéticos, por decirlo así, separados y solidificados, ¿qué impide, en el presente contexto, la operación de la tautología simbólica entre ser y pensar, es decir, ciertamente ya no su identidad consigo misma, la cual estaría *dada* de antemano, sino su *identificación* en el movimiento de *constitución* de sus dotaciones de sentido? ¿Cómo podemos pensar el *Ereignis* fuera de o sin su «efecto» de desdoblamiento, el cual sería al mismo tiempo efecto de identificación? Dicho de otra manera, ¿en qué medida la concepción heideggeriana del lenguaje y del habla escapa o no a la aporía husserliana de un logos apofántico que puede derivar en un «nominalismo» fenomenológico? ¿Cuál es el estatuto fenomenológico del *Ereignis*?

## § 2. *Ereignis*, lenguaje, habla

¿Qué podemos decir acerca de la «esencia» (*Wesen*) del lenguaje (*Sprache*), es decir, del habla (*Sprache*) en tanto, como afirmaba Merleau-Ponty, «palabra operante», palabra que dice «algo» (*etwas*)? Con respecto a dicha palabra, la cual es puesta en juego especialmente en la poesía, es sabido que ella no se reduce a la transparencia apofántica de un logos lógico que pretendería enunciar estados de cosas eidéticos, es decir, posee una profundidad que le es propia. En cierto sentido, ya lo hemos dicho todo: en el hecho de que, desde el instante en el que nos apresuramos a decir algo mínimamente complejo, detallado o sutil, que no sea del orden ni de un estado de cosas ni de un estado de hechos, nuestra palabra debe hacerse un camino, volverse dubitativa, anticiparse y corregirse ella misma, medirse con respecto a aquello que busca *decir* entre líneas. Le es preciso en cierto sentido haber entrevisto *de antemano* aquello que pretende decir a fin de poder buscarlo, y, no obstante, aquello que pretende decir sólo lo sabrá una vez que haya dicho precisamente lo que buscaba decir.

La palabra operante es, así, indisociable de una pro-yección, abierta a un futuro, la cual se articula junto con una retro-yección, abierta hacia su pasado, y es gracias a dicha articulación, en su *presencia* constitutiva, que es capaz, al hacerse camino, de contrastar aquello sobre lo cual reflexiona en tanto lo que dice con aquello sobre lo que reflexiona en tanto lo que pretende decir. No puede haber palabra sin la apertura de un tiempo, y de un tiempo *reflejado*, el cual posee en sí mismo sus horizontes de pasado y futuro, en tanto abierto a un pro-yecto de futuro que sólo se realiza en la presencia en la medida en que se refleja en el pasado a fin de poder corregirse en su realización. Con ello queremos decir que no hay palabra sin temporalización, puesto que la presencia se encuentra en ella ya *distendida* entre su pasado y su futuro (las retenciones y las protenciones de Husserl), ni sin *espacialización*, sin un *desfase en su origen*, en la presencia misma. Por otro lado, como hemos visto, el espacio-tiempo de la palabra es aquel de la conciencia, de aquella forma de co-saber enigmático del futuro y del pasado en la presencia, el cual no debe ser confundido con el instante.

Al abrirse camino, la palabra hace el tiempo y el espacio, y se hace palabra ella misma. No obstante, sólo puede abrirse a partir de ese «algo» que ella presente, al anticiparse, según aquello que pretende decir, y que la tradición a veces ha asimilado al pensamiento. Todo el enigma de la palabra proviene de su relación con dicho «algo», el cual debe haberse, en cierto sentido, ya configurado de tal manera que pueda servirle de medida. En ese sentido, si la palabra es el despliegue del lenguaje, el «algo» ya debe serlo, puesto que es a partir suyo que la palabra se anticipa y a través suyo que ella se corrige en su despliegue. El genio de Heidegger en *Unterwegs zur Sprache* consistió en haber reconocido dicha situación y en haberla abordado rigurosamente: la cuestión de la «esencia» del habla es la cuestión de su despliegue, de su encaminamiento (*Unterwegs*) hacia sí misma como aquel «algo» que Heidegger llama la *Sage*, que el habla debe escuchar a fin de poder decirlo, es decir, de poder decirse. Es preciso añadir que el «algo», la *Sage* que traduciremos por el «dicho», no debe confundirse con lo expresado o con el enunciado que depende de la institución lógica del lenguaje y de la institución correlativa de la eidética que se supone debe dar cuenta de los *eide* en tanto esencias (*Wesen*) mundanas: nos encontramos a presente en un ámbito, en el que el habla no puede identificarse con un logos que enunciaría aquello que la intuición ya habría reconocido como dotación de sentido eidético. Esa es la

situación al menos *por derecho*, puesto que el habla debe abrirse su propio camino sin otra medida que sí misma. Se trata del ámbito, en el cual, por derecho, el habla debe confrontarse a la cuestión de su propia *fenomenalidad* —«la más tierna y la más frágil» afirmaba Heidegger en *El principio de identidad*.

Todo depende, como hemos dicho, de la relación que mantiene el habla con respecto a la *Sage* o el dicho. Heidegger afirma en *Der Weg zur Sprache* que este último es *apofántico*: decir quiere decir: «mostrar, dejar aparecer, dar a ver y a escuchar» (*Uspr*, 252-253; *AP*, 239-240). «*Das Wesen der Sprache ist die Sage als die Zeige*»: «aquello que garantiza la permanencia del habla en su esencia es el dicho en tanto aquello que muestra» (*Uspr*, 254; *AP*, 240). Y dicho «mostrarse caracteriza *en tanto aparecer* la presencia y la ausencia (*An und Abwesen*) de aquello que es presente (*des Anwesenden*) sea cual fuere su género y su estrato» (*ibid.*, *AP*, 241; las cursivas son nuestras). La mostración no se corresponde con la de un estado de cosas preexistente, la cual aparecería o habría ya aparecido a la intuición, sino el aparecer mismo en tanto aquello que se muestra en la *Sage* como el desgarro (*Aufriss*) del lenguaje en su despliegue. En ese sentido, «es el habla la que habla (*die Sprache spricht*), dado que ella sigue (*befolgt*) ante todo y esencialmente al decir que garantiza la permanencia del hablar en su esencia (*das Wesen des Sprechens*)» (*Uspr*, 254; *AP*, 241). Para decirlo en nuestros términos, si la *Sage* ya es lenguaje, ello se debe a que en la búsqueda de lo que ha de ser dicho, el habla asimismo se entreve, o se entreoye, *a sí misma* en tanto dicho. Hay, en el habla, *nachsagen*, un decir que se hace eco del dicho entrevisto o escuchado (*Uspr*, 255; *AP*, 241-242), y hablar quiere decir dejarse aprehender (*einlassen*) en el dicho en tanto dicho (*ibid.*).

Luego de esta primera incursión en el texto heideggeriano, podemos afirmar haber encontrado al menos el riesgo de la aporía husserliana: si el dicho ya es lenguaje, o bien ello quiere decir que, en la medida en que ya es apofántico, es decir, mostración originaria o fenomenalización a través del lenguaje, el habla en su sentido propiamente tal en tanto palabra operante se aprehende a sí misma como decir apofántico del dicho en tanto fenómeno-de-mundo transpuesto en lenguaje a través de lo dicho y, por consiguiente, el habla es ciertamente *nachsagen*, o bien ello quiere decir que el habla sólo se aprehende *a sí misma* en tanto habla, en cuyo caso sólo sería apofántica de sí misma, de un desgarro que ella ha operado de antemano con independencia incluso

del mundo, lo cual nos conduciría ciertamente a una especie de nominalismo fenomenológico de segundo grado.

Por otro lado, ¿qué podemos decir con respecto a la *Sage* misma? Heidegger aborda dicha cuestión en la tercera parte de la misma conferencia, y justamente acaba por hacer referencia al *Ereignis*. Recapitulemos su argumentación. El dicho, vuelve a afirmar Heidegger, es un mostrar (*Zeigen*) que deja aparecer aquello que viene a la presencia y deja desaparecer aquello que se despide de la presencia (*Uspr*, 257; *AP*, 244): «libera (*befreit*) aquello que viene a la presencia (*Anwesendes*) en la presencia que es la suya propia (*in sein jeweiliges Anwesen*) y despide (*entfreit*) aquello que desaparece (*Abwesendes*) en la ausencia que es la suya propia (*in sein jeweiliges Abwesen*). El dicho rige de par en par (*durchwaltet*) y acopla (*fügt*) lo abierto del claro (*das Freie der Lichtung*)... a tal punto que todo entrar y salir de la presencia (*An- und Abwesen*) debe mostrarse (*sich hereinzeigen*) y decirse al interior suyo (*sich einsagen*)» (*Uspr*, 257; *AP*, 244-245). Dicho en otros términos, el dicho es ciertamente *él mismo* apofántico, en la medida en que deja o hace aparecer aquello que entra o sale de la presencia en la presencia o en la ausencia que es *la suya propia*. Ello sólo tiene lugar en la medida en que, en su desgarramiento, acopla lo abierto del claro en el que tiene lugar todo aparecer. Si aquello que se muestra se muestra *en sí mismo* (*Uspr*, 258; *AP*, 246), es debido a que se trata de un *Ereignis*, en el cual aquello que se muestra es apropiado *a partir* del lugar mismo del claro. Dicho de otra manera, el *Ereignis* es el acoplamiento mismo del desgarramiento a través del cual tiene lugar (*Es gibt, hay*) la *Lichtung*, en la cual aquello que aparece (y desaparece) no parece hacerlo a partir de una especie de arbitrariedad de la palabra, sino, más bien, a partir de *sí mismo* en tanto aquello que precisamente se muestra en lo dicho. Dicho «hay», dicha donación, dicho lugar que tiene lugar en el *Ereignis*, y que realiza lo dicho del habla, guarda su distancia con respecto a esta únicamente debido a que es el «hay», la donación y el lugar del aparecer (y del desaparecer) *en tanto tal*, en cuya búsqueda el habla se enfrasca como a la búsqueda de sí misma. Debido a que, en tanto *Sage*, el habla es originariamente apofántica, ella puede aprehenderse como tal en tanto *Sprache*. No obstante, no parece haber, para Heidegger, *Lichtung* posible independientemente del tener lugar del *Ereignis* como acoplamiento de un desgarramiento del lenguaje en tanto desgarramiento de la *Sage*. Así, parece ser

que el nominalismo fenomenológico sólo es evitado en apariencia, a partir de una especie de forzamiento.

Si dicho riesgo no aparece aquí de manera explícita, dado que podría objetársenos que se presupone, a decir verdad de manera algo fantasiosa, que habría fenómenos y fenómenos-de-mundo *fuera* del lenguaje (fuera de la *Lichtung* acoplada en el dicho a partir del *Ereignis*), podría hacerlo, como en Husserl, si la *Sage* se asemejase de manera esencial *demasiado* a la *Sprache*. Todo el problema reside en cómo encaminarse al habla (*Weg zur Sprache*); en cómo debemos interpretar la fórmula que ha devenido el paradigma de la «forma de pensar» heideggeriana: «*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*» (*Uspr*, 261; *AP*, 250). Todo depende de aquello que Heidegger llama la *Bewegung*, el encaminamiento, del habla según aquello que lleva a cabo su ser, su permanencia y su morada (su espacio-tiempo: aquello que Heidegger llama *das Sprachwesen*), es decir, en tanto *Sage*, al habla en tanto articulada en palabras, pronunciada (*Uspr*, 261; *AP*, 249). Luego de haber explicado que el *Ereignis* es aquello que acopla a los hombres a su ser (*Uspr*, 260; *AP*, 248), es decir, a su morada (más adelante dirá: a su condición de mortales) pero asimismo al habla (y al lenguaje), Heidegger añade que dicho encaminamiento del dicho al habla es él mismo *Ereignis* (*Uspr*, 261; *AP*, 249). En ese sentido, podemos afirmar que volvemos a encontrarnos frente al riesgo del nominalismo fenomenológico, puesto que podría ser el caso que el dicho sea únicamente humano, y Heidegger descarta dicha posibilidad al afirmar que solamente a través del *Ereignis* es el hombre quien se acopla al lugar mismo de la *Sage*. Lo que es humano (mortal) no es entonces el dicho mismo, sino el camino que nos conduce al dicho en tanto habla que busca decir el dicho y nada más que él. Le corresponde al hombre dejarse conducir por dicho camino, puesto que el hombre sólo adviene a sí mismo en el *Ereignis* en la medida en que, a través de su habla, se encamina al dicho —así, se trata de un ser del sentido conducido al sentido, lo cual conlleva el riesgo siempre presente de la degeneración del dicho en enunciados eidéticos o factuales, es decir, en el *Gestell*. Es pertinente señalar que es solamente en este punto que Heidegger toma en consideración la cuestión del nominalismo (*Uspr*, 263; *AP*, 252).

El *Ereignis*, en el cual se acopla el abrirse camino de la *Sage* en lo abierto de la *Lichtung*, es asimismo aquello que «interpela» al hombre en lo que le es propio, es decir, en su habla, para así exhortarlo a decir aquello que, en cierto sentido, *ya* ha sido

dicho, en el silencio. «En la Sage, afirma Heidegger, habla el Ereignis» (*Uspr*, 266; *AP*, 255), y es a ella a la cual debemos responder al encaminar la palabra al habla. Nuestra perplejidad se incrementa al constatar que Heidegger escribe que si la Sage es el «modo (*Weise*) en el cual habla el Ereignis», dicho modo debe ser entendido «en tanto *melos*, el canto (*das Lied*) que dice todo cantando (*das singend sagt*)». (*Uspr*, 266; *AP*, 255). Se trata, no obstante, del canto como «loa», en la cual «la Sage que “apropia” conduce al aparecer aquello que entra a la presencia a partir de su propiedad (*aus dessen Eigentum*)» (*ibid.*)<sup>8</sup>. El texto concluye por afirmar la proximidad esencial entre el pensamiento y la poesía, y nos queda por pensar la expresión «decir cantando», en la cual asoma al menos la cuestión de la musicalidad del habla. ¿Es el camino a la Sage musical? Y, ¿el Ereignis «habla» a través de la Sage como aquella «pequeña música» con la cual Proust nos deleitó en la *Recherche*?

¿Qué podemos decir, no obstante, a propósito de dicho camino y de dicho encaminamiento (*Be-wegung*)? No podremos añadir gran cosa si únicamente nos dejamos conducir por medio de las alusiones tan hábilmente formuladas en dicha conferencia. Recurramos, más bien, a la última de las tres conferencias que componen el texto titulado *Das Wesen der Sprache*, en el cual Heidegger aborda a la *Be-wegung* a partir de la temporalización y de la espacialización, y recapitulemos su argumentación desde el principio. En primera instancia, escribe Heidegger, el camino «tiene lugar» (*gehört in*) en la «comarca» (*die Gegend*). Y la comarca es, en tanto aquello que nos sale al encuentro (*als das Gegnende*), la *Lichtung* que da libremente, en la cual aquello que es iluminado y aquello que se oculta acceden al claro. La puesta en movimiento, la *Be-wegung*, es aquello que, de la comarca, da libremente y reserva (*bergend*). Los caminos se dan en la puesta en movimiento, y pertenecen a la comarca (*Uspr*, 197; *AP*, 181-182). Así, en sentido estricto, es la comarca en tanto tal la que *da* los caminos y pone en movimiento (*be-wegt*) (*Uspr*, 197; *AP*, 182). Para decirlo más claramente: en ella se pone en movimiento el abrirse camino del dicho y es ella la que pone en movimiento al habla en tanto escucha y articulación del dicho. Los caminos se trazan en la comarca y en tanto se acoplan a sí mismos abren a la *Lichtung*. Esta es, en cierto sentido, la comarca en la que el dicho se libera a partir de la apertura de un camino acoplado a sí mismo,

<sup>8</sup> Hay, por consiguiente, cierto exceso en traducir, como hace Fédier, toda aparición del término *Weise* por melodía.

es decir, como veremos, temporalizante/espacializante. La comarca que ha adquirido la figura que le es propia en el camino del dicho es asimismo, como Heidegger precisa más adelante (*Uspr*, 200; *AP*, 185), el «mundo». Por consiguiente, el decir (*Sagen*) es la apertura de un mundo, en la cual nos llega el eco (*Reichen, dar-reichen*) del mundo. Es aquello que perdura (*währen*) y persiste (*weilen*) en el habla encaminada y puesta en movimiento a través del dicho: el habla es el encaminamiento acorde con el camino de la *Sage* ya abierta incluso antes de la comarca (*Uspr*, 205; *AP*, 190). Heidegger advierte, no obstante, que no debemos apresurarnos a entender dicho acorde a la melodía o al ritmo a partir de una comprensión según la fisiología o la física (*ibid.*), a pesar de haberse apresurado él mismo, a través de Hölderlin, a considerar al habla como «la flor de la boca» y, asimismo, como la articulación del *Geviert* entre tierra y cielo, mortales e inmortales, con lo cual el habla debe instalarse en el abismo de su origen (en el entrecruce de los *Cuatro*), en el mismo sentido que la cosa (*Ding*) en la famosa conferencia de 1951. Nos hallamos confrontados a uno de los puntos más enigmáticos del pensamiento heideggeriano, el cual sólo podrá ser esclarecido una vez que tomemos en consideración que no se trata tanto de la dimensión propiamente fenomenológica del mundo, cuanto de su *institución simbólica*, junto con el carácter de arbitrariedad que esta conlleva: hay en dicho pensamiento una especie de eco lejano del fantasma característico del idealismo alemán —y de una época común a Schelling, Hegel y Hölderlin— de la «fundación» (*Stiftung*) o de una institución simbólica del mundo en aquello que estaría llamado a constituir sus cimientos.

No nos ocuparemos de dicho punto de la argumentación, sino de aquel otro en el que, luego de volver a destacar la proximidad entre el pensar y la poesía (*Uspr*, 208; *AP*, 194), Heidegger se pregunta acerca del «ser acorde» (*Stimmen*) del encaminamiento del habla al dicho con el dicho en tanto camino. Se trata, afirma, del acoplamiento (*fügen*) en una reunión (*Versammlung*) bajo lo Mismo, y es en torno a dicho retorno (*zurück*) a lo Mismo que todo gira (*Uspr*, 208; *AP*, 194). Dicho acoplamiento se realiza en una temporalización/espacialización, en la cual el tiempo y el espacio no funcionan como «parámetros» (*Uspr*, 209-212; *AP*, 194-198), sino en tanto la puesta en juego (¿en movimiento?) del *Gegen-einander-über*, del «uno-con-respecto-al-otro» de los Cuatro en el mundo. En tal sentido, no se trata de articular una serie de ahora de un tiempo preexistente, ni de puntos o porciones de un espacio que ya habría

sido desplegado. ¿En qué consiste entonces? Debemos prestar particular atención en este punto. A fin de poder entender en qué consisten tanto la temporalización como el espaciamiento, debemos experimentar, afirma Heidegger, lo que quiere decir la *identidad* (*Uspr*, 213; *AP*, 199). Así, parece que no nos hemos alejado en gran medida de nuestro punto de partida. Temporalizar, prosigue, quiere decir: «dejar madurar, dejar florecer» (*ibid.*). Cuando decimos que el tiempo temporaliza, decimos entonces que deja florecer aquello que florece, a saber, lo «simultáneamente-temporal» (*das Gleich-Zeitige*), es decir, el estado-de-haber-sido (*die Gewesenheit*), el estado-de-ser-presente (*die Anwesenheit*) y de lo-que-viene-al-encuentro (*die Gegen-wart*). Lo simultáneamente temporal es triple (*drei-fältig*), extático (*entrückend*) y «proveedor» (*zubringend*) en su auto-apertura (*Sichöffnen*) de la unidad de aquello que Heidegger llamaba en *Sein und Zeit* los tres éxtasis del tiempo. Dicho doble movimiento de un desgarramiento extático que vuelve sobre sí en su provisión es aquel del tiempo en tanto puesta-en-movimiento (*Be-wegung*) de aquello que lo simultáneamente temporal dota a través de la espacialización (*Einräumung*): es lo «espacial-del-tiempo» (*der Zeit-Raum*). Es a través suyo, en el todo de su perdurar y de su morar (*Wesen*) que el tiempo no se mueve, que se mantiene calmo en su reposo (*ruht still*) (*Uspr*, 213; *AP*, 199-200). En el mismo sentido, en cuanto concierne al espacio y a la espacialización, prosigue Heidegger, él espacializa (*einräumt*) la localidad (*Ortschaft*) y los lugares (*Orte*), al mismo tiempo que los libera, y se abandona en ellos, a fin de retomar lo simultáneamente temporal en tanto lo temporal-del-espacio (*Raum-Zeit*). Tanto el espacio como el tiempo, en tanto temporalizan/espacializan de tal manera, tienen lugar en lo Mismo que el juego de lo calmo (*das Spiel der Stille*). En consecuencia, lo Mismo puede ser llamado el *Zeit-Spiel-Raum*, intraducible, pero que debe ser entendido, en un único movimiento, como espacialización/espaciamiento del tiempo y temporalización/morada perdurante del espacio: como una temporalización/espacialización, en la cual uno no viene nunca sin el otro. Ella se hace eco del *Gegen-einander-über* de los Cuatro del *Geviert* (*Uspr* 214; *AP*, 200), puesto que es precisamente en tanto eco de la división entre los hombres mortales y los dioses inmortales, y entre el cielo y la tierra, que debe resonar la puesta-en-camino del habla a través de la *Sage*.

Dicha puesta en camino o en movimiento, precisa Heidegger, es tan silenciosa (*lautlos*) y calma (*still*) como la temporalización del tiempo y la espacialización del

espacio, en suma, como el juego de la temporalización/espacialización. Dicho de otra manera, si el habla viene al mundo, es decir, según Heidegger, al *Geviert* de manera similar a la cosa (*Ding*), y en una relación esencial aunque impensada con respecto a la muerte, es debido a que ella es llamada (*geruft*) por el reunir (*Versammeln*) silencioso, a través del cual el dicho pone en movimiento la relacionalidad-de-mundo (*Welt-Verhältnis*) que tiene lugar en la Cuaternidad y que constituye la relación de todas las relaciones (*Uspr*, 215; *AP*, 201-202). En dicho movimiento, no obstante, el dicho, la Sage, «se tiene en sí» (*an sich hält*) (*Uspr*, 215; *AP*, 201). En el dicho en tanto puesta en movimiento de la relacionalidad de mundo resuena lo calmo (*das Geläut der Stille*), en el cual, para retomar los términos de la última conferencia con la cual iniciamos nuestro recorrido, «habla» el *Ereignis*. Y sólo puede haber ser ahí donde el proferir del verbo (*das verlautende Wort*), el habla en su enunciación misma, retorna al silencio, ahí donde resuena en el *Geläut*, fuera de toda pronunciación, en tanto dicho que pone en movimiento. Es ahí, por así decirlo, donde el movimiento de pronunciar se quiebra a fin de recuperarse. Es el camino propio al pensar pensante y a la poesía.

Es en este punto que las interrogantes se agolpan unas a otras. En primer lugar, con respecto al *Ereignis*. Si consideramos, en efecto, que la cosa sólo adviene al mundo como Cuaternidad a partir del *Ereignis*, que la palabra sólo accede al habla en tanto palabra de mundo a partir del *Ereignis*, que sólo hay tiempo y ser, así como tiempo y espacio a partir del *Ereignis*, e incluso ser y pensar, es decir, ser y hombre, entonces pareciera que el *Ereignis* es en Heidegger algo así como el «Ábrete Sésamo» de toda articulación, o, para decirlo de manera menos irónica, la cúspide de su pensamiento, y únicamente él puede garantizar y brindar el acceso a la coherencia de un sistema, en el cual todo resuena en todo, aún si de manera abismal.

Algún día, quizás cuando se haya tomado mayor distancia con respecto a Heidegger, habrá que interrogarse con respecto a la significación *simbólica* del *Ereignis* en tanto horizonte *simbólico* de sentido, en la medida en que reúne todas las preguntas clásicas de la filosofía, y preguntarse si no pervive aún, aunque en un orden de segundo grado mucho más sutil que el primero, un modo *onto-teológico*, ciertamente transpuesto, de interrogación que no habría dejado de conducir a Heidegger a lo largo de todas sus interrogantes, desde lo óntico hasta lo ontológico, desde lo ontológico hasta lo meta-ontológico que constituye el pensar del ser en tanto tal, y a partir de este

al pensar del *Ereignis*. En todo caso, la misma estructura de donación/reserva las atraviesa todas, hasta la última en tanto la dualidad pensada en *Zeit und Sein* entre el *Ereignis* y el *Enteignis* (habremos de volver sobre ello).

Ello es particularmente manifiesto a propósito del tiempo y el espacio en su temporalización/espacialización. Es característico de Heidegger que *distinga* entre el tiempo y la temporalización, así como entre el espacio y la espacialización. El tiempo temporalizante consiste para él únicamente en la puesta en movimiento de aquello que hay de espacial en el tiempo temporalizado. En el mismo sentido, el espacio espacializante es la puesta en movimiento y el abandono de una serie de lugares reunidos por aquello que hay de temporal en el espacio. Así, el tiempo y el espacio son prácticamente abstractos y son considerados de manera conjunta, no en tanto supuestos o contrapuestos mutuamente, sino en cierta distancia de uno con respecto al otro, únicamente debido a que ambos tienen su lugar de origen en lo Mismo, en aquello que «apropia» en el lugar del *Ereignis* en tanto el juego de lo calmo. Si tanto el tiempo como el espacio se mantienen en reposo, calmos, es debido a que tanto el uno como el otro provienen del «hay» abierto por el *Ereignis*, en el cual resuenan todas las demás «instancias» que hemos descrito. Pero dicha calma del tiempo-espacio «original» nos enfrenta a una grave cuestión: ¿no nos conduce, ciertamente de manera más elaborada que en Husserl a la uni-formidad de la temporalización/espacialización? Y, por consiguiente, ¿no perdura el riesgo de una identificación especular entre el dicho y la palabra pronunciada, entre el encaminamiento de la *Sage* que, como hemos visto, debido a su carácter esencialmente apofántico, es asimismo temporalizante/espacializante, y el encaminamiento del habla que se aprovisiona a partir de la *Sage* y corre así el riesgo de *repetirla*? Y si una repetición pura fuese posible, ¿no sería asimismo posible un habla pura? Es decir, justamente, ¿un habla en sí misma *apofántica*? Pero, en tal caso, ¿qué haría posible distinguir entre el camino alumbrante (*lichtend*) de la comarca y un estado-de-cosas eidético como en Husserl? ¿Cuál es el estatuto de la comarca si no hay camino en ella? ¿Se trata acaso de la noche en la que reina la confusión o la nada? ¿En qué sentido puede entenderse a la comarca en tanto un *afuera* del pensar (y del ser) si sólo parece tener un estatuto vacío, como una suerte de «receptáculo» (*chôra* platónica) de los encaminamientos? Y, ¿cómo se articula con el cuadrante de la Cuaternidad? Más aún,

si la comarca sólo puede y sólo debe ser pensada fuera de los caminos que la recorren como «amorfa» o «bastarda» (Platón), entonces ¿podrán acaso los caminos de la *Sage* aparecer a distancia de los encaminamientos del habla hacia ellos? Sobre todo si la uniformidad del tiempo y del espacio se hallan ya, tanto en lo Mismo que constituye su calma como en lo Mismo de la temporalización que es aquella de los lugares, y de la espacialización que es aquellas de los éxtasis (de los lugares) del tiempo? ¿Cómo puede el habla, incluso pensante, escapar al riesgo de sólo decirse a sí misma, es decir, al riesgo del nominalismo fenomenológico? Si colocamos todas estas preguntas bajo el tapete, caeremos rápidamente en una suerte de estilo hipnotizante que ha hecho escuela. Por el contrario, consideramos que es necesario plantearlas y hacerse cargo de ellas. Así, intentaremos llevar a cabo a continuación el esbozo de una elaboración al respecto<sup>9</sup>.

### § 3. Ereignis, tiempo, fenómeno de lenguaje y fenómenos fuera del lenguaje

El único lugar en la obra de Heidegger donde encontramos un reflejo de nuestras interrogantes es aquel, en *Zeit und Sein*, en el que son articulados *Ereignis* y *Enteignis*, dado que se trata de un *Enteignis* que no deriva en el *Gestell*, sino que, por el contrario, preserva al *Ereignis* del *Gestell* y lo provee de la reserva que le es esencial a fin de que se mantenga en tanto *Ereignis*. Examinemos más de cerca dicha articulación que nos conducirá a la comarca en tanto «*chôra*», es decir a aquello que Platón concibió genialmente como el «lugar» del sueño y la imaginación.

Debido a que, en el *Ereignis*, en el cual hay tanto tiempo como ser, algo se retiene o se reserva —en el caso del tiempo, el desfase originario a partir del cual las tres dimensiones o éxtasis del tiempo permanecen en desfase unas con respecto a las otras (lo cual se traduce en un «no más» para el pasado y un «aún no» para el futuro); en el caso del ser, el desfase originario a partir del cual algo permanece esencialmente oculto en el *Geschick*, en el cual el ser se devela en su claro— Heidegger afirma<sup>10</sup> que el

<sup>9</sup> Para una aproximación distinta, aunque desarrollada con anterioridad, cf. M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., Introducción.

<sup>10</sup> „Zeit und Sein“, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 23; traducción francesa, *Questions IV*. París, Gallimard, 1976, p. 44. Utilizaremos a lo largo del presente texto las siglas *ZuS* y *TE*, seguidas del número de página.

retramiento (*Entzug*) pertenece de manera esencial al *Ereignis*. En virtud de dicho «retirarse» (*Sichentziehen*), el tiempo se dona en su retramiento de la simple y pura presencia, mientras que el ser, en el tenerse-en-sí (*das An-sich-halten*), lo hace retirarse del develamiento (*Entbergung*). Lo que se halla en cuestión en este punto, y que es absolutamente capital, es el *desfase* entre aquello que se devela, entra en presencia en tanto un ser en el tiempo, y *aquello desde donde* se devela lo que se devela, y que no está a nuestra disposición, es decir, a disposición de nuestra habla (*Sprache*). Se trata asimismo de aquello que debe mantener el desfase originario entre el dicho y el habla, entre la *Sage* y la *Sprache*, y que debe precavernos frente al riesgo del nominalismo fenomenológico. No obstante, prosigue Heidegger (*ZuS*, 23; *TE*, 45), el retramiento que tiene lugar en el *Ereignis* quiere decir que «el *Ereignen* retira aquello que le es más propio (*sein Eigenstes*) al develamiento ilimitado (*der schrankenlosen Entbergung*)», y, en ese sentido, él «enteignet sich»: el *Enteignis* pertenece al *Ereignis* en tanto tal, y es a través suyo que el *Ereignis* no se abandona, sino que salvaguarda su propiedad (*ibid.*). Por último, en la medida en que hay tal salvaguarda, el hombre puede acceder a su lugar de humanidad —sabemos que se trata del habla— en el *Ereignis* (*ZuS*, 23-24; *TE*, 45-46), el cual ni es ni tiene lugar, sino que «es» la fuente oculta en su abismamiento en virtud de la cual el lugar tiene lugar.

¿Qué quiere decir ello? Que el *Enteignis* constituye justamente el desfase originario a partir del cual el «hay» que hay en el *Ereignis* es el de una donación (*geben*) irreductible y originaria, que impide que su contenido se identifique con un estado-de-cosas eidético, el cual sería meramente el reflejo derivado de una logicidad del lenguaje, por más elaborada o refinada que fuere. Se trata de la cúspide última del pensar heideggeriano, gracias a la cual este se sostiene, es decir, se protege de toda recaída metafísica. Se trata en cierta manera de la «finitud» al interior del *Ereignis* mismo, de aquello que le impide expandirse sin límite en el develamiento mismo, con lo cual se volvería reductible a lo que aparece, es decir, en términos husserlianos, a una arquitectura de *eide* que aparecerían sin resto alguno, lo cual equivaldría precisamente al *Gestell*<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Dicha asimilación del *Gestell* a la expansión eidética nos confronta, no obstante, a una problemática ineludible. En términos heideggerianos, ella se corresponde con la identidad sin diferencia entre el *eidōs* y la dotación de sentido lógica. En términos husserlianos, ello quiere decir que toda ciencia puede ser reconducida a una eidética. Pero si tenemos en cuenta el caso de la física moderna, y sobre todo

Debemos, no obstante, ir más lejos y pensar por nuestra parte en qué consistiría la modalidad del *Enteignis* en el tiempo y el espacio. En cuanto concierne al tiempo, es debido a que hay *Enteignis* en el *Ereignis* que hay espacio en él, es decir, que las tres dimensiones se encuentran separadas unas con respecto a otras, que hay *más* en el pasado que la retención del presente, así como más en el futuro que su protención. Ello implica que el pasado retencional se apoya en un «macizo» de pasado que lo dota de sentido, así como el futuro protencional se apoya en un «macizo» de futuro, en el cual se retroalimenta en cuanto concierne a su sentido, y que ambos «macizos» se encuentran irreductiblemente separados uno con respecto al otro, con lo cual generan a partir de su propio desfase la distensión del presente. No obstante, ambos «macizos» se encuentran *originariamente ocultos*: así, debemos dejar de pensarlos bajo el modo del presente, con lo cual el «macizo» del pasado *nunca ha sido presente*, y el «macizo» del futuro *no será jamás presente*. Llamamos a tal pasado y a tal futuro, en memoria de Schelling, «pasado trascendental» y «futuro trascendental». Ambos constituyen los modos temporalizados de una *ausencia (Abwesen)* originaria, la cual se temporaliza, en consecuencia, tanto como la presencia. Ello implica, de manera correlativa, que el retraimiento a partir del cual el ser se sostiene en la presencia (*An-wesen*), es coextensivo del ser en tanto *ausencia radical originaria*, en tanto el *Ab-wesen* que jamás ha venido y jamás vendrá a la presencia. Dicha ausencia radical, que se mantiene originariamente al margen de toda presencia la llamamos *trascendencia de mundo*, puesto que es a través suyo que todo aquello que viene a la presencia se retiene en su lugar propio en tanto aquello que viene al mundo, como aquello que no nos ha esperado, no nos espera y no nos esperará, pero que, no obstante, nos requiere, nos llama. Dicha ausencia originaria es asimismo aquella de la comarca, por decirlo así, «antes», pero asimismo «después», a saber, «más allá» de toda presencia, es decir, más

---

contemporánea, en la cual los aparatos, y, por consiguiente, la técnica juegan un rol fundamental, y si, de manera cercana a Bachelard, consideramos que un aparato de experimentación científica es una especie de ser de lenguaje condensado —un condensado de la teoría— entonces resulta difícil afirmar que dicho ser es *ipso facto* un *eidós*. Queda entonces por dilucidar su estatuto fenomenológico, el cual no es simplemente el de una presencia (factual) o de un instante (simbólico). Se trata, más bien, y habremos de volver sobre ello posteriormente, de un condensado simbólico, en el mismo sentido en el que hablamos de condensación en psicoanálisis. Así, es coextensivo de un inconsciente simbólico, o de un *Gestell* simbólico, que es el de la ciencia, y no se corresponde con un estado de cosas eidético, y no está hecho en primera instancia para «revelar» un tal estado de cosas. Dicha problemática constituye el campo de una verdadera epistemología fenomenológica, aún inexplorada.

allá o fuera de toda habla y de todo lenguaje, fuera de todo «abrirse» temporalizante/espacializante de lenguaje.

Se nos dirá: ciertamente, pero ¿con qué derecho podemos hablar aún de aquello que justamente escapa a toda habla? Viejo círculo metafísico que justamente nos ha hecho vacilar entre el «realismo» apofántico y el «nominalismo» fenomenológico. Como si sólo hubiera habla en el mundo o como si el mundo fuera únicamente una suerte de caudal de palabras. El habla es justamente temporalización/espacialización a través del lenguaje, es decir, *en la conciencia*, en un tiempo/espacio *reflejado* al interior de sí, a saber, en una presencia provista de *su* pasado y de *su* futuro. La debilidad de la concepción heideggeriana, sea cual fuere su refinamiento, consiste en ser aún tributaria de dicha estructura reflexiva de la conciencia —incluso si le dio el nombre de *Da-sein*, pero este es justamente aún *un ente*, de la misma manera que el Dios de la onto-teología. En ese sentido, hablar de una ausencia radical originaria no es hablar de una nada, sino de una ausencia para la conciencia y para el lenguaje (en tanto temporalizante/espacializante), es decir, de una in-conciencia, o de un in-consciente. Pero de un inconsciente fenomenológico, el cual tiene un estatuto fenomenológico con respecto a dichos fenómenos-de-mundo que son asimismo los fenómenos de lenguaje en tanto encaminamientos que llevan a cabo el tiempo y el espacio, incluso con respecto a aquello que sólo puede ser fenómeno-de-mundo a partir de su trascendencia de mundo, la cual es trascendencia de ausencia. De dicha trascendencia de mundo, no obstante, sabemos algo, aunque no según el co-saber (reflexivo) de la conciencia: incluso podríamos decir que sabemos bastante de manera oscura, puesto que es aquello que tiene lugar, a pesar nuestro, en el *sueño* o en la *imaginación* —no como «capacidades» de puesta en «imágenes», sino como lugares de «composición» in-consciente que escapan a la coherencia del lenguaje. Parecemos así haber regresado a Platón, es decir, a la *chôra* y sus «poderes» oníricos y fantásticos.

Debemos, asimismo, a fin de evitar todo equívoco, distinguir dicho inconsciente fenomenológico del inconsciente simbólico puesto en evidencia por el psicoanálisis, puesto que el primero es la matriz del segundo, en la medida en que el segundo, en el cual tiene lugar, parafraseando a Lacan, la institución simbólica del sujeto en el lugar del Otro (inconsciente simbólico), hace uso de todo el material (*hyle*) que le provee el

primero<sup>12</sup>, con lo cual la institución simbólica del sujeto atraviesa tanto la conciencia como el inconsciente, cuyo estatuto es originariamente fenomenológico. Así, debemos decir que, si los sueños y las formaciones de la imaginación son siempre susceptibles de interpretación simbólica, dado que la institución simbólica del sujeto se alimenta y se retroalimenta en ellos, estos resisten siempre a ella debido a una parte irreductible (lo cual Freud hubo de reconocer), en la medida en que se trata justamente de un «trabajo» de formación (*Einbildung*), de composición o de figuración, en el cual se ponen en juego fenómenos, en plural, que no son en primera instancia fenómenos de lenguaje. La «*chôra*» platónica, la comarca fuera del lenguaje, es, así, el receptáculo o la matriz de una multiplicidad originaria de fenómenos que no son, originariamente, fenómenos de lenguaje, y que, no obstante, no son una nada: no son, en cierto sentido, pero únicamente en cierto sentido, nada para la conciencia, para la temporalización/espacialización a través del lenguaje. El mundo es «soñado» o «imaginado» antes de ser estriado por los caminos del lenguaje o, mejor dicho, es en él que dichos caminos se abren al llevar a cabo el tiempo y el espacio, los cuales no se entrecruzan, sino que se mantienen al margen uno del otro, únicamente debido al desfase originario entre el *Ab-wesen* de mundo y el *Ab-wesen* de lenguaje. Por otro lado, como hemos visto, dicho *Ab-wesen* de mundo ya se encuentra él mismo siempre temporalizado y espacializado en los «macizos», uno al margen del otro, del pasado trascendental y del futuro trascendental. A partir de dicha temporalización/espacialización, la cual es de un tipo distinto a la de la conciencia (y del *Ereignis*), y que es en realidad proto-temporalización/proto-espacialización *proto-ontológica*, se ponen en juego, como en una especie de desfase que *retiene* a la presencia en sí misma, que la habita como su fondo o como una proto-presencia en tanto reserva (en un doble sentido) de la presencia, y en el cual una «memoria» que no es ni retencional ni voluntaria, la cual llamamos reminiscencia trascendental, y una «anticipación» que no es ni protencional ni adivinatoria, la cual llamamos premonición trascendental, se intercambian mutuamente en aquello que constituye la relativa ausencia de temporalidad y de espacialidad del inconsciente fenomenológico, fenómenos-de-mundo fuera-del-lenguaje, a saber, sueños y formaciones de la

---

<sup>12</sup> Cf. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique* (de próxima publicación), segunda parte, capítulo II y tercera parte, § 2.

imaginación en su dimensión fenomenológica<sup>13</sup>. Ello quiere decir que su multiplicidad originaria se inscribe en ritmos o esquemas que los articulan sin determinarlos ni aislarlos, como al interior de un caos fenomenológico que no es ni desorden absoluto ni orden ya constituido, sino, más bien, una suerte de cosmo-gonía in-finita e inacabada, un océano de formaciones que se disuelven apenas formadas, sin que su disolución implique su regreso a la nada.

Pero, se nos dirá, ¿acaso estamos *soñando*? Precisamente. Creemos que es lo mínimo que podemos hacer a fin de escapar al retorno de lo apofántico de la *Sage* en el nominalismo fenomenológico. Y puesto que Heidegger abordó en *Unterwegs zur Sprache* la proximidad entre el pensar y la poesía, permítasenos volver sobre dicha cuestión a fin de justificar de manera más sólida nuestra aproximación. De acuerdo con lo dicho precedentemente, la *Sage* es tenida a distancia de la *Sprache* únicamente a través del *Enteignis*. Ello quiere decir que es sólo a partir de dicho desfase originario que el dicho se reserva, que parece tenerse en sí (*an sich halten*) a distancia del habla que se encamina a él. Pero asimismo ello implica que es solamente a través suyo que el dicho no podrá expandirse, abandonarse en la *Entbergung* ilimitada, reducirse al espectáculo eidético de un mundo que no tendrá así más profundidad. Por consiguiente, sólo gracias a él, no puede haber, por principio, ni habla pura, ni lógica pura (a excepción de la nominalista), puesto que no puede haber, por principio, un habla que se una al dicho a fin de coincidir con él. Todos los poetas, así como todos los filósofos dignos de tal nombre lo saben: encaminar, parafraseando a Heidegger, el habla hacia el dicho no quiere decir coincidir con él, sino, más bien, *dejarlo oírse* entre líneas. Es llevar a cabo un acorde *armónico*, es decir, *musical* entre el habla que se pronuncia y el *otro* «habla», a distancia, que *se dice*. Y si dicho acorde no es coincidencia, si, por el contrario, el habla que se pronuncia es un ritmo de

---

<sup>13</sup> Hay, por consiguiente, una similitud estructural entre el intercambio mutuo entre el pasado y el futuro trascendentales al interior de los fenómenos-de-mundo, y el intercambio mutuo entre el pasado y el futuro al interior del presente eidético, y es dicha similitud la que dota a este último de la apariencia de atemporalidad y de trascendencia de mundo. Dicha es la razón por la cual los *eide* de lenguaje parecen fenomenológicos, es decir, de mundo: debido a que duplican, en la idealidad de la presencia unívoca del lenguaje, la trascendencia de mundo, constituyen su apariencia en el logos lógico, o, dicho en otros términos, equivalen a su identificación. No obstante, se trata únicamente, como queremos demostrar, de la deformación coherente y de la segmentación instituyente de los *Wesen* salvajes del mundo fuera del lenguaje, los cuales no constituyen ni identidades (ni entidades). En ese sentido, debemos hablar de un simulacro eidético.

temporalización/espacialización, y el «habla» que se dice, asimismo un ritmo de temporalización/espacialización, ello quiere decir que el acorde musical entre ambos no es una concordancia punto por punto entre dos ritmos, sino el único ritmo de una «euritmia», en la cual el habla pronunciada en sus ritmos sonoros y lógico-eidéticos, está exorbitada de sí misma por ese solo ritmo que es, en realidad, el *fenómeno* mismo del lenguaje —el cual resuena en la oquedad de la palabra pronunciada a fin de que esta sea templada a partir de sí misma. Y lo que nos enseñan tanto la poesía como la música es que dicho ritmo, el cual es tanto el camino del habla pronunciada al dicho, como puesta en camino (*Be-wegung*) del habla pronunciada por el dicho, *no es uniforme*, es decir, no es unilineal en su temporalización/espacialización, sino *originariamente múltiple*, tan diverso como hay poetas y poemas, músicos y «piezas» musicales. El tiempo husserliano o heideggeriano es el tiempo abstracto, de la mono-tonía, es decir, de la arritmia: es el tiempo de pesadilla de un sonido emitido por un diapason.

En este punto, debemos nuevamente prestar una especial atención. El habla adquiere su densidad fenomenológica, es decir, aquello que denomino *la distorsión originaria de su fenómeno*, únicamente en la medida en que, en tanto encaminamiento siempre singular, y, por consiguiente, inscrito de antemano en una diversidad infinita, no es la repetición de lo que se dice en ella, sino su *distorsión*, su deformación, y su *Einbildung*, su «información» al interior de un ritmo que hace resonar la *Sage* y la *Sprache* pronunciadas en su distanciamiento mutuo. En ese sentido, como J. Garelli ha mostrado de manera magnífica<sup>14</sup>, todo auténtico poema es un *fenómeno*, e incluso, como habremos de ver, un *fenómeno-de-mundo*. Debemos, no obstante, destacar otro punto de importancia crucial, a saber, si el fenómeno de lenguaje, en tanto ritmo temporalizante/espacializante, es acorde musicalmente, es decir en su oquedad y en su distancia, al ritmo del habla pronunciada, ¿no hay otro ritmo distinto al del dicho, al del habla pronunciada, y al de su acorde musical, es decir, no hay otro ritmo distinto al de aquellos que se temporalizan/espacializan en la presencia, a saber, el *del lenguaje*? Sí, siempre y cuando nos limitemos al pensamiento de Heidegger, a quien nos

---

<sup>14</sup> Ya desde *La Gravitation poétique*. París, Mercure de France, 1966, pero sobre todo en *Le reel et la dispersion*. París, Gallimard, 1978, *Artaud et la question du lieu*, París, José Corti, 1982 y *Le temps des signes*. París, Klincksieck, 1983. Con respecto a la cuestión del ritmo, cf. su artículo: «Discontinuité poétique et Energétique de l'Être», en *La liberté de l'esprit*, número 14. París, Hachette, 1987, pp. 25-53, particularmente los §§ 2 y 3.

referiremos una última vez. En la conferencia titulada *Das Wort* (*Uspr*, 230; *AP*, 215), se afirma que «el ritmo no quiere decir ni flujo ni fluir sino acoplamiento (*Fügung*)», puesto que «el ritmo es aquello que reposa (*das Ruhende*), lo que acopla al movimiento (*Be-wegung*) del bailar y del cantar, y así los deja reposar en sí. El ritmo ofrece el reposo.» Es curioso que Heidegger sólo pudiese entender aquello que llamamos el acorde armónico como un acoplamiento que deja (y conduce) a reposar en sí los movimientos y las puestas en movimiento visibles del habla y de aquello que canta en ella como un eco. Si el ritmo conduce al reposo, entonces hay efectivamente tanto un eco del dicho en el habla como un eco del habla en el dicho, en suma, un *desdoblamiento* del ritmo que sólo tiene lugar a fin de conducir al reposo en sí del dicho y el habla. Dado que ambos se remiten mutuamente en lo calmo (*Stille*), el dicho es ya desde siempre de lenguaje, y el habla es sólo el camino de su repetición. A la misma interrogante planteada, podríamos responder negativamente, si, como muestra J. Garelli en un texto reciente<sup>15</sup>, y como pensamos que es necesario afirmar, se insiste en la dimensión *fluyente*, es decir, *temporalizante* del ritmo. Hay aún en Heidegger algo profundamente clásico, ligado al sentido griego de la contemplación o de la teoría, incluso en la consideración de la *Lichtung* como «lugar de lo calmo». Por el contrario, lo que consideramos que hay que pensar es más cercano de lo que Mallarmé, en *La musique et les lettres*<sup>16</sup>, describía como «el sobresalto múltiple y volcánico de la claridad». En ese sentido, el fenómeno de lenguaje, el cual distinguimos del habla articulada en la medida en que se deja inferir aunque de manera implícita, entre líneas, es un ritmo siempre singular en su temporalización/espacialización *en presencia*, y esta última no es ni un punto cero inaccesible abierto a sus protenciones y retenciones, ni un éxtasis del tiempo al margen de los otros dos, sino una estructura rítmica compleja, siempre singular, que sostiene de manera conjunta, *a partir de sí mismo*, un habla articulada y un decir acordes sin que haya un riesgo de tautología, incluso simbólica, entre ambos. La única manera de escapar a dicho riesgo consiste en introducir una *nueva distinción* con respecto a Heidegger, entre el *decir* o aquello que *se dice* a distancia del habla pronunciada, y el *dicho* en un nuevo sentido, que constituye aquello que *toca* al decir, a distancia de sí mismo, y sin poder encerrarse en sí mismo.

<sup>15</sup> En «Discontinuité poétique et Energétique de l'Être», art. cit., § 2.

<sup>16</sup> En *Oeuvres complètes*. París, La Pléiade, Gallimard, 1945, p. 648.

En consecuencia, el dicho no es en primera instancia necesariamente de lenguaje: si sólo es dicho, y no expresado, no desplegado en tanto un estado-de-cosas eidético, ello quiere decir justamente que es inexpresable a través de un habla pura, que, contrapuesto al habla a través del ritmo del lenguaje, se mantiene a distancia y permanece relativamente fuera del lenguaje. Ello no quiere decir necesariamente que sea inefable o indecible, puesto que es dicho a la distancia, en el fenómeno de lenguaje, en su decir fluyente y rítmico; más bien, que precisamente resuena a la distancia o en su hacerse eco, en tanto la dimensión onírica de toda poesía —«el decir, ante todo sueño y canto», dice Mallarmé. Ahora bien, dicha dimensión onírica es aquella que concierne al inconsciente fenomenológico, la de las «formaciones» de la imaginación nunca del todo controladas por la conciencia, es decir, por la temporalización/espacialización. A través suyo, para retomar las bellas expresiones de Garelli, el poema se «mundifica», se «mundaniza» por intermedio de la *Verweltlichung*, en la medida en que los *Wesen* (seres y esencias, indistintamente) puestos en juego por el poema se densifican, se cargan de aquello que Merleau-Ponty llamaba la carne del mundo, en su *recolo*. Hay, en toda poesía, una «interferencia» eidética, en la cual los *eide* del lenguaje articulado implosionan/explosionan a fin de cargarse de la dimensión de un mundo fuera del lenguaje, para recelarse de modo implícito en aquello que refluye, desde la distancia del dicho, como *Wesen* salvajes de un mundo fuera del lenguaje, ritmadas en ritmos de presencia en el fenómeno de lenguaje, pero en un segundo grado, a partir de su carácter tácito, al operar como lo innombrable, con lo cual hay algo del ritmo de proto-temporalización/proto-espacialización de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje que, si no retranscrito, sí es en cierto sentido tocado y evocado a través de la distorsión del fenómeno de lenguaje. No puede haber poesía, si esta no se confronta al límite inestable y fluyente de lo decible y de lo indecible. Puesto que es solamente en dicha franja inaprehensible e ilimitada —en dicho límite ilimitado de lo ilimitado— que el lenguaje se fenomenaliza, de manera tácita en el habla pronunciada, y junto con su distorsión originaria, como una temporalización/espacialización genética *haciéndose*, como un decir o como un ritmo en vilo, puesto que se encuentra en una dislocación con respecto a toda identificación puntual de una presencia. No hay, salvo en la tautología simbólica de la metafísica que instituye simbólicamente el pensar y el ser como lo Mismo, un *An-wesen separado* del

*Ab-wesen*: si siempre hay una ausencia al interior mismo de toda presencia, si toda presencia se perfila sobre un fondo de ausencia que la habita desde el desfase de su origen, ello quiere decir no sólo que el presente se encuentra distendido entre sus horizontes de pasado y de futuro, sino más profundamente que no hay presencia que no se encuentre *fraccionada* (dispersada) en un ritmo, el cual constituye su sentido y su sentido-de-mundo. Ello explica que haya tantas presencias como ritmos de presencia, así como tantos sentidos originariamente diversos como fenómenos de lenguaje. En términos heideggerianos, si ello es aún posible, no hay un *Ereignis*, sino *Ereignisse*, puesto que hay una temporalización/espacialización intrínseca, y siempre singular, del *Ereignis*, a través de la puesta en juego en él del *Enteignis*. En ese sentido, no hay tampoco un tiempo y un espacio hipostasiados que temporalizan/espacializan, puesto que, desde el punto de vista del pensar, es decir, de los fenómenos de lenguaje, sólo puede haber una multiplicidad originaria de temporalizaciones/espacializaciones a través del lenguaje y de la presencia.

Por último, en la medida en que la tarea del pensar y de la poesía reside en decir, a través del lenguaje, aquello que, por un lado, siempre resiste indefectiblemente a tal decir, y en la medida en que la experiencia del pensar y de la poesía muestran que en dicho ámbito ya no somos dueños de un decir que, por el contrario, debe ser acorde armónicamente o musicalmente al campo salvaje de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje y de sus *Wesen* salvajes sin conceptos, nos damos cuenta de que dicho acorde, el cual debe ser investigado a partir de una euritmia más global, implica una articulación rítmica más compleja de lo que pensábamos en un inicio, en una construcción en abismo, entre los fenómenos-de-mundo de lenguaje y los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje. El fenómeno de lenguaje, el decir temporalizante/espacializante en la presencia, es un ritmo de la presencia que, por su distorsión originaria, no es sólo acorde rítmicamente con el fenómeno él mismo rítmico del habla que se pronuncia en la presencia, sino asimismo, si se trata efectivamente de un fenómeno de lenguaje, en el que transparece un dicho, con el ritmo, proto-temporal/proto-espacial de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, a lo largo del cual se distribuyen sus *Wesen* salvajes como *Wesen* salvajes de mundo. A través de la distorsión, hay *Einbildung* activa, tanto de los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje en el fenómeno de lenguaje, como de este último en el fenómeno del habla

pronunciándose y viceversa. Si hay con-ciencia o *Da-sein*, ello implica que hay un desdoblamiento de la presencia, ciertamente, pero a través de la *Einbildung* recíproca entre dos ritmos de presencia que sólo pueden en realidad acordarse mutuamente (en el *Ereignis*), en todo rigor, si el inconsciente fenomenológico opera según una construcción en abismo, es decir, en contraposición a toda institución simbólica de lenguaje, en tanto el lugar de ausencia, en el cual opera la trascendencia de mundo de los fenómenos fuera del lenguaje. Si hay una multiplicidad originaria de *Ereignisse*, ello se debe a que hay una multiplicidad originaria de fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, una cosmo-gonía in-finita en el *apeiron* de las «formaciones» inconscientes de la imaginación, en la cual la distinción entre ficción y realidad es abolida. Por consiguiente, el lenguaje es, en cierto sentido, apofántico de manera auto-referencial, y es justamente dicho carácter, aunque tomado en un sentido opuesto al inicial, lo que nos permite escapar a la aporía del nominalismo fenomenológico, puesto que es en el preciso momento en el que tiende a plegarse sobre sí mismo que deja entrever o escuchar que dice asimismo *algo distinto* de sí, al «deformarlo» o informarlo, en suma, al distorsionarlo. Aquello que constituye su repliegue es aquello que constituye su despliegue: esa podría ser otra expresión posible de su distorsión originaria.

Dicho en otros términos, no podría haber un habla, si ella no se apoyase, a través de reminiscencias y premoniciones trascendentales, en los «macizos» del pasado y del futuro trascendentales, en los cuales se «sitúan» no sólo los fenómenos-de-mundo fuera del lenguaje, los cuales, en cierto sentido, no han sido jamás ni serán jamás presentes, sino asimismo una multitud indeterminada de fenómenos de lenguaje que, en el mismo sentido, no han sido jamás y jamás serán presentes junto con la multitud de hablas que no han sido jamás ni serán jamás pronunciadas, pero que deben serlo si dichos fenómenos están llamados a darse en la presencia. Si hay una relación entre lengua y habla, y si, para poder hablar, uno no necesita aprender mecánicamente las palabras y las reglas lingüísticas de memoria antes de poder ponerlas en movimiento a través del acto de habla, ello se debe a que el bagaje de la lengua no se sitúa en un pasado que ha sido presente, ni en un futuro que lo será, ni tampoco en una harto problemática «atemporalidad» estructural, sino que, a partir del fenómeno-de-lenguaje, el ritmo de presencia hacia el cual me encamino se reorganiza a cada momento de manera más o menos feliz, de manera más o menos hábil, junto con

aquello que yace tanto en un pasado inmemorial como en un futuro ilocalizable. Uno no va a buscar las palabras como si fuesen herramientas en un sótano o en un taller, sino que *ellas me vienen* sin que yo tenga que pensar en ellas, y sólo pienso en ellas cuando surge el desacuerdo, la disonancia, en el acorde que se busca haciéndose en el ritmo mismo del lenguaje —se trata del juego de la reflexividad recíproca entre el habla que se pronuncia y el fenómeno de lenguaje. Nada podrá garantizar, no obstante, salvo en una ilusión retrospectiva propia a la tautología simbólica, que dicho decir, aquel que se trans-parenta como fenómeno de lenguaje en el habla pronunciada, es exactamente el decir que se buscaba decir. La ausencia del inconsciente fenomenológico, el cual opera en todo ritmo de la presencia, vuelve imposible la univocidad del sentido, y perpetúa al infinito el tenerse en vilo de la presencia, a la vez que posibilita, a través del mismo movimiento, que uno pueda hacerse entender por otros a partir de la propia fenomenalidad, y a partir de aquello que se dice de manera tácita en el ritmo de la presencia. No hay, por consiguiente, ni habla pura, ni pensamiento puro, ni poesía pura. Sólo puede haber «la idea» (Mallarmé) o, dicho de manera más precisa, el *sueño*<sup>17</sup>.

A modo de conclusión, podemos preguntar: ¿cuál es hoy la tarea de la fenomenología después de Heidegger? A nuestro parecer, ciertamente no aquella que Heidegger le atribuía aún en 1973 en el Seminario de Zähringen, cuando veía en «el pensar tautológico» el «sentido originario de la fenomenología»<sup>18</sup>. Ese es, por decirlo así, su sentido original, histórico, desde Husserl, el sentido que consiste, a través de la reinstitución simbólica de la metafísica como reemplazo de la tautología simbólica entre ser y pensar, en descubrir «puramente» estados de cosas *eidéticos*. No obstante, la profundidad de la fenomenología, tanto en Husserl como en Heidegger, en los momentos en los que nos descubren el camino más asombroso, consiste en la experiencia de que dicha clausura simbólica de la metafísica se revela *imposible*, y ello, nuevamente, tanto en Husserl como en Heidegger. Con ello queremos decir: ahí, en los momentos en los que la ausencia de presupuestos, la cual ha sido establecida como la condición necesaria para acceder a la *Sache selbst*, debe aplicarse asimismo al

---

<sup>17</sup> Se trata de lo mismo que buscaba Mallarmé más allá de todas las lenguas empíricas. Las connotaciones hegelianas de «su» lenguaje no deben confundirnos.

<sup>18</sup> *Questions IV, op. cit.*, p. 338.

presupuesto necesario para que todo «funcione» y ello en la medida en que todo «funciona» cuando queremos y cuando nos dotamos de antemano de los medios para tal fin. A pesar de lo dicho previamente al respecto y a pesar de lo que pudiera parecer, aquello que impulsa a Husserl desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Krisis*, por no mencionar el inextricable laberinto de manuscritos inéditos, así como aquello que impulsa a Heidegger desde *Sein und Zeit* hasta *Zeit und Sein*, por no mencionar la infinidad de cursos y de textos de próxima publicación, es la imposibilidad de retenerse, como lo hicieron un Descartes o un Hegel, en la tautología simbólica instituyente de la metafísica. Si Husserl y Heidegger tienen aún algo que enseñarnos es que su arduo trabajo, el cual debió significar el fardo de su *Dasein*, consistió en escapar al presupuesto subrepticio de la tautología simbólica. Intentar pensar en dirección al encuentro con la cosa misma sin dotarse de antemano de los medios para acceder a tal fin: esa es la tarea de la fenomenología. Tarea imposible, tentación de lo imposible. Pero, ¿no es esa nuestra condición humana?