

# Schwingung y fenomenalización<sup>1</sup> (Heidegger, Fink, Husserl, Pato ka)

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela y Dragana Jelenić)

En el curso impartido en Marburgo en el verano de 1928, titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*<sup>2</sup>, Heidegger escribe la siguiente frase, que será objeto de nuestra meditación: “Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*.)” (GA 26, 268). Esta frase sobre la *Schwingung* resuena en una nota inédita de Fink del año 1930 que nos fue amablemente referida por R. Bruzina: “Denominamos, a la unidad de la de-presentación (*Entgegenwärtigung*) y de la intencionalidad de campo, unidad de la *Schwingung* del tiempo o *tiempo vacío*. La plenificación del tiempo vacío se produce en la *experiencia*. Tiempo vacío = condición de posibilidad de la experiencia. El tiempo vacío no es un tiempo independiente, sino un momento estructural esencial del tiempo concreto. Otro momento estructural es el flujo intratemporal: la puesta en juego del ser (*Seinseinsatz*)” (Z-VII, /X/ 2a)

Estos dos textos ponen de manifiesto la proximidad de ambas filosofías, es decir, la influencia de la primera sobre la segunda, sin duda alguna, pero también su distancia. Fink, notémoslo ya, habla de la experiencia y del tiempo concreto. Así y todo, intentemos, en primer lugar, retomar el movimiento que lleva a Heidegger a referirse a la temporalización como *Schwingung* libre de toda temporalidad originaria. Movimiento que cubre casi toda la segunda sección del curso de 1928, y que va del §11 al §12 inclusive. Este movimiento es, a día de hoy, de sobra conocido, por lo que me limitaré a resumir lo esencial.

<sup>1</sup> Este texto está incluido en el *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 1998. [NdT].

<sup>2</sup> GA Bd. 26 editado por K. Held, Frankfurt a. M. 1978.

Empieza Heidegger con la reflexión sobre la transcendencia en cuanto constitutiva del ser del *Dasein*: decir que el *Dasein* existe significa que transgrede (*Überschreiten*) todo ente, incluyendo el ente fáctico (arrojado: *geworfen*) que para sí mismo es [qu'il est à lui-même], y solamente por esta transgresión puede el ente revelarse como ente. ¿Dónde está el “lugar” hacia el que (*wohin*) y en el que (*worin*) se efectúa esta transgresión? Está en el mundo, dice Heidegger, y merced a esta transgresión, constitutiva de su ser, el *Dasein* es ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), pero no en el mundo en cuanto totalidad de los entes, sino en el mundo en cuanto todo de las posibilidades (de los “*como (qué)*”, de los “*wie*”) de los entes, y de las posibles articulaciones entre dichas posibilidades. Estas últimas no son, una vez más, posibilidades lógico-eidéticas, como en Leibniz o en Husserl, sino las posibilidades de ser o de existir propias del *Dasein*, posibilidades, por tanto, de existir el mundo<sup>3</sup> en el mundo, según los modos de ser de la *Zuhandenheit*, de la *Vorhandenheit* y del *Dasein*. Sólo hay relación a ente [de l'étant] que el *Dasein* no es y a ente [de l'étant] que el *Dasein* es para sí mismo en virtud de ese salto (*Übersprung*) por encima del ente hacia el mundo, salto absolutamente originario, propio del *Dasein*. Del mismo modo, el sí-mismo, el *Selbst*, no es nunca sino el resultado provisional de una “vuelta” a sí mismo que jamás puede equipararse con el primer movimiento de transcendencia: el ser-sí-mismo [l'être soi] es un abismo en el que el sí-mismo está indefinidamente en pos de sí (pensamos aquí en Agustín): el desajuste [écart] entre la facticidad, incluso la nulidad de la *Geworfenheit*, y el movimiento, ya siempre llevado de sí [toujours déjà emporté en lui-même] del *Entwurf*, resulta infranqueable. No obstante, acabamos de esbozarlo, algo del mundo como “lugar transcendental” del *Entwurf* hace frente (*Widerhalt*), y ello en la medida en que el mundo nos parece ya siempre determinado según la articulación de los modos de ser de sus entes – lo que Heidegger llamará más tarde la *Fügung* y el *Gefüge* –: vale decir que el pro-yecto transcendent(-e/-al) [transcendant(al)] (existencial) es “en vista de”, “*Umwillen*”, que lleva los poder-ser propios del *Dasein* y que, como tal, supone, como si del reverso de sus determinaciones se tratara, algo así como la libertad. Cabría decir también (GA 26, 247) que el mundo como *Umwillen* es “la totalidad originaria de aquello que el *Dasein* en cuanto libre se entrega a comprender”, pero en la ligazón [attache], la

<sup>3</sup> El texto francés dice : « possibilités d'exister le monde au monde ». Lo importante, pero que está, a sabiendas, incurriendo en incorrección gramatical, es ese « *exister le monde* » ; ahora bien, es precisamente eso lo que se trata de recalcar : un « *existir* » (el mundo) en sentido transitivo : el mundo es literalmente « *existido por* » el *Dasein* desde el momento en que el *Dasein* se proyecta, se trasciende en él. [NdT].

*Bindung*, lo que hemos llamado la articulación. No inquirimos aquí la interna circularidad de esta “auto-donación” ontológica, que, a nuestro parecer, confunde sobre un mismo plano (el Dasein como una especie de “estructura” o de *Wesen* metafísico) instituyente simbólico e institución simbólica (siempre hay algún tipo de “esquema”, en el sentido en el que Kant hablaba del esquematismo de las ideas, que es onto-teológico, aunque sea en segundo grado). Tampoco nos preguntamos por la fórmula, en todo rigor *imposible*, de la “libertad” (*ibid.*): comprensión originaria (*Urverstehen*), pro-yecto originario (*Urentwurf*) de lo que ella misma posibilita. ¿Dónde va a buscar aquello que, si no hemos entendido mal, ella misma hace posible proyectándolo? ¿Cuál es la diferencia entre el *Urentwurf* y el *Entwurf*? ¿Acaso habría dos posibilidades: por un lado, la posibilidad como pura posibilidad, y por el otro, la posibilidad *que es* por haber sido proyectada, y servir de punto de partida, en el *Augenblick*, a la comprensión? ¿Por qué las posibilidades como puras posibilidades, en exceso sobre las segundas, serían, además, del orden de un pro-yecto originario que haría pensar, por mor de su exceso sobre el proyecto, en algo así como la “parte divina”, así fuera indeterminada, del Dasein? ¿Libertad transcendental, como decía el joven Schelling, o “existencial”? Y es que la lengua filosófica es tenaz hasta extremos temibles. Esto no es ya fenomenología propiamente dicha. Sin embargo, veremos que, según un movimiento muy propio de la filosofía de Heidegger, las posibilidades en cuanto puras posibilidades no se mantienen en la eternidad a-temporal de un entendimiento divino, sino que, por así decirlo, se pro-yectan incoactivamente (o se pre-proyectan) en la unidad ekstemática de la temporalidad originaria, lo cual, sin embargo, sigue siendo una manera onto-teológica de pensar, aunque esté *implícitamente* tachada [raturée], pues, al cabo, consiste en darse las posibilidades de antemano pero sin querer dárselas, equivale, en suma, a suponer que las posibilidades que son (que están actualizadas) han sido extraídas directamente de las posibilidades en cuanto puras posibilidades, por lo tanto sin preguntarse, tal y como, a nuestro parecer, habría que haberse preguntado, si acaso no se da un cambio de nivel arquitectónico y una deformación coherente de las puras posibilidades en las posibilidades que finalmente son.

Lleguemos pues a lo que, a nuestro parecer, es aquí lo esencial. En una especie de “retroacción” [choc en retour] del mundo como articulación vinculada a los modos o las posibilidades del ser, se halla el mundo haciendo frente [fait encontre] en el *Widerhalt*, el cual, por así decirlo, concretiza de modo finito el exce-

so en posibilidades en el que el Dasein se mantiene desde siempre como libre proyecto. Es en este punto (249), relativo al exceso (*Überschuss*) del Dasein respecto de todo ente, donde el pensamiento de la *Schwingung* irrumpe: en el paso del *Überschuß* al *Überschwung*, al “desbordamiento”, al impulso o “élan” (*Schwung*) por encima (*Über*). Heidegger escribe: “Sólo en la medida en que el Dasein en su *Wesen* metafísico, manteniendo libremente y en anticipación (*frei vorhaltend*) el en-vista-de-sí-mismo, tiembla en desbordamiento (*überschwingt*), deviene como tal lo posible vibrando en desbordamiento (*zum Möglichen Überschwingende*), y desde el punto de vista metafísico, se da la ocasión (*Gelegenheit*) para que el ente pueda anunciarse (*sich bekunden*) como ente.” (GA 26, 249). Asimismo (*ibid.*), “el mundo debe (*muß*) ser enfrentado (*entgegengehalten*) en el desbordamiento”. De ello se sigue que “el Dasein como existente fáctico no es sino la posibilidad que *es* (*die seiende Möglichkeit*) de la *entrada al mundo* (*Welteingang*) del ente” (*ibid.*), por cuanto, de este modo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se temporaliza. Esta entrada al mundo del ente en la temporalización del Dasein es aquello que hace Historia (*Geschichte*), pero dejaremos aquí de lado este aspecto de la problemática. Limitémonos a señalar que lo que hemos referido como posibilidades en cuanto puras posibilidades vibran en desbordamiento, o desbordando como por un indeterminado temblor las posibilidades que son (¿ente? es decir, ¿que son en acto?) en el Dasein como existente fáctico: ¿acaso son éstas parte de las puras posibilidades ontológicas originarias, o acaso son dichas posibilidades por entero, sólo que desvinculadas del supuesto todo de las puras posibilidades del ser del Dasein? No nos parece que Heidegger se haya explicado jamás de modo satisfactorio en punto a lo que quería decir con todo eso. De hecho, aquí habría que introducir, siguiendo a Maldiney, el concepto de transposibilidad [transpossibilité], coexistensivo, según nosotros, con una transposición arquitectónica de las puras posibilidades en las posibilidades que son. Pero en Heidegger, esta meditación se hurtará sistemáticamente al análisis.

Sin embargo, no estamos demasiado lejos del texto sobre el que nos hemos propuesto meditar porque – si no lo sabemos ya, al menos lo presentimos – esta *Überschwungung* – esta vibración que conduce al exceso o al desbordamiento – del Dasein resuena en lo que va a ser la *Schwingung* de la entera temporalidad. Efectivamente, esta *Überschwungung* supone a su vez que en ella el Dasein esté fuera o por encima (*Hinaussein-über*), más allá de las posibilidades fácticamente “realizadas” en el mundo: la punta de la transcendencia se halla en aquello hacia

lo que la vibración hace señales en su desbordamiento. No se trata de una simple nada [néant], sino de algo que es nonada [rien] (para Heidegger: nada de ente [rien d'étant]), y de hecho, y como veremos, de un *nada sino fenómeno* o *nonada de fenómeno*, la temporalización de la temporalidad.

En primer lugar, la *Überschwingung* corresponde a un *raptus* originario del Dasein, a una *Entrückung*, a una sustracción, a una abstracción o a un alejamiento originario en aquello que es cada vez el ék-stasis del tiempo (futuro, pasado, presente): eso corresponde a lo que Fink denominará *Entgegenwärtigung*, la des-presentación. Sin embargo, los tres ék-stasis del tiempo serían algo abstracto, en el sentido conceptual, si no se tomasen *juntos*, como siempre tienen han de tomarse desde el punto de vista fenomenológico, en aquello que es la temporalización de la temporalidad originaria. Heidegger escribe: ““La temporalidad es la unidad ekstática que se unifica en la temporalización ekstática”.” (GA 26, 266). Si, para Heidegger, la temporalización no es uniforme puesto que, en la unificación de los tres ék-stasis que se produce en ella, el acento se puede poner tanto sobre uno, como sobre cualquiera de los otros dos, al menos en principio, dado que no son posibilidades que Heidegger haya estudiado a fondo – tan sólo ha propuesto esbozos relativos al presente y, en lo referente a la afectividad (*Be-findlichkeit, Stimmung*), al pasado<sup>4</sup> –; sin embargo, no es ello óbice para que, en su temporalización, los ekstasis, que se sustraen o arrancan al presente del ente (*Zuhandensein, Vorhandensein*), de hecho funcionen, por así decirlo, como un “impluso (élan)” (*Schwung*) “libremente ekstático” (cf. GA 26, 268). De algún modo, este impluso ya siempre ha empujado, lanzado el Dasein al a-fuera [l’au-dehors] de la temporalización, antes de toda la vuelta reflexiva sobre sí mismo (sobre la pregunta por *su ser*) – y así es como Heidegger se refiere al “élan” bergsoniano. Nos encontramos aquí con el texto con el que empezamos y que estamos ahora en medida de: “La temporalización es la libre vibración (*Schwingung*) de la entera temporalidad originaria: el tiempo se pone a vibrar (*erschwingt*) y en la vibración se toma a sí mismo en vibración (*verschwingt*). (Y sólo porque hay impulso, hay arrojo (*Wurf*), facticidad, *estar-arrojado* (*Geworfenheit*); sólo porque hay vibración, hay *proyecto*...” (GA 26, 268). A lo que hay que añadir el siguiente texto: “Para la primera captación [saisie] de la unidad de la temporalidad, es esencial poner fuera de circuito (*ausschalten*) la representación

<sup>4</sup> Quizá por razones de principio: desembocaríamos rápidamente en una suerte de combinatoria abstracta.

de algo cósmico, presente (*vorhanden*) que se encuentre, por así decirlo, entre el ser-sido [l'être-été] y el futuro.” (*ibid.*). Tampoco debemos partir desde un núcleo yoico, desde un centro personal, porque “el ser (*Wesen*) del tiempo descansa en la vibración unitaria ekstática” (GA 26, 269) que responde al carácter unitario de horizonte de los éxtasis (*cf. ibid.*). Este carácter unitario de horizonte, Heidegger lo denomina “la unidad ekstemática del horizonte de la temporalidad” (*ibid.*), de tal modo que “lo ekstemático se temporaliza vibrando como un mundificar (*Welteten*)”, y donde la vibración ekstática, a cada paso temporalidad temporalizándose, corresponde a la posibilidad del acontecimiento (aquí *Geschehnis*) de la entrada-al- mundo, por lo tanto, de la Historia.

Retomemos todos los hilos porque aquí se pone en juego algo sumamente importante para el estatuto filosófico (y arquitectónico) del fenómeno, y por lo tanto de la fenomenología. Todo depende de un sutil matiz, que intentaremos, precisamente, acentuar: la articulación entre la *Überschwingung* del Dasein y la *Schwingung* de la entera temporalidad en la temporalización. Por una parte, si, en virtud de un irresistible impulso, el Dasein se ve empujado, por la vibración en desbordamiento, por encima del ente, dentro el horizonte de la transcendencia de la unidad ekstática-ekstemática de la temporalidad, no ha sido empujado para no volver jamás. Efectivamente, esta unidad, que lo es de los tres ékstasis del tiempo, se mantiene, por lo que a ella toca, en sí misma solamente en la vibración unitaria ek-stática de la temporalidad. Ésta es fenomenológica, procede incluso de una *epochè* fenomenológica radical, por lo que justifica el término *Ausschaltung* que Heidegger usa para referirse a toda cosa presente y a todo sujeto (o *ego*) presente. Si queremos entender esta articulación de otro modo que como pura construcción intelectual cuya extrema destreza no podemos sino admirar, habrá que comprender la *Schwingung* de modo *fenomenológico* como “temblor”, “agitación”, o como aquello que llamamos el *parpadeo fenomenológico* en el que *se fenomenaliza*, por así decirlo, la temporalidad misma, el tiempo mismo, es decir, aquello en lo que el tiempo mismo deviene fenómeno – entendiendo por parpadeo algo parecido al parpadeo de una estrella: si no supiéramos, gracias a los dispositivos científicos (aparatos y teorías), que una estrella es un cuerpo celeste, siempre estaríamos dudando acerca de la cuestión de saber si lo visto corresponde o no a la apariencia de una fuente luminosa material o se reduce a una mera apariencia de luz *sin soporte*; por lo demás, es preciso, claro está, llevar la metáfora más allá del ámbito exclusivamente óptico.

¿Qué es lo que, de hecho, ocurre aquí? Por un lado, el Dasein vibra, tiembla, parpadea, de una parte, entre lo que, merced al impulso, ya se ha “depositado” o “arrojado” como mundo de sus posibilidades (de ser y de comprender) – así pues, aquello que, de entre sus posibilidades, ya se ha temporalizado, posibilidades que, por lo tanto, ya son–, y de otra, entre el exceso sobre estas posibilidades que vibra, tiembla o parpadea en desbordamiento y que mantiene la reserva indefinida de posibles proyectos, aunque como sola y puramente posibles, como he señalado, porque la vibración, el parpadeo, es *inestable*, mejor dicho, *inaprensible*. Por el otro lado, aquello que lleva esta vibración al desbordamiento del Dasein es una vibración, un parpadeo *en eco*, y es la vibración, el parpadeo de la misma temporalización, entre aquello que denominamos la puesta en vibración (*erschwingen*: el comienzo de parpadeo) y la captación en vibración (*verschwingen*: cuando la entera temporalidad originaria parpadea en la temporalización que se está haciendo). Ésta es, de hecho, la punta última de la transcendencia, porque a partir de entonces, desde el primer extremo, el del Dasein, es mucho más que meramente cósmico o “subjetivo” lo que se pone fuera de curso: también queda fuera de curso la yección [le jet] ya siempre fácticamente consumada, el conjunto de posibilidades *que son* del Dasein, a partir de las cuales el mundo hace frente y hace encuentro (*Widerhalt*) como mundo en el que el Dasein está arrojado desde siempre; y puesto que, desde el otro extremo, el de la temporalidad, aquello que está *a la vez* puesto fuera de curso es un modo u otro de la temporalización del tiempo; la puesta fuera de curso sólo permite el parpadeo de la temporalidad originaria *en su conjunto* en el parpadeo indefinido e in-finito de su temporalización. En este lugar, que Heidegger, sin embargo, no aísla [dégage] *como tal*, toda la temporalización concreta está *suspendida*, en *epochè*, en el doble juego del *erschwingen* y del *verschwingen*, es decir, tan pronto *aparecida* como *desaparecida*, manteniéndose en estado incoativo, apareciendo en su desaparecer y desapareciendo en su aparecer, el aparecer y el desaparecer siendo los dos polos inestables del parpadeo como fenomenalización. Del mismo modo, en el mismo lugar, el Dasein se encuentra en la extrema punta de las posibilidades (de temporalizaciones, luego de modos de ser) que desbordan en parpadeo toda posibilidad reconocible (en el momento del *Augenblick*), que, por lo tanto, desaparecen tan pronto como aparecen, y vuelven a aparecer en su misma desaparición – siendo, aparición y desaparición, dos polos inestables de la fenomenalización. No hacen

sino parpadear en el parpadeo mismo de la temporalización de la temporalidad, temporalización a su vez suspendida en parpadeo.

Se produce pues aquí una inversión que evoca la *Kehre* heideggeriana, pero que es, en realidad, mucho más profunda si se toma en cuenta el hecho de que en el mismo lugar del parpadeo o de la *Schwingung*, precisamente aquellas premisas filosóficas (las determinaciones doctrinales) que condujeron al parpadeo se encuentran, al cabo, *suspendidas*, puestas en *epochè*. En el lugar del parpadeo no hay sino parpadeo entre la aparición y la desaparición, sin que nada indique, en entero rigor fenomenológico, *de qué* hay aparecer y desaparecer. Aquello que se fenomenaliza aquí es el fenómeno como *nada* sino fenómeno. Según nuestra tesis, este suspenso, esta *epochè*, es *fenomenológica* y, más precisamente, fenomenológico-hiperbólica. Sostenemos también que esta propiedad que alberga el parpadeo fenomenológico tomado en sí mismo, a saber, la de suspender las premisas que permitieron acceder a él, corresponde a la *fenomenalización del fenómeno como nada* sino *fenómeno*, y donde el parpadeo es el esquema más básico de la fenomenalización, no como esquema del aparecer y del desaparecer, sino del reviramiento [revirement] incesante, inestable y recíproco que es la fenomenalización misma, reviramiento del aparecer en el desaparecer y del desaparecer en el aparecer. Se trata, en la viveza misma de la experiencia de pensar, de la autonomización transcendental radical del fenómeno como *nada* sino fenómeno. Éste comprende implícitamente todo esto, y bastantes otras cosas más todavía.

Esta tesis, que, por cierto, ya no es heideggeriana, conduce a tres tipos de consecuencias: 1) ¿Se trata aquí todavía, básicamente, de la fenomenalización de la temporalidad o de la temporalidad como fenómeno? 2) ¿No es ésta, por decirlo con Kant, una ilusión transcendental, sólo que, esta vez, fenomenológica, ilusión, en el fondo, no muy distinta de aquella relativa a la temporalidad absoluta (de la “subjetividad absoluta del flujo absoluto”) en Husserl? ¿Pero cuál es, entonces, el estatuto de la ilusión transcendental fenomenológica, y en qué sentido Heidegger no se hubiera limitado sino reduplicarla hasta el pensamiento del *Ereignis* incluido? 3) ¿Acaso no haría falta, entonces, volver a la inspiración husserliana de la fenomenología *concreta*, retomar la fenomenología desde su fondo, quizá volver a la “fenomenología asubjetiva”, tal y como Patočka sugería? Teniendo en cuenta las limitaciones de tiempo y espacio, retomaremos brevemente aquí estas tres cuestiones.

1) Si el parpadeo fenomenológico se toma como parpadeo en *epochè* de las premisas filosóficas que han permitido acceder a él, y si se tiene en cuenta el hecho de que estas premisas son conceptuales, extraídas, en suma, del lenguaje filosófico, resulta que aquello que se fenomenaliza en el parpadeo sólo transparece [paraît] como fenómeno *de* la transcendencia del *Dasein* respecto de sí mismo (en abismo) en el lugar de la temporalización de la entera temporalidad originaria cuando se lo interpreta, precisamente *según* estas premisas conceptuales en calidad polos de la aparición y de la desaparición en el seno del parpadeo, y transparece como *nada sino* fenómeno cuando estas premisas quedan, a su vez, “hiperbólicamente” suspendidas en su problematicidad, suspendidas en *epochè*. A partir de entonces, si el fenómeno que se fenomenaliza en el parpadeo se toma como *fenómeno de*, es entonces cuando entra en juego como *ilusión trascendental fenomenológica*, según un movimiento que, en términos kantianos, haría pasar del esquematismo reflexionante y regulador de las ideas a su “realización en régimen de existencia” en el esquematismo de la fenomenalización, es decir, según el movimiento no-crítico constitutivo del ideal trascendental. Tan sólo caben dos maneras de sortear esta dificultad. a) Ora sosteniendo que todo el ascenso heideggeriano desde la transcendencia del *Dasein* hasta la unidad ekstática/ekstemática de la temporalidad es una construcción conceptual, una especie de majestuosa “visión” metafísica que, a su vez, sólo tiene sentido crítico como regulación arquitectónica y simbólica de un pensar en el que, *de modo transpuesto, la unidad ekstática de la temporalidad toma el lugar de Dios como regulador último de todo modo de ser*. Se trataría aquí, por así decirlo, de una suerte de lectura *hiper-crítica* que convertiría el ideal trascendental en el ideal regulador de todo pensamiento filosófico. A este ideal correspondería, de hecho, un sólo predicado: se dice de la temporalidad<sup>5</sup> que se temporaliza<sup>6</sup>, y de un modo que, por supuesto, jamás podríamos anticipar concretamente por llegar siempre demasiado tarde. b) Ora alegando, y es esto lo que, por lo demás, proponemos, que las premisas conceptuales, al estar hiperbólicamente suspendidas en el parpadeo, resultan relativizadas por entero, encomendadas a la relatividad de la lengua de la filosofía y de sus usos, y que, a lo menos, fenomenalizándose *junto a* la ilusión trascendental, el fenómeno no *confunde* con ella salvo cuando se lo toma como fenómeno de algo distinto que

<sup>5</sup> i.e. como único ideal. [NdT].

<sup>6</sup> i.e. como predicado único. [NdT].

de sí mismo, es decir, si se lo toma no como *nada sino* fenómeno, parpadenado y excediendo en su fenomenalidad toda determinación conceptual, sino como fenómeno del ideal, según una irreductible circularidad simbólica en la que la institución simbólica de la filosofía vuelve sobre sí misma para fundarse, aunque sea sobre el abismo (*Abrund*). Eso es precisamente lo que nos encontramos de continuo en la filosofía de Heidegger, en fórmulas del tipo: “*die Welt weltet*”, “*die Sprache spricht*”, “*Sein west*”, “*Ereignis ereignet (sich)*”, etc., donde la fenomenalidad del fenómeno se hurta en la retracción o *Enteignis*, y ello por el hecho de haber sido capturada de modo abusivo en algo a lo que no corresponde sino un único “predicado”, mientras el ideal va difractándose al albur de diversos ángulos de ataque en otras tantas fórmulas que sólo guardan entre sí relaciones paratáxicas.

2) Con relación a esto, y si uno no se deja impresionar, como viene siendo hasta ahora a menudo el caso, por la amplitud de la construcción heideggeriana y por su extraordinaria creación lingüística, mistificante y barroca cuando se la ve en su relatividad conceptual, creación conducida por la aparente radicalidad que busca remodelar por entero la conceptualidad filosófica, la “respuesta” heideggeriana al problema del tiempo no es, en el fondo, tan distinta de la “respuesta” husserliana: cabe ver, en el flujo absoluto husserliano, flujo intemporal de la “subjectividad absoluta”, el equivalente arquitectónico de la unidad ekstática/ekstemática de la temporalidad originaria. Cuando Husserl escribe: “Fluir (*Strömen*) es ponerse en el flujo (*Verströmen*) y aparecer como flujo (*Aufströmen*)”<sup>7</sup>, ¿acaso es esto muy distinto de la fórmula heideggeriana: “*Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst*” (GA 26, 268)? ¿No habrá, asimismo, un parpadeo, abierto por la *epochè* (la imposible suspensión del flujo en el *Zeitpunkt* del *Jetzt*) en el doble juego recíproco del *Verströmen* y del *Aufströmen*? ¿Acaso no escribe Husserl en el mismo texto (una “conversación nocturna” de junio de 1933) que el primer “ego” de la reducción no puede nombrarse así sino “en falso” porque “para él un alter ego no hace, aún, sentido” (Hua XV, 586)? Ciertamente, se dirá, pero el flujo absoluto (el todo del tiempo) es una ilusión transcendental, y también lo es situar dicho flujo en una “subjectividad absoluta”. No obstante, la temporalidad origina-

<sup>7</sup> Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, editado por I. Kern, Den Haag 1973 (Hua XV), 585.

ria heideggeriana no es menos ilusión transcendental, temporalizándose a sí misma, como se temporaliza, en *su Schwingung*”? ¿De dónde procede esta reflexividad, que nos encontramos incluso en el *Ereignis*, si es no del repliegue *sobre sí mismo* [rabattement *sur lui-même*] (por obra del pensar) del fenómeno bajo la figura de la ilusión transcendental? Expresado en nuestro lenguaje, ¿acaso es la temporalidad originaria menos *simulacro ontológico* (la apariencia matricial, en su auto-aparecer, de todas las demás apariencias o apareencias<sup>8</sup>) que la “subjetividad absoluta”? En absoluto, con la salvedad, tal vez, tal y como veremos, de que la primera es aún más abstracta que la segunda<sup>9</sup>.

Un paso por los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>10</sup> que Heidegger escribió para sí mismo entre los años 1936 y 1938, y que es el “eslabón perdido” entre el pensamiento “primero” y el pensamiento del *Ereignis*, mostraría, cosa que no podemos emprender aquí, siguiendo el hilo de la *Schwingung* (cf. GA 65, 251, 262, 286-287, 372, 381, 383-387, 455), en qué medida, de un sólo y mismo movimiento, la *Schwingung*, la vibración, el parpadeo es, a la vez, por una parte lugar de articulación del *Da-sein* al *Sein*, del *Sein* al *Raum-Zeit* (que corresponde a la unidad ekstemática de la temporalidad), y de estos dos últimos al *Ereignis* (*Wesung* del ser), así pues, lugar del entrambos [lieu de l’entre-deux] (*Zwischen*) en que todo se absorbe para resurgir (parpadeo); y, por otro lado, lugar en el que, en un juego casi diabólico de términos y de transposiciones (lingüísticas) de términos, esas coordenadas del pensamiento heideggeriano se consolidan y se afirman como una suerte de álgebra, reforzando a la vez lo impresionante de la construcción filosófica y los juegos de espejos de la ilusión transcendental; en cierto modo, el parpadeo queda puesto a disposición, *usado* más en beneficio de la institución de la *Stiftung* o de la *Einrichtung* en abismo del “pensar”, que en aras a la relativización fenomenológica que proponemos. Sin embargo, es este movimiento lo propiamente *metafísico*: ya entra en juego en los clásicos, así sea, como en Kant, en su lucidez crítica, para convertir la ilusión transcendental en horizonte simbólico (idea reguladora), ya sea, más propiamente, en Hegel, para hacer funcionar el parpadeo como abismo en el que se instituye, inexorablemente, y mediante repeticiones sucesivas, la marcha hacia el sí-mismo absoluto del espíritu

<sup>8</sup> Por retomar un término empleado por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. [NdT]

<sup>9</sup> Holgaría decir, para cualquiera que haya seguido el desarrollo del pensamiento de Richir, que, evidentemente, no es esta, ahora, su postura. Desde *Phénoménologie en Esquisses* ha matizado sus críticas a Husserl y ha acentuado sus críticas a Heidegger. [NdT]

<sup>10</sup> GA Bd. 65, editado por F. -W. v. Herrmann, Frankfurt a. M.1989.

absoluto – o acaso, como en Fichte, sin duda el más próximo a Heidegger, donde el parpadeo desempeña un papel central en la fundación de la *Wissenschaftslehre*; muy en particular, y de un modo extraordinario entre las múltiples expresiones que el parpadeo conoce en la segunda versión de la *W-L* 1804. Esto pone de manifiesto que hay algo fichteano y hegeliano en el pensar de Heidegger, y que radica en la creencia de que lo más abstracto, las más veces señalado mediante el más extremado barroquismo de “juegos de palabras” o de “juegos de lenguaje” es, a la vez, lo más concreto, y que eso mismo, a saber “lo-más-abstracto-lo-más-concreto”, es prácticamente inaccesible por estar galvanizado [rechargé] y legitimado por el abismo, lo cual, de hecho, acontece en virtud de las estratificaciones múltiples y complejas de creaciones de lenguaje [créations langagières]. Mucho quedaría por decir, y en sentido similar, cosa que no podemos hacer aquí, en punto a los últimos desarrollos sobre el *Ereignis* y el “*Es gibt*”, que funcionan, de nuevo, y desde un punto de vista arquitectónico, aunque en segundo o incluso tercer grado (con respecto al primer grado, que sería el de la onto-teología clásica), como ideal transcendental, como lugar en el que el parpadeo fenomenológico vuelve el pensar sobre sí [retourne la pensée sur elle-même]<sup>11</sup> y, así, otorga supuesta existencia independiente de nosotros, luego “existencia” metafísica a la entera construcción, así se halle sobre el abismo (¿pero es que acaso el Dios de los clásicos no era menos abisal?). “Dar existencia” es decir, asimismo, otorgar “legitimidad” fenomenológica. Casi no tentaría decir que, en virtud de todo ello, Heidegger conduce, en cierto modo, el corpus filosófico clásico a su extenuación<sup>12</sup>. Pero, so-

<sup>11</sup> Es lo que, por ejemplo, hacemos cuando volvemos un guante o un abrigo del revés. Nos pareció demasiado físico y presto a equívoco traducir “vuelve el pensar del revés”. Sin embargo, no hay que perder de vista el sentido corriente que tiene esta expresión francesa [NdT].

<sup>12</sup> En la versión que de este texto hace Richir en el prefacio de *Fenomenología en Escorzos*, versión ligeramente ampliada de este artículo, hay unas interesantes líneas sobre Heidegger que nos permitimos traducir in extenso porque son un buen complemento para el texto:

“Podría tentarnos sostener que, por todo ello, es Heidegger un *extraordinario metafísico*, puesto que, por así decirlo, conduce a pensar la unidad ekstática de la temporalidad como *en* mismo o como *abismo aún más profundo que Dios mismo*, como “finitud” del Ser mismo o como contingencia radical, por última, del “hay [il y a]” en virtud del cual hay, en el *Ereignis*, ser y tiempo. Esta regresión en el abismo como a aquello que ha de *instituir* y, por ende, fundar, es lo propiamente *metafísico*. Según avanzamos, aquello de lo que se habla se torna más y más inasible, más y más abstracto, y los “billetes [coupures]”, con arreglo a una inflación que se reaviva en cada etapa, se vuelven cada vez más “grandes”, la creación lingüística cada vez más complicada, cada vez más en los bordes de lo arbitrario. La entera empresa, y la obra de Heidegger, son, claro está, *únicas* en este siglo, y resultan claramente *modernas* en tanto se han visto confrontadas con la necesidad de “rehacerlo todo” sobre una supuesta *tabula rasa*. Tras el carácter mezquino o la llana ausencia de carácter (al decir de H. Arendt) del personaje, hay que admirar al filósofo que fue, pero sin equivocar el tiro: este filósofo es, una vez más, un grandioso metafísico que, sin duda, sólo por accidente acaso tocara con algo propio de la fenomenología.” p. 19, *Phénoménologie* en *Esquisses*, *op. cit.* [NdT].

lamente en cierto modo, porque basta tomar conciencia de la relatividad de la construcción para darse cuenta de que el corpus clásico se mantiene, de hecho, intacto, con arreglo a lo que sería una especie de filosofía *hiper-crítica* de la relatividad irreductible de los pensamientos filosóficos, y en la que ninguno “sobrepasaría” al otro, ni sería tampoco “sobrepasado” por aquél. Por consiguiente, si algo debe reconocérsele a Heidegger, acaso sea, mal le pese, el hecho de haber puesto de manifiesto que, en definitiva, el corpus clásico se mantiene intacto solamente por mor de su *relatividad* respecto de sí mismo, relatividad que debe entonces ser *reconquistada* precisamente contra esa pretensión de extenuación heideggeriana, supuestamente última; es así que la relación de la filosofía con su Historia *ha de cambiar* – en virtud de esta especie de hiper-criticismo a la luz del cual todo ha de ser retomado y repensado<sup>13</sup>.

3) Este “hiper-criticismo”, claro está, es el propio de lo que llamaremos fenomenología *nova methodo*, es decir, de aquella fenomenología que, en lugar de usar el parpadeo de la fenomenalización para instituir de nuevo la filosofía y su lengua, se deja “desestabilizar” por él para relativizarse, se abre a él como a una incesante instancia crítica respecto de toda conceptualidad, es decir, respecto de la lengua que el filosofar pone en juego en sus análisis, teniendo presente que, a fin de cuentas, nunca dará con la lengua adecuada para “describir” los fenómenos, y que, en definitiva, se trata, todo lo más, de decirlos de modo más o menos correcto. Por lo demás, también se ha de tener presente que, desde este estricto punto de vista fenomenológico, lo que separa a Husserl de Heidegger estriba, en el caso del primero, en la insistencia, sin duda insuficientemente cuestionada en cuanto a su posibilidad, relativa al hecho de que la *epochè* fenomenológica es una operación metódica que cabe poner en juego a fuer de concentración, y, en el segundo, en la puesta en claro de la situación, por lo demás cierta, de que si hay *epochè* fenomenológica (movimiento de transcendencia), no es, precisamente, de nosotros, de quien depende, que dicha *epochè* es incontrolable así como también *inopinada*, no dependiendo, en sí misma, he ahí su enigma, de ninguna otra cosa, del orden que sea, perteneciente al ámbito de lo instituido. Si existe tal *epochè* metódica y si tal es *necesaria* a la práctica de la fenomenología, entonces no es sino la anámne-

<sup>13</sup> Richir añade, en la versión, muy parecida, que hace de este texto en el prefacio de *Fenomenología en Escorzos*, lo siguiente: “y la fenomenología como tal, con su “calderilla [petite monnaie]”, puede volver a reclamar sus derechos.”. Cf. p. 20 *Phénoménologie en Esquisses*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000. [NdT]

sis de esa otra *époque* más fundamental, pero también, sin duda, más “devastadora”<sup>14</sup>.

Otra consecuencia capital de este “hipercriticismo” estriba en que a partir de ahora habrá que desconfiar radicalmente de la abstracción, aun cuando parezca, de primeras, fenomenológica. Porque, el hecho de que el tiempo, el ser en cuanto ser, el *Ereignis* en virtud del cual que hay tiempo y ser, etc., transparezcan [paraissent] cada vez con y en la ilusión transcendental fenomenológica como *el* fenómeno *por antonomasia* en su *Schwingung* fenomenalizante, señala o atestigua que, al fin y al cabo, la lengua filosófica cuenta con muy pocos medios de acceso a los fenómenos como *nada sino* fenómenos, necesariamente *plurales* en sus fenomenalizaciones plurales, y manifiesta que acaba reduciéndolos en clave de Uno [elle les réduit en Un], en rigor lo único que puede, desde Platón, conjugarse con el ser, y que, de este modo, los fenómenos como *nada sino* fenómenos, con-fundidos en Uno, corren el riesgo de no ser tomarlos sino en régimen de abstracción. Ahora bien, se debe al genio propio de Husserl, incólume en cuanto tal por mucho que Heidegger haya pretendido, de un modo casi compulsivo, dar a entender lo contrario, el haber partido de la multiplicidad proliferante (indefinida o “inconsistente” en el sentido cantoriano) de las “vivencias”, de lo que, para Husserl, eran los fenómenos<sup>15</sup>, siempre, en parte pero en proporción inasignable, inasibles; haber partido, por tanto, de la indefinida pluralidad de fenómenos como pluralidad *concreta*, sentida [épourvée] en una experiencia *concreta* – y, ciertamente, ello no fue sin causarle los consabidos, tremendos problemas relativos a la fundación (*Fundierung*) en un ego transcendental, o incluso primitivo (*ur-tümlich*) que, de modo contradictorio, habría de contener, él mismo, el *Urphänomen*, la temporalidad, de todos los demás fenómenos (simulacro ontológico). Sin embargo, vistas las cosas retrospectivamente, lo esencial, por lo que hace a Husserl, sin duda no reside en esto último, sino más bien en la cuasi-constante obsesión por lo con-

<sup>14</sup> Richir añade aquí, en la versión que de este texto hará dos años después (tal y como hemos señalado) para el prólogo de *Phénoménologie en Esquisses, op. cit.* lo siguiente: “c’est déjà ce que Fink avait tenté de dire dans la *VIème Méditation cartésienne*.” (p. 20). [NdT].

<sup>15</sup> Recordemos que Richir critica durísimamente, en otros textos, el desvío que la definición de fenómeno acusa en Heidegger respecto de la definición, más fenomenológica, que recibe en Husserl, ya en la Vª Investigación Lógica: las vivencias, pero no en sentido psicológico, son el “fenómeno fenomenológico” o el “fenómeno en el sentido de la fenomenología”. Lo serán las vivencias como *transcendentales* a partir de *Ideas I* o de las lecciones de Gotinga sobre *La idea de la fenomenología*. Richir considera que el horizonte ontológico bajo el que Heidegger pretende reorientar la fenomenología redundante en una pérdida en lo propio de la concretud fenomenológica, y que se pierde de vista, en lo que llamará una suerte de reducción aristotelizante de la fenomenología, la concretud inconsútil de la vivencia como vivencia reducida. [NdT].

creto. Husserl supo de modo implícito que no hay sino fenómenos concretos, y que, por tanto, éstos son originariamente plurales. Esta obsesión por lo concreto se palpa asimismo en los inéditos del joven Fink de los años treinta, obsesión que, a buen seguro, le fue transmitida por el maestro. En la nota que leímos al principio, al “tiempo vacío” lo denomina “la unidad de vibración del tiempo”, que consiste en “la unidad de la des-presentación (scil. en los horizontes de la temporalidad y de la espacialidad) y de la intencionalidad de campo (scil. del horizonte como horizonte)”, y donde se impone la necesidad de comprender la *experiencia* (palabra que subraya) como “plenificación del tiempo vacío”, lo que le conduce a plantear el tiempo vacío no como un tiempo independiente, auto-consistente (*selbständig*), sino como un “momento *estructural* esencial del tiempo *concreto*”. Si pasamos por alto la relativa “ingenuidad” de la mencionada “plenificación”, se echará de ver aquí todo el peso de la influencia heideggeriana, pero también toda la clarividencia fenomenológica de Fink. Porque la experiencia no es algo a lo que se accede solamente, como Heidegger siempre creyó, a través de la profundidad, así sea abisal, de la *Stiftung* o de la institución filosófica, sino algo a lo que todos tenemos acceso a poco que estemos algo atentos (en la anámnese de la *époque*), pues es eso lo que hace lo *concreto* de nuestra experiencia. Y, como con Husserl, no encontramos allí una “solución”, sino un *problema*. El problema que representa, cada vez, el acceso a la fenomenología concreta, la fenomenología experienciada [éprouvée] propia de la experiencia concreta, y que volveremos a encontrar más tarde en Patočka, en la elaboración de su “fenomenología asujetiva”, aunque, bien es cierto, sólo en ciernes (y aquí cumpliría hablar, más bien, de las múltiples y trágicas vicisitudes de la vida del hombre que fue). Fink y Patočka han sabido sacudirse - cosa que muy pocos han conseguido- esa auténtica fascinación que sintieron por Heidegger. Y puede que, por la distancia geográfica y por las restricciones “políticas”, Patočka supiera acercarse mejor, más atentamente de que pudiera haberlo hecho Fink con su “cosmología”, a la pluralidad *originaria* de fenómeno, pluralidad que no nos es, en sí misma, radicalmente trascendente, pero que sí lo es si se la reduce al Uno, dentro de la lengua filosófica heredada de los clásicos.

¿Qué le queda a la fenomenología por proponer? Antes todo, que la vibración en exceso o en desbordamiento, y que parpadea en eco a la vibración, al parpadeo de la temporalización de la temporalidad en su horizontalidad ekstemática, luego ella misma en espacialización, ya no es la vibración en desbordamiento de un solo y mismo Dasein, sino más bien parpadeo de un sentido haciéndose, cada vez, en su *Bildung*, previamente a lo que de ello se instituirá en la *Stiftung* y a lo que de ello se sedimentará merced a la *habitualidad*. La “estructura” de Dasein no es, como tal, sino una estructura abstracta, precisamente porque se halla intrínsecamente puesta en juego, cada vez, de modo *concreto*, siempre que *un* sentido, una vez abierto a sí mismo como a su propia posibilidad, se lanza en su propia búsqueda para *hacerse*. Decimos “un sentido” y no “el” sentido, queriendo, con el artículo indefinido, significar que no hay, para nosotros, humanos, un sólo sentido por hacerse (el sentido o la verdad del ser), sino una pluralidad *a priori* indefinida de sentidos que nos solicitan, que requieren de nosotros, que “nos necesitan”, para hacerse. Sin entrar, al punto, en los detalles relativos a lo que este requerimiento [requête] implica en (y de) nosotros para llevarse a cabo, y a la medida en que el sentido concreto haciéndose pone en juego concretudes fenomenológicas, añadimos que todo sentido debe tomarse aquí en su quehacer, en su *Bildung*, y no, como ocurre más a menudo en la filosofía de Husserl, considerarse cuando ya está completamente hecho, en la *Stiftung* y en la apercepción, como “sentido intencional”. Eso supone que, al menos, se considere como un *problema*, problema planteado por Husserl en los años treinta, la relación de la *Sinnbildung* con la *Sinntiftung*; es decir, la pregunta por la *génesis de las apercepciones*, génesis en un sentido que ya no es husserliano incluso por lo que hace a las apercepciones aparentemente más elementales y más simples. Y ello, no a la manera de Heidegger, según una interpretación de lo transcendental que más bien tiende a hacer de ello una “*Ermöglichung*”, una interrogación sobre las condiciones de la posibilidad que termina conduciendo a una regresión que habrá de detenerse en alguna parte (en el “*Es gibt*” en y por el *Ereignis*), sino, por el contrario, y de un modo que, sin serle idéntico, está, no obstante, muy cerca de un Husserl que interpreta lo transcendental como la operación de un *Fungieren* anónimo, puesto concretamente en juego a cada paso, sito siempre un punto más acá [en amont], en lo más recóndito de lo que en toda *Darstellung* concreta acontece. Sin que subsista aquí la menor esperanza de “deducción” metafísica de la *Stiftung* a partir de la *Bildung* – el *hiatus* entre ambas resulta infranqueable desde esta perspectiva

hipercrítica–, el parpadeo fenomenológico de la *Bildung* resuena en eco en el parpadeo recíproco de la *Stiftung* y de la *Bildung*, y abre por ende la vía a una explicitación fenomenológica mutua, y, cierto es, infinita, de ambas, explicitación desde la cual quizá algo de la génesis de la apercepción podrá hacérsenos inteligible. Tal es, a nuestro parecer, el campo inmenso y extraordinariamente complejo, por ser *originariamente plural*, que se abre, según creemos, a la investigación fenomenológica en la necesidad en que, después de Heidegger, se encuentra de, por así decirlo, “recargar” de concretud, o de elementos concretamente experimentados y experimentables [éprouvés et éprouvables] lo que, en Heidegger, permanecía cada vez más en suspenso, pendiente sobre el vacío abstracto de la “especulación” filosófica, y que, al cabo, conducía al descubrimiento de la relatividad de una lengua filosófica, sacada fuera de sus goznes, y que pretende reconquistarse sin cesar al hilo de una especie de la inflación verbal. En este camino, reconocemos a dos “precursores [éclaircisseurs]<sup>16</sup>”, cada cual en su estilo: Fink y Patočka. Para ser justos, deberíamos mencionar también a un tercero, Merleau-Ponty, pero hacerlo aquí complicaría, sin duda, demasiado las cosas – sabemos que en su filosofía, la atención a lo concreto, que jamás menguó, pasa por una “filosofía de la carne [chair]” que intrínsecamente tiene que ver con el *Leib* husserliano, el cuerpo vivo, pero sin confundirse con él. Retengamos en cualquier caso que la *epochè* fenomenológica, que se vuelve hiperbólica en virtud del parpadeo fenomenológico de la fenomenalización, es, en todos los contextos, *originariamente plural* por ser *originariamente inopinada e incontrolable*, no siendo, la *epochè* fenomenológica hiperbólica metódicamente practicada, sino la *mimesis* del mencionado parpadeo fenomenológico de la fenomenalización, o sea puesta en juego en la anamnesis de éste. Habrá que acostumbrarse a pensar a partir de la pluralidad, y no a partir del Uno o de la unidad como ha sido el caso en la tradición clásica que, como, supongo, habrá quedado claro, desde luego incluye también al propio Heidegger. ■

<sup>16</sup> Más literalmente dicho, se trata del explorador – o soldado – que, en avanzadilla, hace una “descubierta”. [NdT].