

# **ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA**

Volumen IX

Grupo de investigación



Universidad  
del Valle

Programa  Editorial

**Universidad del Valle**  
**Programa Editorial**

Título: Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IX  
Compiladores: *Julio César Vargas Bejarano, Jeison Andrés Suárez Astaiza*  
ISSN: 2027-0208

**Volumen IX**

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios  
Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez  
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle para esta edición

Diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas  
Corrección de estilo: Jeison Andrés Suárez Astaiza  
Impreso en: Ingeniería Gráfica S.A.

Universidad del Valle  
Ciudad Universitaria, Meléndez  
A.A. 025360  
Cali, Colombia  
Teléfonos: 57(2) 321 2227 - 57(2) 339 2470  
e-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.  
El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, abril de 2017

## CONTENIDO

---

### ARTÍCULOS

---

#### FENOMENOLOGÍA, TEMPORALIDAD Y SÍNTESIS

#### **Acerca de la relación de las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Husserl**

VERÓNICA KRETSCHER . . . . . 11

#### **El papel de los mínima visibilia y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales**

LUIS ALBERTO CANELA . . . . . 31

#### **El nóema del fenómeno saturado**

GERMÁN VARGAS GUILLÉN . . . . . 41

#### **El problema de la opacidad como elemento de continuidad entre lo simbólico y la experiencia perceptual en la fenomenología MerleauPontyana**

CLAUDIO CORMICK . . . . . 57

#### **Síntesis pasiva y presente viviente**

JEISON ANDRÉS SUÁREZ . . . . . 81

#### **El problema de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry**

MICAELA SZEFTTEL . . . . . 93

FENOMENOLOGÍA,  
INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

**Una subjetividad ética: reflexiones sobre el estatus ontológico de la subjetividad en la fenomenología de Lévinas**  
HUGO MARTÍNEZ GARCÍA . . . . . 119

**El ordenamiento territorial desde la fenomenología**  
RODRIGO ESCOBAR HOLGUÍN. . . . . 141

**Descripción, normatividad e interdisciplinariedad en la fenomenología. Una reflexión a partir del Espíritu Común**  
BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA . . . . . 161

**Apuntes sobre la relación entre naturaleza y sociedad humana**  
GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA . . . . . 183

FENOMENOLOGÍA, KANTISMO  
Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS

**Fenomenología e ilusión trascendental: Levinas lector de Kant frente a Husserl**  
ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN. . . . . 207

**De la unidad ‘espíritu-naturaleza’. Convergencias y divergencias del ‘Idealismo trascendental’ en Kant y en Husserl**  
JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO . . . . . 225

**De la Crítica del Psicologismo a la crítica de la psicología**  
MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA . . . . . 243

**Teoría de la Práctica-Práctica de la Teoría: Un Diálogo entre Investigación Artística, Danza y Fenomenología**  
MÓNICA E. ALARCÓN DÁVILA . . . . . 257

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA  
FUNDAMENTAL

**Heidegger después de “Ser y tiempo” (1928-1932)**

VANESSA HUERTA DONADO . . . . . 275

**Comprensión de la fenomenología de Heidegger  
a partir de la noción de fenómeno**

MARIA DEL MAR ESGUERRA . . . . . 297

**Heidegger: la trascendencia como ser-en-el-mundo**

HENRY ESCOBAR . . . . . 321

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS  
DE LA FENOMENOLOGÍA

**Ortodoxia fenomenológica,  
fenomenología arquitectónica y estromatología**

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN. . . . . 337

**La especificidad de lo fenomenológico.  
Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano**

PABLO POSADA VARELA . . . . . 355

**La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las  
implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl)  
en la fenomenología de M. Richir**

SACHA CARLSON . . . . . 391

**Un neo-nominalismo exuberante.  
Ensayo de crítica fenomenológica**

JOËLLE MESNIL . . . . . 421

**Apuntes para una historia del pensamiento  
fenomenológico en Brasil: Filosofía y Psicología**

ADRIANO FURTADO HOLANDA . . . . . 444

---

TRADUCCIONES

---

**Sobre el papel de la phantasia en el teatro y en la novela**

MARC RICHIR. Traductor: PABLO POSADA VARELA. . . . . 462

**¿Qué es un fenómeno?**

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. . . . . 476

**Mundo y fenómenos**

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. . . . . 493

**El desajuste y la “nada”. Conversaciones con Sacha Carlson**

MARC RICHIR. Traductor: JAIME SALCEDO VERGARA . . . . . 519

**Donación y Hermenéutica**

JEAN-LUC MARION. Traductor: JORGE LUIS ROGGERO . . . . . 533

---

RESEÑAS

---

**El Mundo Social según Husserl**

LAURENT PERREAU. Reseña: RODRIGO ESCOBAR-HOLGUÍN . . . . . 555

**Fenomenología y Humanismo**

ADRIANO FURTADO HOLANDA. Reseña: SANDRA PARRA ARRIETA . . . 563

COLABORADORES

## PRESENTACIÓN

El volumen IX del *Anuario Colombiano de Fenomenología* continúa la tradición iniciada en 2007 por el profesor Pedro Juan Aristizabal, con el apoyo de la Universidad Tecnológica de Pereira, enriquecida por la comunidad fenomenológica colombiana, latinoamericana y europea. Tras ocho años, la Universidad del Valle asume nuevamente el compromiso de compilación y edición de este órgano de investigación filosófica.

Con esta entrega, se evidencia que el *Anuario Colombiano de Fenomenología* se consolida como el órgano de difusión de las investigaciones del *Círculo Colombiano de Fenomenología y hermenéutica*, y como escenario para la publicación de investigaciones realizadas por la comunidad académica latinoamericana y europea. Los artículos, traducciones y reseñas que conforman este volumen ponen de presente la importancia que ha adquirido la fenomenología francesa en la lengua española: el pensamiento de Marc Richir, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Maurice Merleau-Ponty conforman el principal foco de reflexión de las investigaciones aquí presentadas.

La primera parte ofrece 22 artículos agrupados en cinco secciones: la primera sección está conformada por investigaciones sobre el ‘tiempo y la síntesis’, basadas ya sea en Husserl ya sea en fenomenólogos franceses como Marion, Levinas y Merleau-Ponty. La segunda sección tiene como eje el diálogo entre fenomenología y el kantismo, en sus vertientes teórica y estética. La tercera sección se ocupa de la ontología de Heidegger con algunos aportes entorno a los conceptos de comprensión y ser-en-el-mundo, mientras que la última sección ofrece un amplio panorama sobre las perspectivas contemporáneas de la fenomenología donde se alude a la propuesta fenomenológica de Marc Richir y se reflexiona desde diferentes puntos de vista sobre sus aportes y críticas a la fenomenología de Husserl. A su vez, esta sección incorpora algunos de los debates actuales en la denominada fenomenología no estándar lo que permite discutir problemas en relación a la estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la “ampliación” de la

fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles, la especificidad de lo fenomenológico, los aportes a la psicopatología y finalmente incluir las reflexiones, por mucho novedosas, sobre la dimensión de la imaginación como *Einbildungskraft* y como *phantasia*, todo ello en función quizá del ambicioso proyecto de “refundir” y “refundar” la fenomenología husserliana sobre todo en punto al concepto mismo de fenómeno.

La segunda parte, muy en línea con la última sección, ofrece cinco traducciones cuyo eje temático son los desarrollos de la fenomenología de Richir a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, en particular a los de “phantasia”, ‘fenómeno’, ‘mundo’, ‘constitución’, ‘dación’, entre otros. La primera traducción a cargo de Pablo Posada Varela incluye una muy bien lograda reflexión sobre el rol fundamental que desempeña la *Phantasia* y la *imaginación* en ciertas producciones artísticas como lo son el teatro y la novela. Las dos siguientes traducciones, a cargo de Jeison Andrés Suárez, incluyen una pertinente discusión sobre el centralísimo concepto de fenómeno en su relación con el mundo; se discute larga y minuciosamente el §7 de *Ser y Tiempo* y algunos textos de *Husserliana XV* e *Ideas I* para destacar las dificultades en torno a la definición de fenómeno que ofrece tanto Husserl como Heidegger. La última traducción, de Jorge Luis Roggero, sobre una conferencia ofrecida por Jean-Luc Marion, tiene por objeto esclarecer el concepto de donación a la luz del análisis hermenéutico.

Finalmente, la tercera parte reseña dos obras donde se abordan los vínculos de la fenomenología con el mundo social y con el tema del ‘humanismo’.

La publicación de este volumen fue posible gracias al apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y al trabajo de compilación realizado por el grupo de investigación ‘Hermes’. Agradecemos los aportes de autores y colaboradores, por su generosidad, esfuerzo y paciencia a lo largo del desarrollo de este proyecto editorial, esperamos que el resultado sea de satisfacción para todos. También hacemos extensivo un agradecimiento a Carolina Velasco y Alix Daniela Romero, quienes participaron en la organización y revisión de los textos.

Recordamos en estas líneas la memoria de Marc Richir (1943-2015) y Carlos Enrique Restrepo (†2016). Desde la distancia, reiteran su invitación a batirnos con las preguntas fundamentales. Punzante, transita la volcánica frontera entre metafísica y teología. Lo sublime, sol negro, sigue atrayendo. El Dios de la vida, infinitamente lejano, infinitamente silente. “El campo deshabitado se entristece...”

*Julio César Vargas B. y Jeison Andrés Suárez*  
Diciembre de 2016



# MUNDO Y FENÓMENOS<sup>1</sup>

MARC RICHIR

*Traducido por:*

**JEISON ANDRÉS SUÁREZ**

Pontificia Universidad Javeriana Cali-Universidad del Valle

## INTRODUCCIÓN

*Welt und Endlichkeit* de Eugen Fink<sup>2</sup> es un texto bastante notable en el que, a través de la *Disertación* de 1770 y la primera *Critica* de Kant, y después a través de la obra de Heidegger, Fink intenta liberar la concepción moderna del mundo de su influencia subjetivista, busca poner en evidencia la cuestión del mundo como cuestión finalmente insuperable por la metafísica, y exhibir la dimensión cosmológica, no solo del pensamiento filosófico, sino además de la experiencia humana, como dimensión susceptible de modificar en profundidad el estatuto del fenómeno y la fenomenalidad. Texto programático o propedéutico, Fink mismo lo dice con modestia, que debe conducir a un pensamiento no-metafísico, por tanto novedoso, del mundo y la mundanidad.

Toda la dificultad de este pensamiento reside, me parece, en la manera en que, a la vez, Fink pretende, por un lado, liberar el concepto de mundo subjetivo (Kant) o existencial (el primer Heidegger) para rebasarlo a través un concepto más cósmico de mundo, con la ayuda del segundo Heidegger, el de la *Kehre*, y, por otro lado, pretender inscribir, en el vacío de esta liberación y este rebasamiento, las notaciones que aparecen como “destellos”, y donde se esboza, en mi opinión, más claramente lo que con toda probabilidad tenía en la mira. Para decirlo un poco violentamente, el texto de Fink parece sino “heideggeriano”, por lo menos profundamente delineado por él, hasta en su interpretación, muy novedosa sin embargo, de la *Disertación* y las antinomias de la Razón pura, en donde se siente todo el peso de *Kant y el problema*

---

<sup>1</sup> Traducimos de RICHIR, Marc. “Mondes et phénomènes”, in *Les Cahiers de Philosophie N°15-16: Le monde de la phénoménologie à la politique*, hiver 1992-1993, Lille, novembre 1992, pp. 71-88.

<sup>2</sup> E. Fink, *Weil und Endlichkeit*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1990. Citaremos, en el curso de nuestro texto, con la sigla WE seguida de la indicación de la página.

de la metafísica. Es un poco como si, tal como la *Sexta Meditación* constituiría una *Auseinandersetzung* con Husserl, *Welt und Endlichkeit* constituiría, de manera sin duda menos radical, una *Auseinandersetzung* con Heidegger. Como si Fink, en el curso que nos da a leer, hubiera intentado desviar o desplazar la problemática heideggeriana por la suya propia. Y no es seguro que el desplazamiento propuesto no sea todavía indebidamente dependiente de los mismos términos que desplaza.

Para esbozarlo en unas palabras, me parece que la problemática de Fink “opera” —en el sentido que él le dio a lo “operatorio”<sup>3</sup>— en la intersección de dos ejes. El primero está constituido por la articulación de dos conceptos de mundo (cósmico, y subjetivo-existencial) y la diferencia cosmológica. El segundo, por la articulación de la tripleta espacio/tiempo/fenómeno en la concepción de la *Lichtung* heideggeriana como mundo. En efecto, es por la intersección de ambos ejes, en una especie de “foco” invisible, como se esboza, según Fink, en dos movimientos complementarios e inseparables; por una parte, el desplazamiento del concepto de mundo subjetivo-existencial por el concepto cósmico no es posible sino como desplazamiento de un concepto “objetivo” de mundo, en la medida en que el paso de uno a otro esté regulado por la diferencia cosmológica en tanto diferencia de lo intra-mundano (la cosa, el ente) o el mundo como Todo-Nada no-ente y no-cósmico. Esta diferencia, a su vez, no es operante u operatoria solo porque sea susceptible de tener el mundo como Todo-Nada sin la estricta autonomía de la tripleta espacio-tiempo-fenómeno y su coextensividad no menos estricta con una *Lichtung* que, lejos de estar situada exclusivamente en las profundidades de *Dasein* humano, es el lugar no-objetivo (y no objetual) de aperturidad, el lugar ek-stático donde arrancado primero a sí mismo viene el *Dasein* a situarse en un lugar que es ante todo lugar de mundo. Por otra parte, y como a la inversa, la *Lichtung* como “claridad de mundo” y la coextensividad del tiempo, del espacio y del fenómeno en la temporalización-espacialización del mundo, no puede surgir, por la operación de la diferencia cosmológica, como la única en condiciones de constituir el todo cósmico del mundo como lugar ek-stático no-cósmico y no-existente que articula en abismo el concepto subjetivo-existencial de mundo con el concepto cósmico (y no a la inversa). Así que se trata de una especie de “presuposición” doble, sin que uno de los dos tramos se confunda con el otro, sin que los dos ejes vengán a coincidir en uno solo. Esto se capta, por ejemplo, cuando, en su comentario de *El origen*

<sup>3</sup> Cfr. “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en *Nähe und Distanz*, Karl Albert, Freiburg, München, 1976, pp. 180-204. Aparecerá prontamente en francés en la colección “Krisis”, ediciones Jérôme Millon.

de la obra de arte de Heidegger, Fink opone al “mundo” heideggeriano, que es más bien el Todo, la Tierra como mundo en el sentido cósmico (WE, 175), aunque posiblemente, lo veremos, Fink no extrae todas las consecuencias.

En todo esto, que ya es muy notable, lo que parece señalado por Heidegger es el hecho de que Fink parece repetir, a propósito de la “metafísica” de donde retoma el concepto heideggeriano, el mismo movimiento de Heidegger, y esto para inscribir en el vacío la cuestión del mundo como ente, ella misma más original que la cuestión por el ser. En lo que a mí respecta, esto es, desde luego, una duda que comparto profundamente pero me pregunto si se puede ir incluso hasta el final de la problemática misma de Fink, haciendo operar únicamente los conceptos que la diferencia cosmológica —manifiesta para *duplicar* la diferencia ontológica— y la *Lichtung* como apertura (*Offenheit*) del mundo —no menos manifiesta para *duplicar* la *Lichtung* como apertura al ser y del ser. Me pregunto si no está ahí el excesivo tributo que paga Fink a Heidegger para desarraigar el concepto cósmico del mundo, como concepto no óntico (no-cósico), de una representación objetiva, y si esto no repercute a fin de cuentas sobre lo que me parece más original de Fink, a saber, la no disociación de tiempo, espacio y fenómeno, en la cual se podría descubrir la *intrínseca cosmológica* “dimensión” de los fenómenos. ¿No le falta a Fink, a pesar de que la entrevió, es lo que voy a tratar de mostrar, una especie de *epojé* fenomenológico-cosmológica que, de haberla practicado, le habría permitido “desconectar” el fenómeno de la concepción heideggeriana, todavía demasiado unilateral, de fenómeno, como cosa (intra-mundana) y como *ente*, es decir, como algo (*etwas*) que *es*, cualquiera que sea en otro lugar su modo de ser, y que, en este sentido, lleva siempre la impronta original de *Ser y Tiempo*? Ciertamente Fink se enfrenta a la novedosa cuestión de la finitud cósmica de los fenómenos (Cf. WE, 193), a la articulación en ellos del ser, la Nada o la Inexistencia, Nada o Inexistencia (*Nichts*) *al mismo nivel que el ser* (Cf. WE, 207), pero de nuevo, esto último para ser retomado por la concepción heideggeriana de la fenomenalidad como fenomenalidad de algo que es —que lo conducirá inexorablemente a la proximidad de Heidegger, a lo que no pudo evitar aprehender como el “fantasma” presocrático, e incluso si es, de alguna manera, para “enfrentar” a Heráclito “contra” Parménides.

Es impresionante que a la extraordinaria clarividencia arquitectónica de la sexta *Meditación*, que en el segundo periodo tiene como contraparte el admirable estudio de 1957 sobre “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”<sup>4</sup>, le suceda aquí una relativa ceguera arquitectónica —como si Fink no hubiera visto, con la misma lucidez,

---

<sup>4</sup> En *Nähe und Distanz*, ya citado.

la “*operative Verschattung*”, la “ombrescence opératoire” en la obra del pensamiento de Heidegger. Desde luego, más allá de la interpretación heideggeriana de Kant, Fink tuvo la audacia de cuestionar las antinomias de la Razón pura por sí mismo. Pero, en lo que parece precipitado, al poner la cuestión del mundo después del pensamiento del ser, o la unilateralidad —de una manera, en un segundo grado, muy heideggeriana— que interpreta la primera *Crítica* a través del eje exclusivo del mundo, se debe a que Fink parece haber sido víctima, aunque de otro modo que Heidegger, del mismo “error” arquitectónico: un punto de vista kantiano, o un punto de vista más allá de una doctrina trascendental del método, que hubiera sido necesario tratar, quizá, y sobre el mismo frente, de la cuestión del alma (cuestión de la *ipseidad*, de la *Selbstheit*), y de la cuestión de Dios (cuestión del *enigma radical* de la ipseidad que escapa a cualquier referencia fija), trazando al mismo tiempo, por decirlo así, *Selbstheit und Endlichkeit* y *Gott und Endlichkeit*. Por no haberlo hecho quizá es que Fink ha sido el más dependiente de Heidegger, en este caso, de la interpretación heideggeriana de la “metafísica”, como si la cuestión del *ipse* y la cuestión de Dios hubieran sido, por lo menos con respecto a la cuestión del mundo, cuestiones *resueltas*. Y resueltas falsamente por Heidegger que jamás comprendió, en su interpretación de la obra kantiana, la importancia capital de la cuestión arquitectónica, por no haber visto una especie de “reflexión deconstructiva” de la *metaphysica specialis*<sup>5</sup>. Volveremos sobre esta “ceguera”, cargada de consecuencias, sin duda más para Heidegger que para Fink, quien por lo menos había visto el problema con respecto a la obra de Husserl. Queremos decir simplemente, aquí, en la introducción, que hay más en la articulación kantiana de las tres cuestiones del mundo, del alma y de Dios, que en el peso o la inercia de una tradición escolástica. Y que esto más, según Kant, se asume en la tercera *Crítica*, también extrañamente ausente en el texto de Fink que en la obra de Heidegger.

Es característico que, a pesar de su insistencia de re-aprehender el fenómeno desde el mundo más bien que desde el ente o la cosa (intra-mundana), Fink no considere jamás, sino fugazmente, el fenómeno en lo que pueda tener de *in-forme*. Volveremos sobre este importante problema, pero esta figura de la *fenomenalidad* que corresponde al momento kantiano de lo sublime —Fink hace alusión una vez para denegarle cualquier poder específico de puesta en cuestión (WE, 203)— le ha permitido quizá, sobrepasar

<sup>5</sup> Cfr. F. Pierobon: *Kant y la fundación arquitectónica de la metafísica*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble. 1990. Véase también: “Le malentendu Kant/Heidegger”, *Epokhè*, N°1, J. Millon, Grenoble, 1990.

unilateralidad de su punto de partida cuasi-heideggeriano en la diferencia cosmológica entre lo intra-mundano (del orden de las cosas, los acontecimientos y el ente) y el mundo mismo. Desde luego, es cierto que ahí Fink revela, de manera más sutil que Heidegger, una dimensión secretamente cosmológica en el trabajo en el pensamiento último de la *Lichtung*. Pero, a cambio no es menos cierto que la diferencia cosmológica permanezca afectada por la doble *codificación simbólica* que, de un lado, recorta como unidades significantes las cosas o los acontecimientos e incluso el mundo, y de otro, “produce” los entes así recortados de la unidad de un sistema simbólico, a la vez Uno, Dios, mundo y alma, es decir, de lo Uno de un sistema que tiene tres ejes u horizontes simbólicos de orientación. El todo abarcante no está simbólicamente menos instituido que la multiplicidad abarcada, y es quizá esta especie de trampa necesaria o inevitable en la que cae tanto Fink como Heidegger, por no haber pensado por sí mismos el origen sin origen, hurta-do [dérobée], enterrado por principio, de la institución simbólica. En este sentido, si tomamos esta especie de “trampa necesaria” por nada más que la ilusión trascendental por excelencia, Kant permanece en cierto sentido muy por delante de Heidegger mismo. Basta con pensar, en efecto, que la problemática de lo sublime, en la tercera *Crítica*, recupera de hecho, desde el punto de vista *fenomenológico* (en apariencia subjetivo), las antinomias de la Razón pura en una figura matemática y dinámica, para darse cuenta que hay un tratamiento verdaderamente fenomenológico de la ilusión trascendental de la Razón teórica-pura, ya siempre vinculada a los recortes determinantes de esto en que debe consistir el conocimiento objetivo. En definitiva, hay, en lo sublime kantiano, una verdadera *epojé* fenomenológica de cualquier cosa o acontecimiento, de cualquier ente, en la que parece, a través de la prueba de la muerte, algo así como el *mundo mismo*. Y no basta con decir, como Fink (WE, 108), que el concepto de apariencia o de ilusión (*Schein*) está todavía demasiado vinculado a los modos de aparición de las cosas o de los entes, y que el término, desde entonces, no le conviene del todo a la *Lichtung* del ser que no tomaría este estatuto como de ser meóntico. Desde un punto de vista kantiano, en efecto, la regresión heideggeriana hacia el *Ungrund* de donde se suprime el *Grund* de la fundación —regresión admirablemente repetida por Fink, desde el mundo a modo existencial hasta el *ek-stasis* que torna [rendant] posible lo existencial— a todos los caracteres, por medio de otro concepto, distinto de la causalidad, del encadenamiento de las condiciones, de la regresión que va de lo condicionado a la incondicionado, sin que, jamás, según Heidegger, esto de lugar a una “Dialéctica trascendental”, donde estaría, sino reflejada, por lo menos de manera sospechada, que la *Lichtung* misma —y el *Ereignis*— pueda ser a su vez una ilusión trascendental del pensamiento.

Desde el punto de vista arquitectónico de una doctrina trascendental del método, no todo puede ser tenido en la superación del dualismo sujeto/objeto, *Dasein/Sein* y ente/ser, después de este en el dualismo ser del ente/ser en cuanto tal (o mundanidad del ente/mundanidad del mundo mismo), porque carece de una especie de “punto de parada” crítico que, en una especie de dialéctica, y además de reflexión, legitimaría la parada de la regresión; y es, por lo tanto, un término aparentemente incondicionado y suficientemente vago (*Seyn, Welt*) en que se carga, de manera no crítica, indistintamente fenomenológica y simbólica, en apariencia liberado, pero en realidad contaminado por sus determinaciones simbólicas como alma (el *Dasein*, los mortales), Dios (los dioses) y mundo (tierra/cielo) —de tal manera que esto aparece en la problemática heideggeriana del *Geviert* que, sin duda despertado por una clarividencia muy segura, Fink no retoma. ¿Qué es lo que le impide, en otras palabras, a la *Lichtung* misma ser una ilusión trascendental, por decirlo así, en *un segundo grado*? ¿La ilusión trascendental es por cierto, en un sentido, la ilusión de un ente (alma, mundo, Dios), sino, más profundamente, la ilusión necesaria e inevitable de la Razón, es decir, del pensamiento, que no logra [arrive], según Kant, en el campo teórico, de manera fija un inteligible sin contradicción? ¿Es decir, precisamente un término que se puede asegurar él mismo en el campo *metafísico*? ¿Y la solución kantiana no vuelve de nuevo estos *incompreensibles* o estos *imposibles metafísicos* en *horizontes simbólicos* del sentido que la Razón misma no puede dejar de hacer? ¿No se debería, por lo tanto, retomar en su raíz, el concepto mismo de horizonte? ¿Y no se debería hacer incluso a propósito de la *Lichtung*? ¿De la *Lichtung*, no en cuanto apariencia “subjetiva”, sino como apariencia del pensamiento, es decir, del *logos*, de la Razón? ¿No hay un remanente de la división sujeto/objeto hasta en el anclaje, en exceso unilateral, de la *Lichtung* en el ser o en el mundo mismos? ¿Heidegger y Fink, en la medida que en él se inspira, no son, por decirlo así, “*pre-críticos*” en *segundo grado*, no se debería por tanto, de alguna manera, poner en ejecución un pensamiento crítico de segundo grado que escapase al círculo infernal del encadenamiento condicionado a la condición, y por el cual, precisamente, Kant habría, en el ensamble de las tres *Criticas*, de mostrarnos el camino? El sentido arquitectónico kantiano, muy agudo según Fink en la *Sexta meditación*, se debe prolongar hasta Heidegger y conducirnos más precisamente a medir mejor el cambio de sentido que regula arquitectónicamente unos términos en oposición, cada vez que se pasa, de un salto, de una oposición a otra. Porque creemos que es de no valorar [mesurer] este pensamiento que se expone al riesgo de la ilusión trascendental. Creemos, pues, que esta es la diferencia irreductible entre la dimensión simbólica y la dimensión propiamente fenomenológica de la ex-

perencia que es justo la que nos proporciona el “punto de parada” crítico del que hablamos, para la apertura de este segundo grado donde la *Lichtung* misma aparece como ilusión trascendental, y donde, en consecuencia, tiene apertura el campo de una dialéctica y de una reflexión mutua de lo simbólico y lo fenomenológico.

Nos enfrentamos a enormes problemas, que son por supuesto imposibles de tratar aquí exhaustivamente. Quisiéramos, con este sentido arquitectónico de las cuestiones metafísicas, y siguiendo ciertas indicaciones de Fink en *Welt und Endlichkeit*, abordar en lo que sigue tres cuestiones que giran en torno de la no disociación, verdadero nervio de su pensamiento, entre tiempo, espacio y fenómeno. Se tratará del mundo como horizonte, del mundo como *Lichtung*, y del mundo como fenómeno.

### EL MUNDO COMO HORIZONTE

Es en su confrontación con Husserl que Fink considera la mundanidad del mundo como horizonte. Nos advierte rápidamente que, con el fenómeno de horizonte, especie de halo no temático para cualquier intencionalidad temática, «se anuncia bien la mundanidad del mundo, que no puede y no debe empero ser puesta de manera idéntica al mundo» (WE, 29). Esto, porque si se funda en la apertura (*Offenheit*) del mundo, «no es el modo verdaderamente mundano (*welthaft*) de la aperturidad del ser» (*ibíd.*). Fink vuelve después a propósito de la puesta en paralelo, que discutiremos, entre el concepto kantiano y el concepto husserliano de mundo, en la decimosexta *Lección*. Leamos lo que escribe a propósito de la doctrina husserliana del mundo como “horizonte universal”:

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

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

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

De esto resulta que el mundo no es finito ni infinito, porque lo es sin tamaño (WE, 139), y que la totalidad del Todo del mundo es concebible solo como «ausencia de fin del proceso de experiencia»: es la regresión indefinida, que hace que para Kant «el fenómeno de mundo sea lo indefinido» (*ibíd.*). En la medida en que, por otra parte, Fink lo ha mostrado en su comentario de la *Disertación* de 1770, el triplete mundano espacio-tiempo-fenómeno es relacionado por Kant a la sensibilidad, que el mundo deviene doblemente subjetivo —incluso si es en sentido trascendental: de un lado por su constitución sensible y, del otro, por su constitución inteligible. Procediendo de la doble formación (*Bildung*) en las formas de intuición y en las ideas, el mundo, interpreta Fink, deviene de hecho en proyecto de mundo (*Weltentwurf*). Ahora bien, ¿cuál es la relación, se pregunta, entre el mundo como proyecto y el mundo en sí mismo? (WE, 145). Esto para añadir enseguida que duda que el mundo no sea nada más que el horizonte que el hombre porta o “soporta” (WE, 145). Entre el suelo de la sensibilidad y el cielo del pensamiento puro, el hombre sería así como *Atlas*, el que porta el mundo sobre sus hombros. Para ir más lejos, haría falta, sugiere Fink muy lucidamente: «diferenciar aún más la *idea de ser en sí misma*, según se aplique al mundo o a las cosas del mundo» (WE, 142).

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

Claramente, si Fink no está satisfecho con la concepción del mundo como horizonte, es porque, para él, es una versión intra-mundana del mundo mismo, que lo rechaza en la periferia —periferia indefinida si se atravesó las aporías de las antinomias kantianas, pero periferia proyectada, aparentemente, por el sujeto humano como centro en que se puede re-encontrar, como



centro entre centros, o, más bien, entre otros centros posibles. Esta no definición corresponde bien a la definición clásica de Dios, además del espacio, que desempeñó un papel fecundo en la institución moderna de la metafísica y la ciencia: la esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la periferia en ninguna<sup>6</sup>. Pues no es seguro que esta concepción sea unilateralmente intra-mundana. Bien por el contrario, para retomar los términos de Fink, ya interviene, aunque en un sentido enigmático, la diferencia cosmológica en el interior de Dios mismo como infinito. Por lo tanto, sería cierto pensar que con el horizonte como periferia indefinida, el mundo mismo está oculto. Pero esto no sería tanto por lo intra-mundano sino, más profundamente, por una concepción ya *cosmo-teológica* del hombre y de Dios, y, por eso, puede ser que haga falta retomar bajo esta perspectiva la lectura de la *Disertación* kantiana.

Es manifiesto cuan complejas son las cosas, entrecruzadas, y cuanto, a su manera, que Kant en un sentido ha logrado la difícil tarea de poner el orden, en disociación de los tres horizontes simbólicos de mundo, del alma y Dios. Nuestra investigación se centrará en dos puntos: 1) el mundo como idea en cuanto horizonte *simbólico* de la experiencia, distinto del horizonte en sentido fenomenológico; 2) el mundo como horizonte *fenomenológico* en otro sentido que es el que Fink atribuye a Husserl, por tanto el nivel mismo de una atematicidad que ya no es del orden intencional —el concepto de intencionalidad no temática que es intrínsecamente contradictorio.

Fink tiene toda la razón en insistir, en la concepción del mundo como idea —como idea que regula la experiencia, y por tanto como horizonte— algo que, si se traduce bien, en un sentido, el carácter meóntico del mundo, de hecho una nada de ente, es sin embargo retomado por una cierta concepción del ente como ente intra-mundano: esto se muestra en la puesta en forma de la antinomias según la doble pareja finito/infinito, libertad/necesidad. En otras palabras, la idea —y el horizonte de experiencia— solo se puede concebir desde una codificación simbólicamente determinante —y ciegamente determinante— de lo que supone ser como ser-del-mundo. Ello demuestra a su manera que el Todo de lo que es no es del mismo nivel de lo que es, y que, si la concentración de todo lo que es constituye de hecho un inteligible puro, es decir, un concepto puro de la razón, una idea sin *Darstellung* sensible posible, en ello no hay *relación* con la experiencia del conocimiento objetivo solo como *su horizonte*, a saber, no como horizonte fenomenológico propiamente, sino como horizonte *simbólico del*

---

<sup>6</sup> Cfr. el *Livre des XXIV philosophes*, éd. el introd. par F. Hudry (d'un manuscrit du début du XIII<sup>e</sup> siècle), et notre Postface, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1989.

*conocimiento teórico*, como lo que es solo susceptible de hacer *inteligible* el Todo, no simplemente del mundo, sino, más bien, de la *experiencia científica mundana*. Se trata ya, en un sentido, si se tiene en cuenta la tercera *Crítica*, del inicio de una reflexión teleológica, como si el Todo de experiencia tuviera íntimamente la tendencia de organizarse en un “sistema” (una “teoría”) supone ser de antemano en “armonía preestablecida” con un “sistema del mundo”. Si esta posibilidad surge solamente en el vacío de la primera *Crítica*, y exhibida como tal en la tercera, es porque, precisamente, por esta exhibición, es necesario el tránsito por lo sublime como momento propiamente fenomenológico de la experiencia: la mostración concreta de la imposibilidad que hay, por la imaginación trascendental, al esquematizar completamente el mundo, es decir, el *fenómeno* en su carácter *indefinido e informe*, y del salto, el *hiato* irreductible en que resulta injerto la fenomenalidad estética y la inteligible, las ideas de la Razón. Es este *hiato*, concebido genialmente por Kant como irreductible, lo que hace precisamente que el esquematismo trascendental puesto en marcha por la facultad de juzgar reflexionante sea irreductible al esquematismo puesto en marcha por la facultad de juzgar determinante: esto es lo que hace que sea solamente en las matemáticas donde el esquema de la reflexión es idéntico al esquema de la producción, y que, en la naturaleza, la primera jamás pueda, por decirlo así, atrapar a la otra —lo que inicia la reflexión en términos de teleología, es decir, de una legalidad únicamente para nosotros de una contingencia irreductible, mas que del horizonte *simbólico* del *intelecto arquetípico*.

El resultado, por la concepción kantiana de mundo —a la vez, Fink tiene razón en señalarlo, el Todo de fenómenos y naturaleza— ya que hay, en ella, un acceso fenomenológico del mundo, pero en el “momento” de lo sublime, que es también prueba fenomenológica de la muerte, del nihilismo del sujeto, donde se despliega el encuentro de la ipseidad en *su* enigma y del enigma (Dios) de *toda* ipseidad. Y lo que es absolutamente importante, es que, en lo sublime, no es esta o aquella “cosa” —entre comillas fenomenológicas— tal o cual belleza natural o artística lo que se encuentra, pero en la ausencia, precisamente de toda “cosa”, es decir, de lo que Fink llama *el mundo mismo*. Lo que es menos importante, es que el mundo mismo aparece como sí mismo en una multiplicidad de *fenómenos*, por lo tanto para comprenderlos como *fenómenos-de-mundo*: cielo estrellado, océano embravecido, caos montañoso, erupción volcánica, etc. Y que, en tales fenómenos-de-mundo, el horizonte terrestre, la distinción Tierra/Cielo se viene transformando, lo que produce la impresión de aterrador o más bien, ya que lo sublime no tiene lugar en una verdadera *epojé* fenomenológica de peligro real, la impresión del *Unheimlichkeit* del mundo en sus fenómenos. Que se trate de ejem-

plos kantianos, o de cualquier otro que se pueda imaginar, lo que aparece es también el carácter desierto, *inhabitado* de estos fenómenos, más aun, su carácter desértico e *inhabitable*, hace, precisamente que el mundo mismo se fenomenalize, en el agotamiento de la imaginación, con la inminencia de mi desaparición, sin haberme esperado y sin esperarme aún. Descubro que soy *mortal*, como todos los demás que comparten mi condición, y que si existo, no es en cualquier imagen de mí, o en la determinidades simbólicas que me sitúan socialmente entre los hombres, pero como singularidad radical que se evade a través del abismo de mi propia vida y de mi propia muerte en el mundo, como enigma en el gran enigma que me tiene a pesar de todo al borde de la desaparición. A lo indefinido de la regresión indefinida de la primera *Critica* responde, pues, el *apeiron* ilimitado de los fenómenos-de-mundo de la tercera, *apeiron* que no regula ningún concepto del entendimiento como en los que consiste la “síntesis regresiva”, pero que es el *Abgrund* sobre el cual se tiende el esquematismo libre (sin concepto y sin idea) de la imaginación trascendental “estética”. No hace falta jamás olvidar, so pena, simplemente, de cometer un error de interpretación, que es la reflexión estética sin concepto de una esquematización libre in-finita la que induce a reflexionar, a través de este abismo del *apeiron*, y del sentimiento (*Gefühl*), el linde de lo inteligible. Dios mismo o lo instituido simbólico, como horizonte simbólico, meta-fenomenológico y, por tanto, trans-mundano, del sentido mismo de todos los sentidos (teóricos y prácticos) con los que el hombre puede tener experiencia. Hay apenas, en lo sublime, una inversión de la ausencia del hombre en el mundo (y del mundo en el hombre) —ausencia parpadeante en la inminencia— en presencia, también parpadeante, del hombre en Dios (y de Dios en el hombre). Como si, al mismo tiempo que el mundo nunca me ha esperado y nunca me esperará en su *Unheimlichkeit*, Dios, como enigma del *ipse* y del sentido, me hubiera esperado siempre y debiera siempre esperarme, sin que nunca pueda saber ni cómo ni por qué. No es, por tanto, en absoluto, según lo que sería un error de interpretación, que Dios, lo instituido simbólico, sea el soporte o el fundamento (onto-teológico) del mundo: trans-mundano, él “es” el movimiento mismo del “infinito”, en el sentido en que “es” más allá de los límites, por tanto, de la infinitud del mundo, y más profundamente que sus entrañas los más íntimos y los más ínfimos, de una autoridad que, precisamente no *acciona nada*. La idea de demiurgo o de intelecto arquetípico es ya *derivada* o desplazada, en cuanto horizonte simbólico de la facultad de juzgar teleológica.

Tal es, según nosotros, y rápidamente reelaborada, la increíble fuerza del pensar kantiano, que hay que tomar como un todo indivisible, arquitectónicamente articulado. Fuerza que nos permite a su vez repensar de otro modo

el concepto de horizonte, no por extensión de aproximación en aproximación a partir de un centro o de un lugar centrado (subjetivo) intra-mundano, pero además el *apeiron* mismo de los fenómenos-de-mundo, donde precisamente, no hay más “entes”, donde las cosas y los acontecimientos han sido puestos entre paréntesis. Si, en lo sublime, la imaginación esquematiza libremente (sin conceptos) hasta el infinito, es porque el infinito, precisamente, ya sea en lo grande o lo pequeño, está en un horizonte fenomenológico (sin concepto, sin idea). Esto es lo contrario del movimiento de lo sublime que a decir, por adelantado, que es Dios, ya, que está en marcha en este esquema como su horizonte: no es comprender, justamente, que no hay horizonte en el sentido intencional, incluso, más profundamente, horizonte en el sentido de horizonte terrestre bajo el cielo, sin el juego, en él, de un horizonte más oculto, menos manifiesto, pero más operante desde un punto de vista fenomenológico, como horizonte de lo que hay de invisible y de impensable detrás del horizonte. Como lo dijo ya Giordano Bruno que para hacer comprensible lo infinito, lo propio del horizonte consiste en retroceder a medida que avanzamos hacia él aunque este no cese de llamarnos para ir y verle por “detrás”. Husserl sin duda pensó algo de más profundidad que parece haberlo sospechado Fink cuando dice que yo nunca puedo instalarme en el fin del mundo. Si no hay fin o límite del mundo, no es sin duda, simplemente, que sería infinito en el sentido de la representación matemática, pero se trata más profundamente que no hay lugares, y por tanto espacios, accesibles al pensamiento y a la sensibilidad, a la imaginación y la mirada, sin el horizonte, no manifiesto por principio, y por tanto fenomenológico, no, como lo pensaba Husserl, vacío, sino de lugares *inaccesibles por principio* —es decir, de hecho principalmente *ausentes*, de una ausencia que no es por fuera del mundo, como en el vacío, sino que es, sino el mundo mismo, al menos *en el mundo mismo*. De una ausencia que también cuenta, en efecto, en el tiempo de presencia del mundo, ya que también está en lo ínfimo, en todo lo que, en el tiempo de la presencia, no se temporaliza y no se espacializa en presencia del mundo. Ausencia que *perfora* literalmente la presencia del mundo y en el mundo, y que es la de otro tiempo que la del tiempo de la presencia, otro espacio que el espacio recorrido, en el *mismo*-tiempo, por la temporalización de la presencia, y que llamamos, por esta razón, *proto-tiempo* y *proto-espacio*. Si hay, en lo sublime, prueba de la muerte, es que también hay en él, de modo fenomenológico, experiencia de este proto-tiempo y de este proto-espacio como horizontes-de-mundo de los fenómenos-de-mundo, como horizontes de ausencia *en el mundo* que no son horizontes de ausencia *de mundo*. En estos lugares donde nunca estuve y donde nunca he estado (presente), y que, sin embargo, la imaginación se agota por esquematizar, corresponden, en

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

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

Esta “figura” inconsciente y oculta del mundo, Fink la ha pensado a su manera, siguiendo a Heidegger, especialmente en su bello texto sobre *El origen de la obra de arte*, con lo que emerge como la *Tierra*, de lo que Fink habla muy fuertemente, sin prolongar no obstante esta “intuición” hasta el final, que es para él «el mundo en sentido cósmico» (WE, 175).

### EL EQUÍVOCO DEL MUNDO COMO *LICHTUNG*

No repetiremos aquí la manera clara en la que Fink articula su recorrido a través de Kant, en el que denuncia una versión demasiado “subjetiva” del mundo —demasiado a distancia del “mundo mismo”— en su camino a través de Heidegger, el de *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes*, donde investiga el paso de una concepción aun “subjetiva” del mundo como existencial [existencial] del *Dasein* en una concepción más apriorica trascendental y más próxima al “mundo mismo”: la del ek-stasis originario donde viene a situarse, a la vez, el *Dasein* en su ausencia y en su “autenticidad”. El punto central en el camino a través de Heidegger, que finaliza con la consideración de la *Carta sobre el humanismo*, es la discusión que trata sobre el concepto de *alétheia* en *El origen de la obra de arte*. Nos parece que incluso allí donde Fink entrevió todos los medios para soltar las amarras que lo enganchaban todavía a Heidegger, pudo haberlos retomado en una concepción del “mundo mismo” todavía demasiado marcada por el tipo de ilusión trascendental, sobre la cual vendríamos en último lugar, que es el pensamiento heideggeriano del ser (*Sein*) en cuanto tal.

¿Qué dice en primer lugar Fink en esta discusión? ¿Cómo viene a concebir que la Tierra en su sentido cósmico es el mundo? En su comentario, muy notable (WE, 172-180), insiste en el carácter de cierre en lo abierto de la Tierra. En la obra de arte, la Tierra se muestra, pero sin entrar en la *Lichtung*, «no aclara» (*lichtet nicht*), permaneciendo en la frontera para comprender todo, lo incomprendible (cf. WE, 173). Incluso si es por ella que la obra de arte encuentra su propio brillo, diríamos que tiene su concreto fenomenal (colores, granos de materia, bronce o mármol, gravedad, dureza, ligereza, etc.), subsiste, subraya Fink siguiendo a Heidegger, un conflicto irreductible entre la obra como apertura de mundo —apertura ella misma histórica— y la obra como sacada [puisant] obscuramente en el abismo a-histórico y cerrado en sí sobre la Tierra —como si la obra pretendiera fijar la Tierra en la aperturidad del mundo y como si, en el mismo movimiento, la Tierra encubriera [recelait] como el caos de la naturaleza. Conflicto entre naturaleza y cultura, la obra adquiere su estatuto, que en nada es objetivo, en el-mismo-tiempo (*Zugleich*) de la aperturidad y del cierre, que Heidegger caracterizo como *alétheia*. Se trata,

explica Fink, de un concepto fundamentalmente nuevo de verdad (WE, 174), que lo desliga del concepto existencial o existenciaro del mundo (*ibíd.*). Si «la verdad está presente en el conflicto del mundo y la Tierra», escribe, esto quiere decir que «la verdad no es únicamente interpretada a partir del hombre, de su “comprensión de mundo”, sino que también a partir del ente mismo» (WE, 174). «La verdad es también algo e incluso el ente mismo» (WE, 174-175). Lo que es nuevo es esta concepción conflictiva de la verdad y Fink ve en la Tierra el mundo en sentido cósmico (WE, 175). Es, según él, un cambio, quizá inadvertido por Heidegger mismo, en la concepción del mundo que provoca este cambio en la concepción de la verdad (*ibíd.*). Si la verdad es conflictiva,

la fuerza del ente en el Todo (el mundo en sentido cósmico) está en conflicto con la “mundo” fijado por el hombre en la comprensión. La Tierra participa de la *Lichtung* que llamamos verdad. Ella misma se empuja [se pousse] encerrándose en la luz (*Lich*). La verdad es un acontecimiento (*Geschehen*) cósmico (WE, 177).

Este es el curso que Fink seguirá para concluir (*cf.* por ejemplo WE, 183) que la *Lichtung* es el mundo mismo. Pero este curso, mostraremos, no es el único, y de hecho es a lo que Fink ha seguido renunciando, según nosotros, una reanudación de esto que se bosqueja por el peso del pensar heideggeriano.

Reconocemos, en efecto, en la Tierra, y en la “intuición” finkeana donde ella es el mundo en sentido cósmico, todos los rasgos de lo que hemos señalado como el *inconsciente fenomenológico*. Y en el “mundo”, en sentido heideggeriano, todos los rasgos del mundo en cuanto que él está simbólicamente instituido —y simbólicamente codificado— en una cultura. Heidegger, pero sin duda todavía más Fink, con esta “intuición”, estaban más cerca de “descubrir” los fenómenos-de-mundo, en el sentido en que nosotros lo entendemos, como sus horizontes de ausencia, sus horizontes ocultos de mundo, en su dimensión *salvaje* o *bárbara*, porque escapa por principio a toda cultura, a toda *Bildung* como codificación simbólica ciega dando captura sobre las cosas y los acontecimientos del mundo, siempre ya humanos, y retomado según Heidegger por el concepto de ente. Dos puntos nos permiten ir en este sentido. El primero es que por esta dimensión salvaje es que la obra adquiere sus concreciones fenomenológicas, y, como en eco, sensibles. El segundo es que el concepto heideggeriano de verdad está más cerca del concepto de ilusión o de falsedad que es de hecho de una misma radicalidad —o que debería ser, veremos, si Heidegger no reinterpreta el Todo a partir del ente y de la verdad como desocultamiento.

El primer punto no se puede comprender si, a propósito de la obra de arte, volvemos un instante a la tercera *Critica* de Kant, en la que apela a la esquematización libre (sin concepto) y a la reflexión estética sin concepto. Si la obra es aprehendida como un ente, como una cosa o un acontecimiento, ella es desde luego aprehendida desde un concepto, el de la obra de arte en cuanto se inscribe de antemano en los códigos simbólicos de la institución simbólica (la cultura), y no, precisamente, como *fenómeno*, como “lugar” donde es el mundo mismo el que viene a aparecer en uno de sus fenómenos. El conflicto heideggeriano es bien el de la naturaleza y la cultura, es decir, en nuestros términos, el de la dimensión fenomenológica primordial del mundo y de la dimensión simbólica —donde la obra es el símbolo de la institución simbólica del mundo en una cultura. Pero, si consideramos por sí misma a la esquematización —que en primer lugar será la del artista— y la reflexión estética sin concepto, las concretudes “terrestres” son ahí concretudes fenomenológicas en la misma medida en que participan de la *fenomenalización sin concepto* del mundo en la obra: también son, por tanto, en cuanto concretudes “terrestres” o fenomenológicas, cualquier otra cosa que las “cualidades” o las “propiedades” de la cosa-obra. Son ellas mismas las concretudes salvajes, los existenciaros encarnados (Merleau-ponty) de *mundo*, y no las cosas, y esto mismo es lo que hace que, a pesar de su apariencia de “cosas”, las verdaderas obras de arte son los fenómenos-de-mundo y no las cosas. La obra de arte, en efecto, no se tiene ella misma como un ente o una cosa, ella está perforada en todos lados por los horizontes de ausencia, que sumergen en la ausencia del campo o del inconsciente fenomenológico, y que, por ello, despierta, al infinito, de reminiscencias trascendentales de mundo, fondos de concretudes salvajes de mundo que nunca han sido vistas y que nunca lo serán, del que ciertos enganches en el tiempo de la obra se van haciendo, en primer lugar en el curso del trabajo del artista, después en el curso de la reflexión sin concepto de otros hombres que miran, leen o u oyen la obra. En este sentido, ésta no es única ni primariamente la iniciación del mundo, pero iniciación del mundo infinito, inmemorial porque sumergido en el pasado trascendental, e inmaduro, porque sumergido, *nunca* cumplido o acabado, en el futuro trascendental, e iniciación del mundo, en plural —plural indefinido, siempre el mismo en su incesante renovación en las obras de un mismo artista o artistas diferentes. Es en este sentido más profundo que la obra es, como bien dice Fink, “acontecimiento cósmico”: pero este acontecimiento no es nada óptico, ni se produce en el tiempo y en el espacio intra-mundano —sino empírica y simbólicamente— ya que está como esquematización libre sin concepto, temporalización/espacialización que se conquista, indefinidamente, contra



su eclipse siempre posible en el proto-tiempo/proto-espacio de mundo en tanto que *apeiron* salvaje. Como lo vio magníficamente Merleau-Ponty, las concretudes de la obra —colores, granos de materia, sellos, formas, etc.— son siempre, además de cualidades dispuestas sobre la obra cosa como la mantequilla sobre el pan: los *horizontes de mundo*, que se acomodan y desacomodan en el curso del trabajo esquemático de la temporalización / espacialización en presencia, trabajo que Kant equiparó con el de la imaginación trascendental. Y lo mismo vale para la naturaleza, con tal que nos parezca bella y/o sublime.

El segundo punto puede surgir de la relectura de un pasaje particularmente crucial en el texto de Heidegger sobre *El origen de la obra de arte*, donde considera dos posibilidades de la *Verbergung*, del encubrimiento<sup>7</sup>. Este pasaje es crucial porque ofrece, por decirlo así, la versión fenomenológica del conflicto interno en la verdad. Heidegger distingue el encubrimiento como *Versagen* —rechazo— del encubrimiento como *Verstellen* —desplazamiento— y el marco de esta distinción, de la que ya hemos entrevisto la unilateralidad no-crítica, es la diferencia ontológica ente/ser. El encubrimiento como rechazo es, escribe, «el principio de la claridad [l'claircie] (*Lichtung*) de la claridad (*Gelichtete*)», ya que es el encubrimiento del ente del que no podemos decir todavía nada más que: es. Pero hay todavía un encubrimiento de otro género, en el centro mismo de la claridad: en el desplazamiento de un ente a otro, en el solapamiento (*Verschleiern*) del uno por el otro o el oscurecimiento de este por aquel, o todavía en el enmascaramiento de una multiplicidad por algo singular, en la negación de todo por lo aislado. Allí, precisa Heidegger, el ente aparece bien, pero se dona como siendo de otro modo, es decir, como apariencia (*Schein*) y como apariencia engañosa, auténtico origen del error. Puesto que, añade Heidegger, nunca podemos discernir con certeza los dos modos de encubrimiento, es el mismo encubrimiento el que se encubre y se desplaza a si mismo, y la *Lichtung*, la claridad, nunca es una escena fija sobre la cual se jugaría el juego del ente. Hay que pensar más bien que la *Lichtung* misma no se produce a modo de doble encubrimiento, y que el no encubrimiento (*Unverborgenheit*) del ente no revela al ente mismo. Es en este sentido que, según una fórmula que tuvo fama, «el ser (*Wesen*) de la verdad es la no verdad». De cualquier modo, aquí se entrevé muy claramente el nervio de lo que Fink encontró como posibilidad para desligar o desarraigar, en procura de la verdad, el mundo mismo del mundo de los entes.

---

<sup>7</sup> Nos referimos al texto publicado en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1950, p. 42.

El punto problemático, en esta página tan celebre como temible, nos parece ser la manera en la que Heidegger distingue los dos modos de encubrimiento para declararlos luego indiscernibles. El beneficio es grande, pues la verdad, la *Lichtung*, se desarraiga en efecto del ente, pero el presupuesto es fuerte y nos parece revelar, en algún lugar, un juego de manos [du tour de passe-passe]. Si el concepto de encubrimiento como rechazo se integra bien, en efecto, en el conjunto de la problemática heideggeriana, no es el mismo de su concepto como desplazamiento. Lo que es característico en efecto, es que Heidegger se coloca, en primer lugar, aparentemente, sobre un plan estrictamente *óntico* —en el que no actúan deslizamientos, solapamientos, oscurecimientos, enmascaramientos, negaciones del ente por el ente, y de ese modo, los errores o las ilusiones sobre el ente —para recargar todos estos “fenómenos” de una dimensión “ontológica” declarando los dos modos indiscernibles de encubrimiento, y sin que nunca se pregunte, a cambio, en una reflexión “trascendental, con qué derecho entonces los ha discernido. Es de este modo como si esta indiscernibilidad se jugara en el “paso” de la clariidad, “paso” difícil en esta medida, en el no-encubrimiento del ente. Prueba, como pocas, que la concepción heideggeriana está bien arraigada en la concepción del ente más de lo que parece, como lo es “el círculo cuadrado” de su fórmula sobre el ser de la verdad —“el ser de la verdad”, a saber, el de la *Lichtung*, se quiere decir, es la no-verdad, el encubrimiento del ente. La *Lichtung* no es *ipso facto* luz desnuda y un arrojarse sobre el ente, revelación del ente tal como es. Porque los entes pueden todavía enredarse.

¿Pero no hace falta entonces ir más allá de este pensamiento, que, finalmente, da vueltas sobre sí mismo, de ente en ente, para tomar subrepticamente del ente una determinación que le permita liberarse? ¿Pero el liberarse por el giro de prestidigitación que recarga de “ontológico” lo que, a primera vista, parecería puramente óntico, erigir lo mundano, si no, finalmente, de lo intra-mundano? ¿Se puede, en otras palabras, hablar todavía de “entes” en la *Lichtung*, en el mismo sentido que los “entes” que se abren al proyecto-de-mundo del *Dasein*? ¿No hay allí un deslizamiento de sentido, cuya única consideración arquitectónica permitiría dar cuenta, y cuyo olvido sería generador, precisamente, de la ilusión trascendental? Es característico que los diferentes modos considerados de encubrimiento como desplazamiento hacen pensar, irreductiblemente, en este “régimen” del pensamiento que Freud entendió como “proceso primario”, es decir, de lo que emerge en cuento “mecanismos” de lo que denominamos inconsciente *simbólico*. ¿Es seguro que en este caos aparente, donde reina en efecto de la ilusión, pero únicamente por la Razón o la conciencia, se trate todavía del *ente*? ¿Si se responde que para Heidegger el ente es, por principio, todo lo apareciente, no hay allí, por tanto, un equívoco

fundamental sobre la palabra (por ejemplo: ¿un centauro es un ente?), y, por añadidura, es seguro que los “fenómenos” de *Verstellen* no tendrían lugar solo con las manifestaciones? Más exactamente, ¿un centauro, o todos los “seres” —diríamos en alemán: las *Wesen*— de forma irregular y extraña que traspasan los sueños, donde la *Verstellen* está, por decirlo así, “generalizada”, son reducibles a la manifestación en el sentido de *lo que* aparece? ¿Un centauro es una manifestación, se dice, pero es seguro que hay un “aparecer” *del* centauro? ¿Es seguro que el centauro no está al mismo tiempo en una muchedumbre de otros seres, las *Wesen*, que serían precisamente salvajes, ya que no simbólicamente codificadas y recortadas como el centauro? ¿Y este equivoco, o más bien, esta plurivocidad originaria no es tanto como *pregnante* en el arte donde, lo indicamos en nuestro primer punto, las concretudes fenomenológicas, que son *Wesen*, en tanto que *Wesen* salvajes ellas mismas, no son precisamente todas simbólicamente codificadas —tan siquiera, como en el caso, de la obra donde tiene lugar el conflicto entre naturaleza y cultura, entre lo salvaje y lo simbólicamente instituido? Si distinguimos el inconsciente simbólico del fenomenológico en punto a que el primero no se desprende del segundo por los códigos simbólicos ciegos (inconscientes) que se efectúan espontáneamente, sin teleología, sobre el segundo, vemos que nuestra cuestión va mucho más allá que la “toma en consideración” de los “hechos” puestos en evidencia por el psicoanálisis. Porque vemos que el encubrimiento como desplazamiento es precisamente el juego de los horizontes de ausencia que son los horizontes de mundo en los fenómenos-de-mundo: juego en el que este se carga de concretudes fenomenológicas o de *Wesen* salvajes que escapan a cualquier teleología e intencionalidad. Juego donde lo que se juega no es parte del ente ya que son las *Wesen* salvajes ellas mismas, más arcaicas que el ente, en cuanto que existenciales incarnés, rayos u horizontes de mundo. Es, por tanto, el juego aparentemente óptico del desplazamiento que, no solo se ve, como lo pensaba Heidegger, y Fink en consecuencia, desarraigado del ente, pero todavía y *sobre todo* desarraigado del encubrimiento como rechazo *del ente*. El cambio de sentido del ente del que hablamos, y que empezamos a discernir como el “punto de parada crítico” en la regresión, es por tanto cambio del ente presente en *Wesen* que flota entre la presencia y la ausencia, en los bordes de la conciencia, y cuyos únicos destellos simbólicamente codificados vienen a jugar en el inconsciente simbólico. La apariencia, la ilusión o el error deviene mucho más profunda que la apariencia, la ilusión o el error sobre el ente: puede ser el ser mismo, incluso sobre el mundo mismo en el sentido en que lo entiende Fink —pero no, queremos mostrar, en el sentido de lo que se trata de pensar. Si el campo fenomenológico, en su dimensión inmemorial y primordial, porta los caracteres de “mundo”

arcaico, salvaje, bárbaro, de fenómenos-de-mundo agitados de multitudes, de un sinnúmero de desplazamientos de sus concreciones fenomenológicas, no puede ser ya centro de la *Lichtung* en el mismo sentido que el de Heidegger. Si hay *Lichtung*, es, una vez más, la de lo oceánico, cósmico, terrorífico o dionisiaco de lo *sublime*: la del *apeiron* como el gran sueño metafísico sobre el cual navegamos, en nuestra vigilia, cueste lo que cueste. Entre esta *Lichtung* y aquella donde se desvela el ente, hay una heterogeneidad mucho más abisal no sospechada por Heidegger —es quizás ella, por otra parte, la que intenta volver a unir lo que llamamos su “pre-criticismo” de segundo grado— pues es la del abismo infranqueable que existe, ya no entre “Tierra” y “Mundo”, sino entre mundo salvaje y bárbaro, por un lado, y mundo civilizado, simbólicamente instituido, por el otro. Se deduce finalmente que hay quizá, en el “mundo mismo”, una ilusión trascendental más profunda que lo que aparece, y que Kant, en este sentido, puede resultar afectado mucho más de lo que parece. Para entenderlo, tenemos que considerar el tercer y último momento de nuestra meditación, donde tratamos de pensar la “subrepción” heideggeriana como “subrepción trascendental”.

### MUNDO, ILUSIÓN TRASCENDENTAL Y FENÓMENOS

La pregunta que surge es la siguiente: ¿La *Lichtung* —para Fink: el mundo— es ella en el fondo distinta de la ilusión trascendental, por tanto, que la ilusión trascendental no se la pueda concebir como ilusión trascendental del ente? Ciertamente, según Kant, la ilusión trascendental, en cuanto cuestión cosmológica, es la ilusión en que el mundo se pueda presentar (*sich darstellen*) como un objeto (*Gegenstand*) del conocimiento teórico. Es la inanidad o nihilidad de un objeto lo que conduce a las antinomias, y a la concepción del mundo como inteligible (idea) —ya sea como Todo o como “substrato suprasensible de la naturaleza”— en tanto única concepción que hace escapar la Razón al conflicto consigo misma. Pero la pregunta sigue siendo, precisamente, que la ilusión trascendental de mundo —tal como la del alma y Dios— es inevitable y necesaria, es decir, no se puede eliminar o corregir como lo sería una simple ilusión óptica. La ilusión trascendental, según Kant, se juega por “el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (A 294/ B 350), esto es, precisamente por el hecho de que, como lo señala finalmente Fink, nosotros, los hombres, somos como Atlas que debe poder llevar el mundo sobre sus hombros. O todavía, y siempre en los términos de Fink, por el hecho de que el mundo mismo se divide *para nosotros*, al parecer, en el mundo como todo y el mundo como triplicidad originaria del

tiempo, del espacio y del fenómeno. Es esta división la que, sin duda, resulta irreductible, en la medida en que el Todo no puede ser un concepto derivado de o signado [marqué] por la diversidad de los entes, y donde la triplicidad originaria, por poco que se pregunte como lo hemos hecho, es *heterogénea* en tanto que ella no puede poner en juego, primariamente, los entes, sino los “seres” salvajes, las *Wesen* bárbaras, las concretudes fenomenológicas de los fenómenos-de-mundo. La ilusión trascendental, por tanto, sería más profunda que una ilusión del ente en la estricta medida en que ella sería esta “falta” originaria del espíritu humano tentado de tener *a la vez* las dos “dimensiones”, la una, fenomenológica, del mundo como fenómeno, la otra, simbólica, del mundo como unitotalidad —la “subrepción” heideggeriana estaba bien en la reunión al seno de una indiscernibilidad de dos géneros que serían distintos del encubrimiento. Si continuamos hasta el final por esta línea de la problemática —lo que no podemos hacer aquí— seríamos devueltos a los abismos de *Parménides* y Platón, donde se juega la dialéctica del Uno y lo múltiple y del Uno y el Todo<sup>8</sup>. Este re-traspaso debería conducirnos a la consideración del mundo fenomenológico, no únicamente como el horizonte de *ausencia*, el horizonte del prototiempo/protoespacio de cualquier fenómeno-de-mundo, sino como la cohesión *sin concepto* de los fenómenos de mundo, en su multiplicidad originaria, en el sentido de un mismo campo fenomenológico. Y de ahí, nos conduce a la ilusión trascendental como ilusión inevitable de nuestro espíritu según la cual este campo constituiría un Todo —que no puede ser más que por el lenguaje o la lógica, es decir, por la Razón, y esto, en la ilusión trascendental propiamente dicha en que los fenómenos no únicamente logran circunscribirse en un Todo, sino que todavía logran proceder como de un abismo “absoluto”. En este sentido más preciso, la ilusión trascendental toma efectivamente un estatuto fenomenológico, ya que es *la ilusión de que los fenómenos logren proceder o derivar*, en cualquier nivel o con la sutileza que sea, *de un concepto o de una idea de fenómeno*. Kant, precisamente en lo sublime, escapa de eso, ya que la aprehensión estética (sin concepto) de Dios como fuente instituyente de lo inteligible no es justamente la de un *arché* de los fenómenos, ni de un *arché* de las ideas o los conceptos, sino el *origen* trascendental que, para aparecer como el instituyente simbólico, no determina o inicia nada de la institución simbólica, no aparece, sino en idea, en el *como si* (el simulacro trascendental) de la teleología, en tanto que causa determinante del mundo y del alma como sus efectos. Desde luego, se dirá, *mutatis mutandis* lo mismo va para

---

<sup>8</sup> Cfr. nuestras *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, (vol.I), IV, V, (vol.2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983, y nuestro *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1987.

Heidegger, ya que nada, en la propia *Lichtung*, se decide *a priori* del ser de los entes, pero hemos visto, esto no hace retroceder la ilusión trascendental de un punto, ya que la *Lichtung* juega cuando incluso como lo incondicionado a partir del cual se puede conquistar, en el conflicto, algo como la verdad, el no encubrimiento, no únicamente ser como tal, sino, en consecuencia, del ser de los entes mismos. No hay según Heidegger, para parafrasear al Fink de la *Sexta meditación* que habló de lo “meóntico”, apariencia trascendental de la *Lichtung* en la *Lichtung* misma, de no ser originaria en el mismo nivel del ser en cuanto tal. Es esta ausencia misma la que hace trascendentalmente la ilusión —incluso la *Enteignis* concebida por Heidegger en oposición a la *Ereignis*, es la “reserva de donación” en la *Es gibt*, el “hay” de la *Ereignis*: no es lo que puede venir a *distorsionar* originariamente la *Ereignis* del interior de sí misma haciéndola parecer como un simulacro de donación, del “hay” o de la *Ereignis*.

El “hay” del mundo, del que habla Fink hacia el final de su curso (WE, 207), puede, por tanto, también ser, desde el punto de vista de una doctrina trascendental ampliada por el método en fenomenología, una ilusión trascendental del “hay”. Para saber que “hay” el mundo, necesitamos, como en lo sublime, traspasar el mundo *en pensamiento* —y no en imaginación— es decir, de una cierta manera, traspasar en pensamiento el nacimiento y la muerte, no para concentrar el mundo como una isla infinita, e infinita en tamaño y poder, por tanto para circunscribirlo por una peripecia de Nada o de vacío, pero, de una manera, que será siempre difícil e enigmática, para encontrar en el fondo sin fondo los horizontes de ausencia del mundo mismo, el enigma no mundano de mi *ipse* y de todo *ipse*, el enigma de la individuación *humana* recubierto inmediatamente por los códigos simbólicos ciegos [aveugles] de la institución simbólica. Inmortalidad o intemporalidad supra-sensible o supra-mundana del ipse, si se quiere, pero desde la cual, únicamente, y enigmáticamente, puedo *tener-me* en el mundo como ser humano, es decir, simbólico, sin que el “yo, el ipse (el *Selbst*) o Dios sean por tanto los conceptos del cual todo lo demás parece emanar o derivar. El “mundo en sí”, en el sentido de Fink, no se juega, o no adviene más bien en lo que él llama su “Juego” que en este parpadeo, este intervalo en eclipses, ilimitado y abisal en sí mismo, entre el mundo y el exterior únicamente pensado y únicamente pensable del mundo. “Principio” eternamente abortado y eternamente recomenzado, cuyo momento escapa siempre de nosotros en la medida en que siempre ya ha iniciado en lo inmemorial y reiniciado siempre en una insuperable inmadurez de nuestra experiencia. Con respecto a él, llegamos ya demasiado tarde, e incansablemente, siempre todavía, demasiado pronto: no somos nunca estrictamente contemporáneos

de nosotros mismos y del mundo, siempre en porte-à-faux con respecto a nosotros mismos y el mundo. Creer lo contrario, creer que somos o podemos ser plenamente en el mundo, que es el ser mismo de nuestro ser ahí (*Dasein*), es propiamente la ilusión trascendental fenomenológica, masiva en toda la obra de Heidegger.

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

Los puntos de paso de esta “referencia”, que no es en efecto nada de una auto-referencia lógicamente circular, puesto que ella ya siempre estalló y estallaré todavía en multiplicidades entrecruzadas de “referencias” no uniformes y no univocas, estos puntos de paso son tanto del orden de las *Wesen* clásicamente: de la esencia —que del orden del acontecimiento— clásicamente: del hecho que se produce. Es característico que Fink busque su coincidencia pero fracasa en hallarla en la medida en que todavía la produce, a consecuencia de Heidegger, en el ente (Cf. WE, 205). Porque no hay, entre los dos, coincidencia posible que significaría su mutuo acoplamiento [aplatissement], sino solidaridad de una misma *Wesen* en diferenciación: la *Wesen* salvaje, cosmológica, es un acontecimiento cósmico, tal como el acontecimiento cósmico es una *Wesen* salvaje, cosmológica, porque es este un existencial *encarnado*, un rayo [rayon] de mundo en el mundo, una concreción fenomenológica alrededor de la cual pivotean los fenómenos-de-mundo en su pluralidad, lo que Merleau-Ponty llamaba un “acorde” de mundo —y que no es del orden del ente o el no-ente, no teniendo justamente nunca tiempo para estar en el tiempo de la presencia, siendo tan inestable y fugaz que ya ha huido en la ausencia cuando se lo cree percibir: como la vida o la muerte, el despertar o el dormir, el crecimiento o el decaimiento, la lluvia y el sol cuando ha pasado el chaparrón (Cf. WE, 205). Esta es la inestabilidad fundamental de los fenómenos-de-mundo, en su desajuste o su distorsión originaria, que abre a la aprehensión fenomenológica, *sin concepto*, de un devenir inocente, mucho más que la constatación empírica de un fracaso permanente de la estabilidad. Y se comprende por qué la filosofía clásica (antigua y moderna), en la búsqueda apasionada y quizá aterradora de un fondo estable, no podría pasar al lado de o *a través* de la inestabilidad fenomenológica de los fenómenos, sinónimo, para ella del caos. Se comprendería también que el mundo arcaico o primordial, el mundo mismo como mundo fenomenológico, no es nada, originariamente, de un *cosmos* armonioso o armónico —común tanto a los Griegos como a los modernos— sino todo de un desorden gigantesco de disonancias de donde emergen algunas consonancias o resonancias efímeras, las que, sin duda, suscitan el sentimiento de lo bello y lo sublime.

Esto, Fink lo observo a su manera, quizá en su lectura de Nietzsche en sentido más fiel que el de Heidegger, pero paradójicamente en otro curso, publicado por F.A. Schwartz bajo el título *Existenz und Coexistenz*. En una hermosa página (p. 218), escribe, no únicamente que «el mundo es *al mismo tiempo* abierto y cerrado, des-oculto y oculto», sino sobre todo la Nada (*Nichts*), el amor, la muerte, nos remite a una ausencia (*Abwesen*) irreducible a la presencia (*Anwesen*), a un irreducible oculto al aparecer (*Erscheinen*), y que «el pensamiento gana su posibilidad más extrema, con fuerza, en lo



impensable (*Unausdenkliche*)». Hay una tensión armónica (*Spannungseinklang*) entre el mundo apolíneo del aparecer y un *Urgrund* ausente que no aparece nunca. No hay acuerdo sin des-acuerdo, y el des-acuerdo más extremo, no encuentra consonancia, siempre abisal, del ser, sin disonancia igualmente abisal. Después de la referencia a Heráclito (Fr. 51), vemos, en nuestra reiteración que, para Fink, la tierra es el mundo cósmico, el mundo como océano de los fenómenos-de-mundo en multitudes y des-acuerdos porque contingentes, océano sobre el cual buscamos y hacemos las armonías cada vez que, llamadas por las consonancias posibles de las *Wesen* salvajes de fenómenos, las tomamos como los polos para darles tiempo de existir, para temporalizar/espacializar en presencia del lenguaje: lugar de nuestro frágil esquiife, que es el lugar del “pensamiento”, esto es, también de la música, la poesía, de la pintura y de la filosofía o, más remotamente, del pensamiento mítico o religioso. Lugar “humano” de mundo, pero que debe siempre conquistarse, en el combate o en el conflicto, contra los poderes no menos oscuros que ciegamente codificados en determinantes de la institución simbólica, donde el esquiife, para parecer monumental, no en menos riesgo, más a menudo, de ser nuestra tumba.

