

NOTAS SOBRE EL ACCESO AL PENSAMIENTO DE MARTÍN HEIDEGGER: *SEIN UND ZEIT*

NOTES ON ACCESS TO THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER: *SEIN UND ZEIT*

Gérard GRANEL

Traducción e Introducción: Gerard Moreno Ferrer¹

Introducción del traductor

Más consagrado a la traducción y a la docencia que a la publicación de textos escritos de su puño y letra, Gérard Granel es un pensador de producción propia más bien escasa y tardía. Sin embargo, tras obtener en 1952 su agregación en filosofía, inició una carrera docente que lo situó como maestro de grandes figuras del pensamiento francés contemporáneo como Lacoue-Labarthe, Nancy o Stiegler. Sin ir más lejos Lacoue-Labarthe nos recuerda, en una entrevista con Dominique Janicaud, que su primer contacto con Heidegger fue a través de Gérard Granel, durante su paso por el *kagné* en Burdeos. Según afirma, tuvo un profesor “completamente incapaz”, sin embargo, pudo asistir de oyente a las clases que Granel dictaba en la Universidad de esa ciudad “porque había el rumor de que escucharlo [a Granel] era genial”² y fue en ellas que, por primera vez, tuvo conocimiento del pensamiento de Heidegger. Es más, en el texto conmemorativo que escribió para un volumen de homenaje, el propio Lacoue-Labarthe afirmará que “haber sido su alumno, es, en filosofía, mi único título de gloria”³.

¹ Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, geradmorenoferrer@gmail.com. La presente traducción es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA-UNAM), esta se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

² Dominique Janicaud, *Heidegger en France. 2: Entretiens*, Nachdr., Collection Pluriel Philosophie (Paris: Hachette Littératures, 2005), 199.

³ Philippe Lacoue-Labarthe, «Andenken», en *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, ed. Jean-Luc Nancy, Elisabeth Rigal, y Marc Bélit (Paris: Belin, 2001), 317.

Sin embargo, su escasa y tardía publicación hace difícil establecer con certeza la influencia concreta que ejerció sobre otros pensadores. Tanto es así que, en el mismo grupo de entrevistas efectuadas por Janicaud, Michel Deguy afirmará de él que “como docente tuvo una influencia formidable, pero, en cierto modo, no tuvo su lugar ‘en el siglo’ porque no dejó demasiada obra escrita”⁴.

Así, por ejemplo, aunque el propio Granel rechace la importancia de este logro⁵, a él se debe la primera aparición en lengua francesa del término “dé-construction”. Fue en 1959, con su traducción del texto heideggeriano “Was heist denken?” y lo utilizó para traducir *Abbau* marcando la diferencia con aquel *Zerstörung* más próximo a la “destrucción”. De hecho, visitó al propio Heidegger para aclarar las múltiples “perplejidades de traducción”⁶ que le generó este texto.

A pesar, entonces, de que, como decíamos, él mismo rechazara este mérito, el propio Derrida, en su particular obituario incluido en *Cada vez única, el fin del mundo*⁷, reconocerá la admiración casi caballerescas que sentía por la figura de Gérard Granel y, en ese mismo grupo de entrevistas efectuadas por Janicaud, recordará lo siguiente: “Me parece que había una promoción antes de la mía, personas que tenían la reputación de tener un conocimiento de Heidegger, y nosotros los veíamos así. Se trataba también de una atmósfera oculta: estaba Granel, Gourmat, Faucon-Lomboi”⁸. Así, a pesar de que tanto Granel como Derrida nacieran el mismo año de 1930, siguiendo estas declaraciones, debemos situar al primero con cierta antecendencia respecto al pensador franco-argelino.

Según su propio testimonio, para Granel los años siguientes a su agregación en 1952 estuvieron marcados por un estudio intenso del “camino que va de Husserl a Heidegger” a pesar de que “al fin y al cabo”, y según su parecer, “este camino no está trazado en ninguna parte y, de hecho, sólo se lo puede rastrear entre líneas en *Sein und Zeit* y *Kant und das problema der Metaphysik*”⁹. De hecho, en 1969 dedicará el texto “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana”¹⁰ a esclarecer en qué sentido *Ser y Tiempo* puede ser

⁴ Janicaud, *Heidegger en France*. 2, 88.

⁵ Janicaud, 174.

⁶ Janicaud, 174.

⁷ Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 253-76.

⁸ Janicaud, *Heidegger en France*. 2, 93.

⁹ Janicaud, 173.

¹⁰ Traducción publicada en el n° 20 de esta misma revista.

leído como una repetición (en el sentido heideggeriano de remontar a las fuentes de la posibilidad del pensamiento) del proyecto husserliano.

Receptor y continuador del proyecto inconcluso de Henry Dussort, entre 1961 y 1964 editó la traducción de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹¹ que el pensador fallecido en 1960 dejó sin publicar, y en 1968 dió a la luz el libro *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*¹², el cual hizo valer como su tesis de estado y en el que aborda la relación entre el nivel de la constitución temporal de la conciencia¹³ y el nivel de la constitución de la percepción. En su lectura Granel defenderá que, a pesar de lo indicado en algunos pasajes de *Ideas I* en los que se establece una prioridad fundamental del nivel de la temporalidad¹⁴, hay una interdependencia entre ambos niveles que dota al proyecto husserliano de una circularidad que, si bien ya anuncia el círculo hermenéutico, este pensamiento, dada su “indiferencia ontológica”, no logra anunciar.

Lo que queremos resaltar con estos datos es que, a pesar de las escasas publicaciones, encontramos en el Granel de esta época a un pensador centrado durante un extenso período de tiempo en investigar la relación entre Husserl y Heidegger. Estas investigaciones, además, permearon muy probablemente en sus lecciones universitarias, tal como muestran los apuntes de ese tiempo que se conservan¹⁵, a través de las cuales, como decíamos al principio, Granel ejerció principalmente su influencia. Como nos recuerda Michel Deguy en la entrevista antes mencionada:

¹¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, 6. Aufl, Épiméthée Essais Philosophiques (Paris: Presses Univ. de France, 1964).

¹² Gérard Granel, «Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl», *Bibliothèque de philosophie* (Paris: Gallimard, 1968) [traducción en curso].

¹³ Que Husserl abordó en sus lecciones de 1905 (posteriormente ampliadas y desarrolladas en la edición que Edith Stein hizo a partir de ese mismo curso y de los diversos documentos que Husserl acumuló entre 1893 y 1917 sobre la temática).

¹⁴ Cfr., por ejemplo, el §81 y el §85, así como el epílogo de 1930. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura* (México: Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2013).

¹⁵ Cfr. Gérard Granel, «Les Méditations Métaphysiques (I-III) de Descartes (1961-1962)», 73, accedido 7 de febrero de 2023, <http://www.gerardgranel.com/cours.html> ss. Gérard Granel, «Introduction à la lecture de la Critique de la raison pure de Kant (1962-1963)», 50, accedido 7 de febrero de 2023, <http://www.gerardgranel.com/cours.html> ss. Gérard Granel, *Le temps chez Husserl. Cours de Gérard Granel en 1962-1963*, vol. Fascicule I (Toulouse: Centre d'Éditions Universitaires de l'A.G.E.T, 1963) [Aprovecho para agradecer a Elisabeth Rigal la amabilidad de hacerme llegar una copia de este manuscrito].

“No debemos olvidar que la inteligencia de Granel durante 25 años fue *enteramente raptada* por Husserl-Heidegger. Él leía, él traducía, él pensaba”¹⁶.

De hecho, el texto que aquí presentamos se sitúa en este período y, a decir verdad, se encuentra en el momento cumbre de esta etapa. Así, al preguntarle Janicaud si no serían estas “Notas sobre el acceso al pensamiento de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*” aquel texto en el que queda dicho todo lo que concierne a su relación con el pensamiento de Heidegger, el propio Granel afirmará que “no tengo nada más a declarar (ante esta afirmación), dado que está todo dicho en ese texto. Me permito, entonces, remitirme a él”¹⁷. De hecho, con posterioridad a la edición de este artículo (1972), Granel dirigirá su camino hacia el estudio de Gramsci y Wittgenstein (sin abandonar nunca la influencia husserliano-heideggeriana, claro está).

Con el texto aquí traducido nos encontramos, entonces, con la culminación de un extenso período de estudio de la obra heideggeriana y de su relación con la fenomenología husserliana. Así, si en el escrito “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana” trataba de esclarecer la continuidad entre el proyecto husserliano y un *Ser y Tiempo* entendido como la repetición de dicho proyecto; en el presente escrito centrará su atención en los distintos modos de enfrentar la cuestión de la metafísica por parte de ambos autores con la finalidad de establecer y remarcar la clara diferencia existente entre ambas propuestas, aproximando, por sorprendente que parezca, la postura husserliana a la de Feuerbach.

En efecto, nos dirá en este artículo, tanto Husserl como Feuerbach (cada cual a su modo) trataron de alcanzar una exterioridad al discurso metafísico que, en la medida en que era afirmada como el verdadero fundamento positivo, terminaba por reintroducirse en el discurso de la metafísica. Así, más allá de la forma de describir la conciencia absoluta como algo ya constituido o algo que, a su vez, se constituye ella misma como una estructura de multiplicidad en unidad, es decir, más allá de la necesidad de afirmar una conciencia subyacente a o coincidente con la temporalidad que pueda o no dar cuenta de su constitución sin caer en una regresión al infinito y más allá de la posibilidad de responder a esta cuestión esbozada en el encadenamiento de protenciones y retenciones expuesto en los *Manuscritos de Bernau*, la problemática, aquí, seguirá siendo si, a pesar de esta

¹⁶ Janicaud, *Heidegger en France*. 2, 84.

¹⁷ Janicaud, 177.

necesaria constitución de la conciencia, el hecho de que sin ella no haya directamente sentido alguno no acaba implicando de todos modos la posibilidad de un substrato primero y positivo a partir del cual dar cuenta con certeza de todo sentido posible, ignorando o suspendiendo su propia dependencia de una exterioridad en ese mismo proceso de constitución.

En cambio, Heidegger perseguirá una superación de la metafísica sin dar por sentado o designar positivamente una exterioridad de la misma, como si se tratara de esas figuras egipcias, dirá, que avanzan con las manos tendidas hacia delante y la cabeza vuelta extrañamente hacia atrás. Una propuesta que, por lo tanto, nos entrega a un estudio necesariamente fragmentado en una ida y vuelta entre el ego de la conciencia, el objeto de la misma y el mundo en el que se hace posible el sentido de ambos, sin que ninguno pueda ocupar como tal el lugar de origen o fundamento. Como el lector comprobará atendiendo al texto traducido, es esta falta de una exterioridad positiva y delimitada la que conducirá a la sustitución de la descripción por la mostración apofántica y fragmentaria que Granel utilizará para denunciar tanto aquellos que aún buscan nuevas formas de positividad desde la que determinar toda episteme y toda crítica cultural, como quienes, por el contrario, rechazan la finitud fragmentaria y emulan una idealidad infinita al entregarse alegremente y sin más a una reinterpretación infinita de todo posible sentido. Pero, dada la naturaleza del texto, preferimos no encaminar en exceso la experiencia de su lectura. Queden entonces estas líneas a modo de contextualización.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- GRANEL, Gérard. «Introduction à la lecture de la Critique de la raison pure de Kant (1962-1963)». Accedido 7 de febrero de 2023. <http://www.gerardgranel.com/cours.html>.
- . «Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl». Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Le temps chez Husserl. Cours de Gérard Granel en 1962-1963*. Vol. Fascicule I. Toulouse: Centre d'Éditions Universitaires de l'A.G.E.T, 1963.
- . «Les Méditations Métaphysiques (I-III) de Descartes (1961-1962)». Accedido 7 de febrero de 2023. <http://www.gerardgranel.com/cours.html>.
- . «Traditionis traditio». Chemin. Paris: Gallimard, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traducido por Henri Dussort. 6. Aufl. Épiméthée Essais Philosophiques. Paris: Presses Univ. de France, 1964.
- JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France. 2: Entretiens*. Paris: Hachette Littératures, 2005.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. «Andenken». En *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, editado por Jean-Luc Nancy, Elisabeth Rigal, y Marc Bélit, 315-18. L'extrême contemporain. Paris: Belin, 2001.

TRADUCCIÓN

1. Introducción: El acceso y lo inaparente

Estas páginas tienen por finalidad introducir al pensamiento de Martin Heidegger. Sin embargo, no pretenden hacerlo del modo habitual, recurriendo, a un mismo tiempo, a la historia de su formación y al inventario de su contenido temático. Esta introducción tradicional es ciertamente necesaria, pero ya la encontramos en la excelente obra de Otto Pöggeler: *Der Denkweg von Martin Heidegger*¹⁸, recientemente traducida al francés¹⁹. No infravaloramos el mérito de este trabajo si afirmamos que sus resultados hacen aún más urgente la necesidad de una reflexión, o incluso una meditación, sobre las condiciones y las dificultades de *acceso* al pensamiento heideggeriano. De hecho, conforme más se nos ofrece este pensamiento, más evidente se hace que no está abierto a nosotros.

Ciertamente, podríamos decir lo mismo de todo gran pensamiento. Sin embargo, no es simplemente válido “también” para Heidegger; ni siquiera en un grado adicional de dificultad. Esto es debido al hecho de que el pensamiento heideggeriano no constituye una “gran filosofía” más: ya no pertenece para nada a la metafísica. Ahora bien, tampoco pertenece a ninguna de esas dimensiones ya conocida por nosotros y que, en la historia occidental, se han visto a menudo “relacionadas” con la metafísica: la religión, el arte, la historia. El pensamiento de Heidegger ya no pertenece para nada a la metafísica, y, a pesar de ello, no pertenece a ninguna otra cosa. Está vuelto por completo a la metafísica, como esas figuras egipcias que por lo general avanzan con el cuello vuelto hacia atrás y la mirada dirigida a sus espaldas. ¿A qué porvenir responde, de este modo, su andar?, y, la ofrenda que sus manos presentan, ¿a qué dios se dirige? Su sabiduría parece residir en dejar estas cuestiones a los humanos.

Este plácido enigma no hace más que incrementar en nuestro espíritu la locura de “saber”. Locura, esta, que no sólo es locura porque aquel porvenir del

¹⁸ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (s.l.: Neske, 1963).

¹⁹ Publicada bajo el título ligeramente modificado *Le pensée de Martin Heidegger* (1967) [También vertida al castellano bajo el título *El camino del pensar de Martín Heidegger* (1986)].

cual proviene el pensamiento heideggeriano permanece escondido, sino porque aún está más oculto el vínculo que necesariamente ata este porvenir a una mirada retrospectiva.

Heidegger piensa en un sentido del ser que a veces se llama “mundo”, a veces “diferencia” y, a veces, incluso, con algunos de sus otros nombres, pero que siempre es “más antiguo” que el sentido metafísico. No se trata de un sentido arcaico, que subsistiría en un pasado, por así decir, sumerio, y que la metafísica hubiera recubierto, de tal modo que actualmente la tarea consistiera en exhumarlo. Si este sentido del ser *está* en alguna otra parte, es “en el porvenir” y, por lo tanto, no se trata de exhumarlo sino de dejarlo venir. Y si bien es más antiguo que la metafísica, cabe decir, a su vez, que esta ha sido, sin embargo, su primera y única metamorfosis. A decir verdad, esta ha sido su primera y única *forma*, ya que, precisamente, solo puede ser pensada como una meta-morfosis a partir de su forma-por-venir, la cual aún no está decidida y la cual solo se decide en la temblorosa indecisión, *para nosotros*, de todo lo que nace.

El pensamiento que se encuentra en esta situación será, durante mucho tiempo, inasignable, y la novedad de lo que dice deberá permanecer prácticamente inaparente. Es por eso que comporta una dificultad de acceso particular; tan particular que ni siquiera nos planteamos superarla o hacerla a un lado como si de una piedra se tratara, esperando que al moverla surgiera la “entrada” al pensamiento heideggeriano. Sin embargo, tal vez sí sea posible hacer una introducción a esta misma dificultad de acceso mostrando la propia inapariencia de este pensamiento. Pero, si esto es posible, es gracias a la locura de la que hablábamos antes. Ya que esto quiere decir que debemos tomar sobre nosotros, en un lenguaje propio, esta *misma* decisión temblorosa del sentido del ser que “adviene” y que, al advenir de este modo, separa de sí toda la metafísica como forma del “pasado”. La espera infatigable de esta “separación” solo nos entrega un “presente” que, al observar otros auspicios circunscritos en templos menores, muestra sin dificultad qué es, en verdad, aquello que suspende nuestros días en una *época*.

2. La tesis y su explicación

En 1927, con *Sein und Zeit*, surge una “pregunta por el sentido del ser” – o, para decirlo más brevemente, una “pregunta por el ser” – la cual, como sabe todo el mundo, a partir de entonces no dejó de guiar el pensamiento de Heidegger.

Desde la primera fase – la primera frase del primer libro – esta cuestión se presentó, sin embargo, envuelta en el olvido²⁰. *Sein und Zeit* es, al completo, un único esfuerzo del pensamiento por arrancar del olvido la pregunta por el ser. Sin embargo, la lucha entre la pregunta y el propio olvido tiene lugar, en cierto sentido, dentro del olvido y, por lo tanto, queda oculta a nuestros ojos – salvo por esas nubes de combate, hechas de relámpagos y polvo, que según Homero eran refugio de lo divino en la decisión del destino.

El olvido, para empezar: lo encontramos en toda la tradición filosófica occidental (y no hay otra), es más, es esta tradición al completo, desde Platón y Aristóteles hasta Husserl.

²⁰ “Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen”, SuZ, p. 2 [N.del T.: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido”, citamos siempre según la versión de Rivera (2016), mientras que Granel refiere a la traducción de Bohem-Waelhens (1964)]. Estas son las primeras palabras de *Sein und Zeit*. La traducción que viene a continuación de estas primeras líneas corre el riesgo de malinterpretar la amplitud de este olvido al llevarnos a situarlo en el momento de la muerte de Aristóteles. El texto alemán dice con claridad que, a diferencia de lo que sucede “en nuestro tiempo”, la cuestión por el sentido del ser “mantuvo en vilo” (*in Atem gehalten*) a Platón y a Aristóteles. Pero añade inmediatamente que esta cuestión “a decir verdad, a partir de ellos también comenzó a enmudecer” (*um freilich auch von da an zu verstummen*). La traducción francesa que debemos a R. Bohem y a A de Waelhens ignora el *auch* que precisa formalmente el *von der... an* y obliga a comprenderlo como ordinariamente se comprende *von seiner Quelle an* (desde su fuente, es decir, ya en ella). Al traducir “aunque para enmudecer desde entonces”, el francés [al igual que la versión castellana que citamos en su lugar y que, al parecer, propicia la misma interpretación que Granel rectifica] deja creer que Platón y Aristóteles tenían cierta claridad respecto a la pregunta sobre el ser que está pensando Heidegger, y que esta habrá “enmudecido” únicamente con la muerte de Aristóteles. Con esto se dirige al lector hacia la idea de que la pregunta *heideggeriana* sobre el ser, que aparece aquí por primera vez, sería, por lo menos en su inicio, un simple retorno a la cuestión *presente* en los dos filósofos griegos más importantes. De tal modo que solo se la habría perdido “en nuestros días”, es decir, en el mundo moderno (tomado, a su vez, como heredero de la Edad Media y, más allá, de lo romano en general). Esta impresión se refuerza con la referencia a la *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* platónica y con la cita al Sofista que sirve de exergo a la obra. Sin embargo, la pregunta por el ser *no es*, ni siquiera en su comienzo más primigenio, un regreso a Grecia en tanto que regreso a la filosofía de los Griegos, la cual fuera concebida como habiendo sido “en otro tiempo” depositaria de la pregunta que “más tarde” (“en nuestros días”) “habría caído en el olvido”. Platón y Aristóteles pertenecen ellos mismos a esos días del olvido que constituyen la filosofía en general y en su totalidad (incluso si este olvido no es idéntico en su forma moderna y en su forma griega), e *incluso, a decir verdad, es a partir de ellos (freilich auch von da an)* que esta pregunta ha llegado *olvidada* hasta nosotros, es con ellos que su olvido se ha realizado. Realización extrema que a su vez determina la figura de nuestra “actualidad”.

A continuación, la pregunta: consiste en una “tesis” sobre el sentido del ser (que la pregunta, en efecto, solo “busca” porque ya lo “sabe”). La tesis dice una sola cosa desde tres lados: (1) El ser es Mundo, (2) El ser es desvelamiento de sí mismo en un “ahí” (el *Da-sein*) que somos nosotros, y que sin embargo no es el hombre sino el ser del hombre, (3) El *Dasein* es finitud – “finitud en el hombre”²¹ *en tanto que* comprensión del ser.

Y esto es todo. No hay otra cosa en todo *Sein und Zeit* que la afirmación de esta triple y única tesis, y el esfuerzo por lograr explicitarla.

Si la tesis, en efecto, se queda en sí misma sin recibir otra explicitación, permanecerá tan cerrada en su afirmación como bajo la forma que le acabamos de dar. Pero, por otro lado, la tesis es tal que no deja intacta ninguna “dimensión” *exterior* a lo que se piensa en su afirmación, de tal modo que no hay ninguna exterioridad en la que se pudiera desplegar con cierta inmediatez su explicitación para después regresar sobre la tesis y arrojar sobre ella una luz llegada de otra parte.

Este supuesto *exterior* de la tesis podría ser pensado como la metafísica, como el suelo inicial de una “descripción” original o, incluso, como la puesta en común de ambos. En esta puesta en común, las descripciones arrancadas a una “experiencia” irrecusable e ineludible servirían para mostrar que y de qué modo la metafísica descansa sobre un nivel de evidencias no-origenarias, es decir, no conquistadas sobre el suelo primitivo. Proyecto, este último, que es el de Husserl; pero también el de Feuerbach. En su amplitud, estos dos proyectos se dirigen, aparentemente como *Sein und Zeit*, a romper un olvido tan antiguo como la filosofía, el cual sería característico de su esencia. Con ello buscarían arrancar un “sentido” para el ser que le diera de nuevo al hombre algo así como un “mundo” en el que pudiera encontrar de nuevo aquello que es “en el propio hombre más antiguo que él mismo”, la fuente de todo su conocimiento y de todo su actuar en medio de los entes.

Sin embargo, un signo inquietante de este proyecto es que cuanto más se posiciona resueltamente “fuera” de la metafísica (ya sea sobre “el terreno de la vida” o sobre una “cesura histórica”), más se descubre dependiente de ella. No será inútil demostrarlo a fin de *evitar la comparación* con la iniciativa heideggeriana, cuya retirada con respecto a la metafísica no tiene este carácter positivo y,

²¹ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1953).

por así decir, inmediato de las rupturas feuerbachianas y husserlianas, sino que se produce ella misma “en retirada” o, de modo inaparente, en una relación con la metafísica que desalienta las imágenes de un “dentro” y un “fuera”.

3. Feuerbach

Para Feuerbach, la cesura es la que se produce a la profundidad en la que tenemos nuestro corazón. Tal profundidad, que es inmediatamente situada como aquella a la que la filosofía no desciende, es designada, también inmediatamente, como “religiosa”. *Religioso*, aquí, solo significa el “nivel” en el que la historia originalmente se hace, el nivel de la historicidad de la historia. Esta cesura es el resultado de la irrupción de la historicidad como tal en la historia; es, por decirlo de algún modo, la aparición de nuestro corazón. Sin embargo, nuestro corazón, al aparecer, se muestra como su propia ausencia: que ya no tenemos corazón (y, por lo tanto, historia), es lo que aparece a partir del momento en que parece que lo “religioso” desaparece.

Ahora bien, ¿ante qué desaparece de este modo lo “religioso” (el “cristianismo”)? Ante la aparición de lo “político”. Es bajo la forma de lo político que, a partir de entonces, se subleva y surge (provocando la ruptura de nuestra historia) la historicidad fundamental, nunca esperada por la filosofía.

Veamos con más atención qué es para Feuerbach “lo político”. Lo político es la unidad autónoma, absolutamente fundada en sí misma, del mundo-de-los-hombres en el seno del cual cada hombre, en su relación con el prójimo y con la naturaleza, permanecería cabe sí en la pura presencia a sí. La consideración del hombre como ciudadano (*Bürger*) de un “mundo” determinado por la presencia original a sí mismo, es decir, por la subjetividad como ser del hombre, es la que define con mayor propiedad la “filosofía”. De hecho, es como se le aparecía a Kant la filosofía “bajo su dimensión cosmopolita” (*in weltbürgerlicher Absicht*).

Así, la aparición del nivel de la historicidad en nuestra historia como su cesura indica, en verdad, la aparición *de lo filosófico* como aquello que constituye la esencia de ese “porvenir” a partir del cual el pensamiento de Feuerbach puede pensar. Así la metafísica ya reina en este más-acá o este otro de la filosofía en el que Feuerbach trataba de hacer pie, e incluso, ella le proporciona toda determinación. Esta permanencia, o, incluso mejor, esta ubicuidad de lo filosófico es

más profunda que toda tentativa del pensamiento por hacer aparecer lo *concreto*, e incluso tan profunda que ella misma se hace olvidar.

Poco importa entonces que la filosofía, bajo la forma hegeliana, reciba su crítica como crítica de su “comienzo”. Feuerbach muestra, sin embargo, que en la forma de su comienzo, ya sea el de la *Fenomenología*, ya sea el de la *Lógica*, la filosofía hegeliana “empieza consigo misma” y no con lo “concreto” (la historia, la vida, lo sensible, la necesidad); muestra que, pasada enteramente por la *forma* de su exposición, la filosofía de los modernos aleja el pensamiento de la presencia a sí original que es su *materia*, es decir, su propio tejido y su sustancia, y que también debe encontrarse en la *materia* que la forma especulativa, desde un principio, habría ignorado o reducido: el aquí y ahora *efectivos* y, de un modo general, el ser *determinado* que no pasa por la nada. Sin embargo, esta crítica de la filosofía por su comienzo simplemente opone la exposición filosófica a la esencia de lo filosófico, es decir, al ser como pura presencia (y, dado que aquí se trata propiamente de la filosofía moderna, al ser como pura presencia a sí del ser del hombre). La naturaleza de lo “político” y el alma del “porvenir” son la irrupción de lo metafísico como tal.

Sin lugar a dudas, con este pensamiento Feuerbach se ha mostrado el adivino más clarividente de aquello que ya es, en nuestro presente, nuestro “porvenir”: la autonomía de la subjetividad del hombre moderno esperando su reino como “política”. Pero también, con ello, se mostró como el más alejado de un sentido del ser que vuelva a darle al hombre un mundo y una finitud esencial. Y ello a pesar de su marcado deseo de reconocer en el hombre un dios – el “Dios Término” – oponiéndolo al “Dalai-Lama especulativo” que se representaba bajo los rasgos de Hegel.

La lección de esta aventura feuerbachiana (que aún no ha terminado, pues continúa actualmente con Marx) es precisamente que no hay un *opuesto* de la Metafísica. Y, por consiguiente, que no hay una “dimensión primitiva” de la que una descripción original permitiera a un lenguaje primero sacar a la luz suficientes “fenómenos” como para que fácilmente apareciera allí la “vida” misma, haciendo aparecer a la vez con claridad la filosofía como una “construcción” (subs-trucción, super-estructura) que tiene por fundamento el olvido mismo de la vida.

Pero esta lección, para el Heidegger de 1927, no es la de Feuerbach. Es la de Husserl. No la lección contenida en los escritos o las enseñanzas de Husserl, pero sí aquella que los contiene, y en cierto sentido las “completa”.

4. Husserl y el horizonte de la subs(is)tancia²²

En cuanto a Husserl, *Sein und Zeit* lleva a cabo una discreta *variación* cuyas dirección y amplitud no aparecen de ningún modo en el texto²³. Conforme más nos detengamos a efectuar una comparación “tesis a tesis” o, peor aún, a preguntarnos inmediatamente sobre la “fidelidad” y la “traición” de *Sein und Zeit* respecto a la fenomenología, más difícil resultara encontrar lo que motiva esta variación. Por el contrario, tendremos más posibilidades de acercarnos a la situación del pensamiento que dirige efectivamente la “relación” de *Sein und Zeit* con la fenomenología si la atravesamos nosotros mismos, es decir, si reconocemos y determinamos nosotros mismos aquello que, por detrás de toda “tesis”, “decisión de principio”, “método” y conceptos propios del pensamiento husserliano, sella el *destino* de este pensamiento. Ya hemos mostrado en otro lugar²⁴ en qué sentido y en qué detalle inexorable este destino es el de la repetición de la metafísica de los modernos.

En la misma medida en que este destino crece y gana explicitación en las obras de Husserl, desaparece el suelo primero del descriptible original “opuesto” a la filosofía. Sin embargo, es sobre este “suelo”, aunque nunca haya existido, que la fenomenología se acercó a la idea de un “mundo” estructurado *a priori* según “distintas” figuras del ser (las εἶδη de las diferentes eidéticas). Es también a partir de él que se aproxima a la idea de que el develamiento del ente bajo los modos de ser era idéntico a la más íntima posibilidad de ser de la “conciencia”, en la medida en que esta ya no se confunde con el alma del hombre y es “anterior” a esta. Finalmente, es a partir de este suelo que la anterioridad de todos los modos

²² N. del T.: Granel juega con el significante francés *substance* añadiendo entre paréntesis los grafemas *-is-*, insinuando dentro de la substancia la subsistencia (*subsistance*). Debido al cambio de la *-a-* por la *-e-*, esta intromisión significativa no puede ser conservada en castellano. Me remite a una transcripción literal del juego esperando que el lector atienda esta interferencia entre substancia y subsistencia en el significante “subs(is)tancia”.

²³ Sobre el detalle de esta articulación de *Sein und Zeit* y la fenomenología (o de la desarticulación de la fenomenología en *Sein und Zeit*), véase mi “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana” (1972, pp. 93 -113.)

²⁴ Cfr. La segunda parte y conclusión de *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*.

en que una cosa *es* respecto a todos los conceptos que de ella pueda darme y todas las dudas y cuestiones que pueda inventar, lo condujeron a (casi) reconocer que el ser cada vez “termina” con la conciencia y que esta, por lo tanto, como comprensión del ser, es esencialmente finita.

Sin embargo, *Sein und Zeit* retrocede desde la obiedad del concepto husserliano de la fenomenología hasta la oscuridad de un *pre-concepto*. Si éste es aún el preconcepto de una “fenomenología”, los fenómenos de esta fenomenología han perdido completamente esa suerte de accesibilidad inmediata que poseían para Husserl con la única condición de haber efectuado la “reducción”. A partir de entonces, “el modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología.” (SuZ, 36). Las condiciones de esta conquista²⁵, por otro lado, no son más que una comprensión suficiente de la única tesis que *Sein und Zeit* propone, en la unidad de sus tres “caras”, sobre el sentido del ser: el ser es “mundo”, el ser es desvelamiento original del ente que tiene “lugar” como *Da-sein* en el hombre, el ser es finitud. *Ninguno* de estos tres aspectos del sentido del ser sigue directamente alguna de las tres ideas mencionadas hace un momento como las ideas de la fenomenología que más se acercan a un sentido del ser. En verdad, la diferencia entre estos tres “objetos” principales de la fenomenología y el sentido del ser que les debe ser arrebatado es abismal. Es por ello que el nuevo pensamiento lleva a cabo esta conquista desde sí mismo y desde *su* propio combate, sin apoyarse en la fenomenología; aunque cabe decir, a un mismo tiempo, que sin ella nunca habría llegado ni a sí-mismo ni a su combate – lo cual también significa que, a falta de esta ascendencia, tal vez nunca habría existido como pensamiento bajo ninguna otra forma. Esto no sucede solo entre Heidegger y Husserl. Por el contrario, *siempre* es así en la historia de la filosofía: toda filosofía es “deudora” de la que le precede – Aristóteles de Platón, Leibniz de Descartes, Hegel de Kant – y, sin embargo, empieza sin sostén alguno a combatir por sí misma en el interior de sí misma.

En primer lugar, en efecto, el “fenómeno del mundo” es aquello que la fenomenología husserliana elide o, más exactamente, descarta *por principio*. El “mundo” es para Husserl el horizonte de los horizontes en el que se constituye la conciencia-de-cosa que para él caracteriza la “percepción” y que sirve de pivote

²⁵ N. del T.: En la versión francesa usada por Granel, el “*abgewonnen*” que Rivera vierte como “arrebatado”, aparece como “*être conquise*” (*ser conquistado*) de ahí que ahora, Granel, nos hable de “esta conquista”.

a la actitud natural. Dado que la fenomenología solo accede a sus fenómenos con la reducción de la actitud natural, solo puede acceder a ellos “saliendo del mundo”.

En segundo lugar, por consiguiente, si una “ontología fundamental” unifica las diferentes “ontologías regionales”, esta no será otra que la ontología de la “región conciencia”. No se trata, entonces, de que esta última – la conciencia – sea ella misma una simple región del ente determinada por un modo regional de ser y que da lugar a una ontología regional al lado de las demás: la región-conciencia no es una región del ente, sino la región del *ser* tomada en cuanto tal y como fundamento de todo modo de ser, y su ontología es la ontología fundamental husserliana. Sin embargo, no es un accidente si el ser en tanto que *Bewusstsein* (“conciencia”), el ser mismo y como fundamento de toda regionalización eidética, aparece como la “región” del ser, la “región” conciencia. Si el ser aún trae aquí el nombre de región es porque *no* es atendido más *que* por el movimiento reductor inicial que consiste en “salir del mundo”. La región-conciencia es el otro de la región-mundo.

Pero el mundo del que se trata es el horizonte de horizontes de la conciencia-de-cosa dada en la percepción, es decir, el horizonte de los “subsistentes”²⁶. El horizonte de los subsistentes en tanto que tales es la substancialidad misma: la “Substancia” de los filósofos en su sentido ontológico. Así, para Husserl, la conciencia sólo se eleva al ser demostrando que con ella el ser entra en una región del sentido que ya no es la región del sentido de la Substancia (este es todo el objetivo de *Ideen I*). Es precisamente en este punto, cuando parece que más nos acercamos a Heidegger, que más nos alejamos de él (y si a alguien nos acercamos, en verdad, es a Hegel). Pues, si bien no se “subsiste”, no se da aún el caso en el que, por el contrario, se “exista”. Al reducir la Substancia, es decir, al salir del mundo como horizonte de los subsistentes, se obedece aún al ocultamiento del fenómeno del Mundo que reina precisamente cuando se entiende el mundo como la totalidad de los subsistentes, teniendo esta totalidad el sentido “intencional” de un horizonte, e incluso de un horizonte de horizontes.

²⁶ Se ha hecho notar que todo el esfuerzo de la primera sección de *Sein und Zeit* se concentra en la búsqueda de un acceso al ente en el cual estos ya no aparecen como entes-subsistentes (sino como “entes-disponibles”). Sin embargo, este esfuerzo es, así, aquel de una apertura del pensamiento al “fenómeno del mundo”, es decir, todo lo opuesto a una “salida fuera del mundo” que considerara al mundo como el horizonte mismo de la subs(is)tancia.

La reducción de la Substancia se lleva a cabo por completo, en tanto que salida fuera del mundo, bajo la evidencia del mundo subsistente. La identidad de la situación husserliana con la situación cartesiana es aquí *más profunda* que todas las diferencias que la vigilancia fenomenológica quiso establecer entre la *εποχή* y la duda, y entre la “subjetividad trascendental fenomenológica absoluta” y la simple evidencia del “alma” que aún retiene en el horizonte del mundo un *Cogito* cuya u-topía es aun topológicamente intramundana. La conciencia en tanto que negación absoluta de la substancia sólo tiene el efecto de extender su horizonte hasta el infinito y de hacer del ser como sujeto el ser substancial vacío cuya utopía intra-mundana se ha vuelto inasible porque ella misma se ha convertido en todo el espacio teórico.

En tercer lugar, aquello que es “elidido” desde el inicio es, precisamente, la finitud. Como espacio vacío de la negación de la subs(is)tancia, la “conciencia” es, ciertamente, algo “más antiguo” en el hombre que el hombre. Esta aparece incluso como el absoluto del cual la humanidad solo sería su portadora y, así, su extrañeza se une, en la segunda parte de la *Krisis*, a la del “Espíritu” hegeliano. Ahora bien, si esta anterioridad al *homo humanus* nos indica que en la subjetividad absoluta se trata del ser mismo, no es por ello menos cierto que la evidencia de la conciencia del *hombre*, como ente subsistente en el horizonte de la subsistencia en general, proporciona aún aquí el *sentido mismo* del ser, a pesar de que la esfera de la substancialidad haya devenido *aquella* esfera “en la que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” que predijo Pascal. El éter de la fenomenología propiamente es la infinitación de la actitud natural contra la cual lucha, a la cual imputa con justeza el nacimiento y la determinación de toda ciencia y de toda filosofía aparecida hasta ese momento en la historia, y de la cual cree que puede escapar por el hecho de que, en esta infinitación, la actitud natural deviene inasignable o, mejor incluso, ha “desaparecido”. Así, la “conciencia” deviene infinita en el pensamiento de Husserl, como el universo en la ciencia de Newton.

La producción de la conciencia en tanto que ser está así ligada, con una necesidad absoluta, al horizonte de la subs(is)tancia en general al que pertenecen, con una unidad indisoluble, la lógica formal y el psicologismo del tema trascendental, es decir, las dos formas de la in-finitud de la subjetividad. En la medida en que combate el carácter formal del a priori moderno y el vínculo del *Cogito* a la *ψύχη*, Husserl se dirigiría entonces hacia el descubrimiento de la finitud esencial del ser del hombre como comprensión del ser, *si no fuera porque se propone al mismo tiempo producir la conciencia como ser*. Pues, con esto último, sigue conservando,

por el contrario, la infinitud como el sentido del ser y *sigue* haciendo reposar este último sobre el “hombre”. Solo ha vuelto esta situación “absoluta”, es decir, irremediable, al hacerla invisible al apresar la extensión universal vacía (e imperceptible) del horizonte en su propia descripción (su “reducción”).

Es más, dado que las dos significaciones de la fenomenología – aquella de la anterioridad del ser que “termina” con no importa qué tipo de conciencia; y aquella de la producción “infinita” de la conciencia como ser – se mezclan inextricablemente en el curso efectivo del discurso husserliano, es concebible que, precisamente en su efectividad (es decir, en su contenido, en sus decisiones de principio y sus métodos, esto es, en la familiaridad de aquello que esta es en tanto que “movimiento fenomenológico”²⁷) la fenomenología sea “inutilizable” para el pensamiento que en *Sein und Zeit* está comenzando. Un signo seguro de ello se puede apreciar en el hecho de que Heidegger solo menciona una única obra de Husserl al tratar de establecer el pre-concepto de la fenomenología: las *Investigaciones Lógicas*²⁸. Se trata de la única obra importante de Husserl anterior a lo que él mismo llamará “el logro de la reducción fenomenológica”, el cual se efectúa entre 1903 y 1905, e indica de un modo manifiesto, para el fundador de la fenomenología, el momento en el que su pensamiento llegó a ser tal. Sin embargo, todo sucede como si, para Heidegger, este Husserl “verdaderamente” husserliano *ya no* fuera “Husserl”.

5. La dificultad y la fisura

Así, no es posible exhumar un suelo “exterior a la tesis” – en tanto relaciona la “metafísica” y lo “originario” – a partir del cual se desplegara una explicitación de la tesis sobre el ser que caracteriza *Sein und Zeit*. Tal es la dificultad que se hurta a la lectura de estas páginas inaugurales.

Esta dificultad, entonces, no consiste únicamente en el carácter necesariamente alusivo de las referencias al conjunto de la metafísica occidental que aparece en las primeras páginas. Tampoco se puede resumir en la complejidad de la

²⁷ “Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consistía en efectuarse como movimiento fenomenológico” (SuZ, 38, traducción modificada).

²⁸ “Las siguientes investigaciones solo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió por primera vez” (Id.)

articulación que vincula este inicio con la fenomenología husserliana a la vez que se distancia de ella. La dificultad tampoco se reduce a la precedencia *recíproca* que vuelve sobre la pregunta por el ser y sobre la analítica del *Dasein*. No se trata de que estas dificultades – junto a otras que de ellas se derivan – no existan en los textos, ni de que sean sólo aparentes. Pero no son estas las que, bien individualmente, bien en conjunto, constituyen La Dificultad fundamental en lo tocante a la posibilidad de leer *Sein und Zeit*. Son, solamente, efectos de esta Dificultad. Esta proviene del hecho de que la pregunta por el ser es una pregunta por el *sentido* del ser entendido, precisamente, a partir de un sentido de ser *completamente distinto* al que este posee en toda la metafísica occidental.

Pero lo difícil de la Dificultad está mucho más profundamente escondido de lo que esto que acabamos de decir permite adivinar. Pues la idea de lo “completamente otro” es ella misma completamente distinta a todo lo que podamos esperar de ella. Sin embargo, las apariencias acuden en masa, y es importante, ante todo, mantenerlas a raya.

En el “nuevo” sentido de ser que la pregunta heideggeriana persigue de un modo distinto al que, de Platón a Husserl, llevara a cabo el “cazador del ser” (el filósofo), no se trata del Dios que acabaría por extenuar la analogía dejándola tras de sí, como en Santo Tomás, ni de aquello que se mantiene “completamente Otro” en la teología barthiana. Tampoco se trata de aquellos dominios del ente que cierta “rescendencia” del ser en la figura del hombre ha abierto a la empresa de una superación de la metafísica que domina nuestra época: la producción en torno a la figura del trabajador, la voluntad de poder en torno a la de Zaratus-tra, la *Libido* y el Lenguaje en torno al hombre deseante y hablante. Tampoco se trata, con la pregunta *pensante* sobre un sentido del ser, de un ser que sería idéntico a aquel al cual responde la *poética*. La diferencia de objeto formal está aquí tanto más claramente marcada cuanto que recorta bien esos “objetos” sobre una misma carne.

Lo difícil se encuentra entonces en el hecho de que la pregunta por el sentido del ser, la cual es planteada ella misma a partir del sentido que ella misma busca y la cual es completamente distinta de aquella bajo la cual el ser era comprendido en la metafísica, no nos lleva *positivamente* a ninguna otra parte. Es decir, no nos lleva a un “otro” de la metafísica que estaría él mismo situado, posicionado, subsistente o consistente de uno u otro modo. La distancia con el sentido metafísico del ser es más bien una distancia “imperceptible” que nunca pierde su inapariencia en todos los párrafos de la introducción de *Sein und Zeit*, e

incluso en todos los momentos que conducen toda la obra hacia la fisura en la que, de repente, se detiene.

Esta fisura, como es sabido, consiste en la ausencia de la tercera sección de la primera parte y la de la segunda parte al completo. Tomada, en un primer momento, como algo provisional (quizá incluso lo fuera para el propio Heidegger), esta ausencia fue rápidamente dada por hecho y, más tarde, asumida como algo más que un hecho. En efecto, el pensamiento que habla en *Sein und Zeit* ya lo hace bajo el impacto y bajo el signo de la fisura en la que “inexplicablemente” se detiene. Esta fisura mantiene entonces en su sentido el sentido de lo allí dicho y sólo a través de uno será posible acceder al otro. Sin embargo, no estamos completamente despojados de toda indicación sobre la razón de la “interrupción” de *Sein und Zeit*. Lo que en ella se produjo no es tanto una ruptura como la imposibilidad de una ruptura. Exactamente: la imposibilidad de *asignar* la ruptura con la metafísica en relación con la pregunta por el sentido del ser. Es esto lo que expresa sin dejar lugar a equívocos el siguiente pasaje de la *Carta sobre el humanismo* en el que Heidegger habla de la tercera sección de la primera parte: “Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica”²⁹ [GA IX, 328]³⁰. Con esto, nos dice implícitamente, pero con toda claridad, que las dos secciones existentes aún hablan el “lenguaje de la metafísica” y que deben su existencia a ese hecho. Pero a este hecho se debe también su dificultad esencial dado que su objetivo no es otro que el de hacer audible por primera vez un sentido del ser que, desde su origen, ha sido enmudecido en la metafísica occidental y, por lo tanto, también “en el lenguaje” de esta metafísica, que en nada se distingue de ella.

De este modo, aquello que propiamente *dice* la obra inaugural del pensamiento heideggeriano es dicho *en silencio*. En qué consiste este extraño modo de decir es lo que debemos tratar, a su vez, de decir nosotros mismos; no sólo para esclarecer a partir de esta dificultad fundamental todas las dificultades que componen más inmediatamente *Sein und Zeit*, sino para mostrar a su vez en qué

²⁹ Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Platons Lehre von der Wahrheit*, de Martin Heidegger (Francke, 1947), 72.

³⁰ N. del T.: Granel cita según la versión francesa de R. Munier (Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (Aubier, 1957)) y da las dos referencias. Nosotros citamos el pasaje según la versión castellana de H. Cortes y A. Leyte (Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, (Alianza, 2004)).

sentido (a qué profundidad y con qué necesidad) la obra entera de Heidegger sigue siendo una obra “sin acceso”, completamente sometida, como ninguna otra lo ha estado hasta ahora, a la posibilidad de ser malinterpretada.

6. La (no) descripción del “fenómeno del mundo”

Así, es por medio de un salto, y sólo por medio de un salto, que podemos intentar acercarnos aquí a la triple y única tesis de *Sein und Zeit*. No se trata de pretender explicar mejor (o incluso simplemente “explicar”) lo que Heidegger ya ha dicho. Por el contrario, más bien se busca desanimar toda voluntad de explicación en la medida en la que esta siempre toma las dificultades o las oscuridades como aparentes y se propone disiparlas. Así, será volviendo a pasar sobre los trazos del “fracaso” de la pregunta por el ser (o incluso de su explicación) que tendremos alguna posibilidad de acercarnos a lo esencial de dicha pregunta. Esto es lo que trataremos de hacer ahora con ese “fenómeno” que se encuentra en el centro de todos los demás: el “fenómeno del mundo”.

Heidegger concluye las veinte páginas (Suz, 67-87) consagradas a captar el mundo en tanto que mundo con las siguientes palabras: “Con los análisis precedentes no se ha hecho más que descubrir el horizonte en el que se ha de buscar algo así como el mundo y su mundaneidad” (86-87). Podríamos afirmar, para decirlo mejor, que aún no se ha encontrado el “fenómeno” que se está rastreando, que este se encuentra siempre en camino, unos pasos por delante del pensamiento. Y, en efecto, con cada nuevo avance de la “descripción” llegamos a los lugares mismos del mundo solo para descubrir que este acaba de partir. Tras el contraste que constituye la crítica de la ontología cartesiana del mundo (88-100), esta suerte de fracaso se agrava de dos modos: en primer lugar, por el hecho de que la razón más general que para ello se nos da parece irremediable, dado que el “perder de vista” el fenómeno del mundo “se funda en un modo de ser esencial del Dasein mismo”. En segundo lugar, por el hecho de que “la penetración de las estructuras más importantes del Dasein³¹” y, con ello, la interpretación del propio concepto de ser (los cuales conjuntamente permitirían captar la raíz de esta retirada del mundo), son remitidos a un porvenir que es precisamente el borde en el cual *Sein und Zeit* se detiene (es decir, remite a esa

³¹ N. del T.: Traducimos directamente de la versión francesa, dado que, en este punto, guarda diferencias notables respecto a la de Rivera.

sección de la primera parte que no llegó a ver la luz). En el programa trazado, esta tercera sección aparece como el equivalente a la destrucción de la historia de la ontología desde Parménides. De este modo, se precisa el motivo del retroceso (o del avance) del fenómeno del mundo ante (o sobrepasando) la descripción, y lo hace de un modo tal que arruina la idea misma de descripción. Sin embargo, tal descripción parece vinculada a la idea de fenómeno, como el atender se une a su objeto. La distancia que separa a Heidegger de Husserl aparece aquí, precisamente, en toda su irreductibilidad. Un fenómeno comprendido como modo de ser debe serle “arrancado” a una retirada y a una inapariencia que le son esenciales y que impiden atenderlo como el objetivo de un mirar. Damos así con una tesis general bien conocida y a la que, de hecho, ya hemos referido; lo cual no quiere decir que no deba ser “re-conocida” desde sus múltiples replanteamientos y en su verdadera profundidad.

Esta se nos aparece precisamente aquí, en este punto en el que el retirarse-a-cubierto del fenómeno del mundo es reenviado por su motivación a la constitución del ser del Dasein y, *a la vez*, a la interpretación del concepto mismo de ser y a la destrucción de la metafísica. Toda la dificultad se encuentra en este “a la vez”; pues éste significa que ninguno de los tres términos que acabamos de mencionar – el ser (bajo el enigma de su sentido), el Da-sein (bajo su constitución de ser) y la historia del ser (en tanto que pasado que *precede* toda explicitación de la comprensión del ser implicado en el Dasein) – no son precisamente términos, subsistentes ellos mismos, entre los cuales se instauraría, simplemente, una red de relaciones y que, de este modo, podrían servir de *comienzo* al desciframiento del fenómeno del mundo. *Sein, Dasein, Geschichte-des-Sein* forman entre los tres, y en su imbricación recíproca, un solo y mismo “comienzo” que él mismo no tiene comienzo, o que no ofrece ni meta ni inicio “por fuera” de su propio círculo.

La circularidad de éste círculo es la que retiene en sí mismo, desde el inicio y a lo largo de las veinte páginas, el “análisis” del mundo, alejándolo extremadamente del ideal husserliano de la “descripción”. No se trata de que no esté allí, “presente” (aparentemente) en las célebres páginas que desarrollan las estructuras del ser-a-la-mano, de la utilidad, del signo y, finalmente, de la intraducible *Bewandtniss*. Pero la descripción que se encadena y se enriquece con ello, sin embargo, sigue *sin haber (aún) empezado*, y ello en la medida en que aún no ha “reunido” el círculo de la triple imbricación – *Sinn des Seins, Da-sein, Geschichte des Seins* – en el que de antemano se encuentra retenida.

Retenida, es decir, muda, puesta en movimiento y, no obstante, suspendida en la promesa de un *replanteamiento* a partir del término. Promesa, esta última, que es también una amenaza de alterar los caminos trazados y ya recorridos.

La descripción del fenómeno del mundo es así una no-descripción que también debe escribirse (no-)descripción. No-descripción, precisamente, porque obliga a renunciar al ideal de una simple transcripción de las necesidades eidéticas que caerían bajo la pretendida “mirada pura” de la fenomenología, es decir, obliga a renunciar a aquello que en efecto conocemos (gracias a Husserl) como la esencia de una descripción. Pero, a su vez, (no-)descripción porque, sin embargo, describe un trayecto, un camino o un orbe que tiene precisamente su positividad en el hecho de que el análisis del fenómeno sólo se presenta “aparentemente” en esas estructuras que él mismo “desecha”. Dicho con más claridad: la descripción se ausenta incesantemente (“haciendo camino”) a partir del único y triple término al que tiende y que *encubre la inapariencia* del fenómeno. En este punto, el camino del pensar *consiste* en su precariedad, es decir, en la (no)-articulación de todas sus etapas con el término que las retrazar(í)á³² – justificadas y mal comprendidas a la vez – si fuera (o en cuanto sea) “alcanzado”.

Sin embargo, no es posible (como uno estaría tentado de advertir brusca-mente) comenzar “en estas condiciones” atendiendo simplemente al círculo de la única y triple cuestión final. Pues: “la ontología solo es posible como fenomenología” (SuZ, 35) – es decir: el despliegue (“a la vez”) del sentido del ser, de la constitución del ser del Da-Sein y del destino metafísico del ser solo es, a su vez, accesible *a lo largo del fenómeno* del mundo. El acceso a estas cuestiones últimas está contenido en la (no-)descripción que ellas mismas retienen al interior de su círculo.

Ciertamente, el mundo es ontológicamente “un carácter del Da-sein mismo” (64). Ahora bien, esto no significa que la analítica existencial pueda remontar, como en una analítica de tipo trascendental, el curso de la subjetividad hasta encontrar en su constitución originaria el objeto trascendental revestido de los caracteres propios que permiten reconocer en él el mundo que la tradición

³² N. del T.: Granel hace aquí un juego de palabras manteniendo cierta ambivalencia entre el tiempo futuro y el condicional del verbo “retracer” añadiendo a la forma futura de la tercera persona (*retracera*), por medio de un paréntesis, la terminación *it* que daría la forma condicional *retraceraíit*. Al añadir la *i* entre paréntesis tratamos de emular ese juego, aunque somos conscientes de que la doble acentuación que resulta del añadido da una grafía ajena al castellano.

kantiana y husserliana no supo ver. Dado que una analítica trascendental habla un lenguaje concreto – el del conocimiento del ente subsistente – que, bajo el título de “mundo”, sólo puede conducir a la totalidad del ente-subsistente o a la determinación ontológica de su modo de ser, es decir, a la substancialidad misma. Ahora bien, estos dos conceptos de “mundo” son para Heidegger el signo preciso de que “las ontologías del pasado [...] yerran al comprender el ser-ahí como ser-en-el-mundo” y, por esta razón, “pasan necesariamente por alto el fenómeno del mundo” (65)³³. La analítica del Dasein no es pues separable de la irreductibilidad del fenómeno del mundo al lenguaje de la subs(is)tancia, es decir, al sentido metafísico del ser. Solo despejando esta irreductibilidad mediante la “descripción” de este fenómeno, la analítica existencial se separa de toda analítica trascendental, y el Dasein, de toda subjetividad. Por consiguiente, las tres últimas preguntas no solo hacen un círculo entre ellas en el cual retienen la posibilidad del análisis o la descripción, sino que además hacen un círculo *con* este mismo análisis, en la posibilidad del cual se encuentran ellas mismas retenidas.

7. Lo circular y lo anfractuoso³⁴

Nos queda por comprender correctamente esta circularidad. Lejos de oponerse al movimiento del pensamiento, esta asegura su circulación. A ella, como al conjunto de *Sein und Zeit*, pero también “a todas las ontologías que han existido hasta el día de hoy” (SuZ, 8), se aplica la indicación de §2: “En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo alguno un *razonamiento circular* porque la respuesta a esta pregunta no busca su fundamentación por una vía deductiva, sino por un desarrollo apofántico” (8)³⁵.

En cambio (y por la misma razón), aquello que se presenta “exteriormente” como circularidad no está sin embargo destinado a ser desarticulado “desde el

³³ N. del T.: Más cercano al *Weltlichkeit* del texto heideggeriano, Rivera traduce como “fenómeno de la mundaneidad”, sin embargo, mantenemos “fenómeno del mundo” para respetar la versión citada por Granel.

³⁴ N. del T.: En esta sección Granel creará toda una serie de neologismos pertenecientes a la familia léxica de los términos anfractuoso [*anfractueux*] y anfractuosidad [*anfractuosité*] (los únicos términos de la familia reconocidos tanto en francés como en castellano). En este conjunto de significantes cabe leer, a la vez, el significado que en la actualidad mantiene su raíz (cavidad profunda, irregular y ramificada) como su sentido etimológico (rotura por ambas partes).

³⁵ N. del T.: traducción ligeramente modificada.

interior” y reorganizado en la línea recta de un encadenamiento de razonamientos. La circularidad de la (no-)descripción fenomenológica y de las cuestiones ontológicas esenciales es la más íntima y, a la vez, la más manifiesta de la escritura heideggeriana. Esta es anunciada al completo en la cercanía de estas dos frases del §7 de la introducción: “La ontología sólo es posible como fenomenología” (35) y “considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – la ontología” (37).

La cuestión sigue siendo, por lo tanto, cómo entender tal circularidad. Una vez descartada la objeción lógica fundada en la suposición ingenua consistente en que el movimiento de un pensamiento es un encadenamiento de “razonamientos”, la circularidad no deja por ello de perfilarse como una amenaza para el pensamiento: la amenaza de su fracaso. Y si, “a fin de cuentas”, debe recibir un “sentido positivo”, este no se sitúa en la pura y simple desaparición de esta amenaza – tal vez se encuentre en su propio corazón. En efecto, no debemos detenernos en el hecho de que la circularidad se nos revele como una “cosa buena”, e incluso como la última palabra del pensamiento. Si esta conserva su verdad más profunda y su libertad de emergencia, lo hace en la medida en que destina lo “apofántico” a la manifestación de un fenómeno *en* su inapariencia, un trabajo de escritura que de este modo está tan alejado de las sublimidades de una inversión de la dialéctica como de las planas superficies de la apodicticidad.

En efecto, es esta “inapariencia” la que pre-serva en el fenómeno del mundo una profundidad – y, sin embargo, una profundidad por así decir ligera o modesta, un “simple hueco”: no los llamados abismos de lo indecible – en la que se aloja la historia entera de la metafísica, como suspendida-en-el-hueco, pero sin mantener a su vez abierta la misma apertura, la recepción, el borde, y aún menos la simplicidad lograda. De tal modo que al acercarse a ella (tapia que nada defiende, asa de la decisión, redondeada y perfecta alrededor del pensamiento de los hombres, como el brazo alrededor del sueño), el pensamiento que penetra en la retirada del fenómeno, en la vibración de la inapariencia, se avanza también en la anfractura de la que nacieron las metafísicas, en la que estas juegan y se demoran, razas inocentes en las que la pregunta por el ser contempla su genealogía y que, sin embargo, a partir de ahora, emergen a su vez de ella, que ha tomado su fuente “más arriba” en la falla.

Ya no, a decir verdad, “en” la falla, aquí o allá, pues seguiría siendo un lugar en el que alojarse, un refugio anfractuoso en el que la anfractura misma ya habría cerrado la implacable dulzura de la vida y a la que no dejaría de escatimar su

decisión. La cuestión que persigue el fenómeno del mundo es, por el contrario, ella misma “frag-il” en tanto que mantiene la inapariencia (el estallido) de la anfractura de este fenómeno, el cual es el fenómeno de la Fracción misma, del Fragmento mismo. Tal es, en efecto, el “Todo” al que llamamos “Mundo”. El Mundo – “esto *en lo que* un Da-sein fáctico vive” – tiene la naturaleza de lo fragmentario.

“Fragmento: pedazo de una cosa que se ha roto en porciones” (Littré³⁶). Si mantenemos el “pedazo” en la ruptura – de la que el otro pedazo es el ente intramundano; si entendemos por “haber-se-roto” el “gebrochen *ist*” y traducimos: es ha permanecido (*ist*) originariamente unido (*ge-*) como habiendo estado siempre roto (*gebrochen*); o bien, si entendemos “frag-mento” en relación a “franjear” como “firmamento” en relación a “firmar”, es decir, desde antes de la distinción (pero incluso ya roto en la diferencia) del sentido “verbal” y del sentido “sustantivo” – *entonces* podemos decir: el fenómeno del mundo es el fenómeno del Frag-mento.

“Anfractura” es, sin embargo, una mejor palabra (a pesar de que “no exista”) que indica que la “fractura” tiene lugar “desde ambas partes” (amb-, ἀμφω) y que, de este modo, las envuelve (ἀμφι), no como una unidad, sino precisamente como una fractura, que en ella permanece inmemorialmente como *este lado* de la ruptura respecto a *ese otro*. El mundo es este Am(b)-fractuoso, este roto, este frag-mento que está roto *por los dos lados* en los que se rompe: pura herida, labios.

A su vez, esta ruptura, este romperse-del-mundo, es lo que rompe la descripción. No se trata, por tanto, de algo exterior sobre lo cual ella estallaría al chocar tras un momento (o un movimiento) descriptivo “puro”, sino lo que la mueve desde su comienzo y desde su final, en la anfractuosidad de este único y triple “comienzo” donde el análisis mismo avanza de manera “anfractuosa”.

La brecha – lo escarpado³⁷ – es aquí la que separa el ente intramundano y la propia mundanidad del mundo. Nada más comenzar el análisis, Heidegger precisa que la naturaleza “*existencial*” del mundo, es decir, el hecho de que sea “un carácter del Dasein mismo”, “no excluye que el camino de la investigación

³⁶ N. del T.: Granel remite al *Diccionario de la lengua francesa* de Émile Littré.

³⁷ N. del T.: Juego de palabras intraducible entre *écartement* (brecha, distancia) y *escarpement* (escarpado), este último semánticamente cercano a lo anfractuoso, que también puede significar “escarpado”.

del fenómeno ‘mundo’ deba pasar por el ente intramundano y por su ser.” (64). Sin embargo, al final del análisis resume toda la lección en esta declaración: “La interpretación del mundo pierde de vista definitivamente el fenómeno del mundo sí, desde un buen principio, toma como punto de partida al ente intramundano” (89)³⁸.

Ciertamente, ahí ya no hay “circularidad en el razonamiento”, ni algo así como una “contradicción”. El camino que *pasa por* el ente intra-mundano y su ser (o, más bien, que es “über das *innerweltlichkeit* *Siende un sein Sein genommen*”) es un camino que *franquea* aquello por lo que pasa y que, en ese franquear, es siempre guiado por la mirada de un mundo en tanto que existencial, el cual, por lo tanto, es el veritable “punto de partida”. Pero, por otro lado – del otro lado de la falla descriptiva –, aquello que separa el sentido existencial del mundo de su sentido simplemente trascendental o metafísico (de su sentido subs(is)tancial) solo se traza o solo se anuncia por la manifestación del “fenómeno del mundo”, es decir, en el camino de la descripción. Esta franquea aquello que la guía, abre aquello que la mantiene abierta.

Esta anfractuosidad es, en verdad, doble. Para decirlo exteriormente, ella es, por un lado, aquello en lo que “difieren” el ente y el ser en general y, por el otro, aquello en lo que se diferencian la determinación metafísica del ser como subs(is)tancia y su determinación existencial como mundo. Pero una y otra diferencia(s) se entrecruza(n). Pues el punto de partida de la determinación metafísica del ser del ente como subs(is)tancia es el “tomar el camino”, el “tomar el punto de partida” en el ente *intramundano*. Lo cual quiere decir: en el ente suficientemente “abandonado” por el horizonte de la mundanidad para aparecer como “subsistente *en el mundo*” (65). La inapariencia del fenómeno del mundo llega aquí a su colmo – pero, *ella es siempre así que desde un inicio es*, y en cierto sentido, *así debe permanecer*, es decir, que la descripción debe hacerla “aparecer”. El borramiento del horizonte-del-mundo “en” el que se encuentra el ente no significa, en efecto, ni una simple carencia, ni un simple pasar inadvertido. Si esta retirada debe ser pensada como una carencia, entonces, esta carencia debe ser pensada como aquello que “falta” (aquello que hace falta), en la anfractuosidad de *faltar*³⁹ y *fallar*. “*Faltar* es lo mismo que *fallar*, diferenciándose solamente por la conjugación” (Littré). Tratándose del mundo, esta ruptura es incluso aquello que más necesita,

³⁸ N. del T.: Traducción propia a partir de la cita francesa dada por Granel, la cual, en su forma, difiere mucho de la versión de Rivera (a pesar de conservar intacto su contenido).

³⁹ N. del T.: *falloir* en el sentido de “hacer falta”, “necesitar”.

aquello que hace falta y aquello que falta en un mismo movimiento y en un mismo sentido, siendo la FALLA – “la *falla* es el lugar en el que *falta* la roca...” (Litré) – la que precede todos los conceptos de unidad y lo que les hace *falta*.

En las veinte páginas de la “descripción del mundo” no se trata nunca – a pesar de ciertas apariencias – de “substituir” pura y simplemente con un punto de partida existencial un punto de partida substancial, como si el pensamiento fuera precedido por otra clarividencia que eligiera entre “métodos”. Tampoco se trata de permanecer fiel al mundo en tanto que estructural del Dasein en la *exclusión* del “camino que pasa por (encima) del ente intramundano”. Se trata, por el contrario, de permanecer en el pasaje que por (encima de) el ente conduce a su ser, de permanecer en la *επαγωγή* que trashuma del ente al mundo.

Imperceptible - aunque despedazándolo y separándolo todo – es la diferencia de este pasaje y de aquel otro que la metafísica efectúa al pasar del ente subsistente a su substancialidad. Tan imperceptible que, a pesar de la limpia oposición entre el ente-disponible y el ente-subsistente, a pesar de la prioridad fenomenológica de la *Zu-handen* (como “ente que comparece más inmediatamente”(66)) sobre la *res* (la cosa de la “naturaleza”, “la materia-cosa universal simplemente subsistente” (85)⁴⁰), el lector, y tal vez el escritor, por largo tiempo, y sin saberlo, no tuvieron otra alternativa que tratar de nuevo al “útil” como una cosa, el *Zeug* del que habla el texto.

Sólo algunas anfractuosidades de éste - algunos “giros y afinamientos” (Litré) – dan testimonio de que el texto soporta la anfractura del fenómeno del mundo, y lo testifican con esa inapariencia que responde a la inapariencia del fenómeno. Estas son los “giros lingüísticos”, es decir: la “elección de las palabras” y, también, sus “juegos”: rugosidades del texto (asperezas y huecos) que no son sino el propio tema del texto, y nada más que eso. Fallas del texto sobre la Falla. Tomemos algunos ejemplos, es decir: entremos en la falla, en el estrechamiento de lo que está ya bien abierto y decidido, aunque sin ser patente ni pleno (de ningún modo “dado” al gran sol de la manifestación), sino oscuro en su ser-resuelto, como lo es en Delfos la pared dual donde al sol mismo le fue asignado su lugar.

⁴⁰ N. del T.: Traducción propia a partir del texto francés. Rivera vierte este pasaje como: “solo una materia cósmica que estuviera-ahí”.

8. Fragmentos sobre el frag-mento

a) *Umwelt*⁴¹

Umwelt, este es el método, el camino para encontrar un acceso al fenómeno del mundo. Pero, no. Desde el principio, la escritura se modifica, sigue una ruptura. No habla simplemente de encontrar un acceso al fenómeno, sino de encontrar *la salida para el acceso*: “la salida fenoménica adecuada (...) para el acceso al fenómeno de la mundanidad” (66).

Prestar un poco de atención montañesa, por así decir, a lo que une esta extraña “*Ausgang für Zugang*” [salida para el acceso] a los indicadores metódicos del contexto, por una parte, y a nuestras anotaciones sobre la circularidad del camino por la otra, nos llevará a no pasar por alto el giro y el afianzamiento de la noción de *Um-welt*.

“Die methodische Anweisung hierfür (es decir: para alcanzar la *Ausgang-für-Zugang*) wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der nächsten Seinsart des Da-seins zum Thema werden” (66)⁴². El método parece consistir, de este modo, en tomar un punto de partida existencial en oposición a todo punto de partida subs(is)tancial responsable de que, hasta la fecha, toda ontología “das Phänomen der Weltlichkeit überspringt” (ignore el fenómeno del mundo como tal). Al parecer, nos encontramos de nuevo remitidos a un concepto clásico del método como decisión de principio, actitud fundamental en la que uno se “sitúa”, etc. La misma apariencia se refuerza con el recurso, ampliamente manifiesto, a un suelo primitivo anterior a toda elaboración filosófica: en efecto, ¿qué es lo que recubre la expresión “die *nachste* Seinsart des Dasein” [El más

⁴¹ §14 (final) y §15 (inicio), p. 66. En este párrafo sólo daremos las referencias en alemán, pues lo que está aquí en juego es la propia textura de la escritura. Por otro lado, las referencias como tal no son, evidentemente, suficientes. No se las menciona para que se pueda “verificar” lo que “citamos”, sino para que se pueda seguir el propio texto (*en* la exigencia que la lectura nos dirige) [N. del T.: a fin de facilitar el seguimiento del texto, y emulando en ello al editor francés, seguiremos dando en las notas al pie la versión de Rivera de los textos citados en alemán por Granel].

⁴² N. del T.: “Las indicaciones metodológicas en este sentido ya fueron dadas. El estar-en-el-mundo y, consiguientemente, también el mundo, deben convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media, como el *más inmediato* modo de ser del *Dasein*”.

inmediato/próximo modo de ser del Dasein] (66)? Este “más próximo” [más inmediato, según Rivera] habitualmente significa que es lo más inmediatamente dado, que está-ahí. De este modo, simplemente se trataría de cambiar de horizonte ontológico respecto a toda metafísica con la finalidad de no pasar por alto un “fenómeno” fundamental que toda la tradición “se saltó” (el fenómeno del mundo), y ello sobre una base fenomenológica en el sentido husserliano, es decir, sobre la base de un dato ineludible e inmediatamente accesible.

Pero estas dos últimas palabras nos detienen. Pues lo inmediatamente accesible según Husserl sólo lo es en el seno de la “reducción”, es decir: en la *reflexión absoluta* (reflexión *de* la conciencia y reflexión *a* la conciencia: reflexión de la conciencia a sí misma, el “*Bewusst-sein*” que, como en Hegel, sería a la vez el objeto, el sujeto y el elemento de la reflexión⁴³). Por el contrario, la “*nächste Seinsart des Dasein*” ignora absolutamente la reducción a la conciencia y, por esta razón, no es un simple “dato”, inmediatamente accesible a la “mirada” fenomenológica. El acceso, el *Zu-gang*, es tan poco inmediato que, ante todo, es necesario ganarlo (precisamente en su rectitud fenomenológica) por medio de algo que es lo contrario a un acceso: por un *Aus-gang*, por una salida.

Esto significa que estamos atrapados de nuevo en la circularidad. Pues el método, la descripción del *Umwelt* como el mundo más cercano, más inmediato, el del *Dasein* de todos los días⁴⁴, este método que nos permitirá evitar saltarnos el fenómeno del mundo y, con ello, nos permitirá substituir efectivamente un horizonte ontológico por el otro, el subs(is)tancial por el existencial, supone, a su vez, que ya hayamos operado esta sustitución, supone que hayamos encontrado ya la salida que rompe el horizonte de la evidencia del ente-subsistente y, en primer lugar, el de la conciencia.

⁴³ Sobre el Absoluto y la Reflexión, cf. Hegel: *Differenzschrift*, “Reflexion als Instrumenten der philosophieren”, en particular el desarrollo del tema *Das Absolut soll reflektiert Werden* [lo absoluto debe ser reflejado. Cfr. G. W. F. Hegel, «I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft», en *Jenaer Schriften*, ed. Gerd Irrlitz (De Gruyter, 2022), 1-124, en castellano: «Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling», en *Obras*, de G. W. F. Hegel (Madrid: Gredos, 2010), 17ss.].

⁴⁴ Cf. Suz, p. 66: “Die nächste Welt des alltäglichen Dasein est die *Umwelt*” [“El mundo más cercano al Dasein cotidiano es el *mundo circundante*”].

Sin embargo, aquí el círculo es, a la vez, un círculo (y, por lo tanto, el fracaso del pensamiento) y el orificio circular de un giro y un hundimiento del pensar, la apertura de la falla. Lo percibimos si hacemos notar que el “Um”, el “Umwherum *que es constitutivo del Umwelt ha perdido todo sentido inmediatamente reconocible* al perder el sentido “espacial” al que animan nuestros conceptos de entorno, alrededor, ambiente, etc⁴⁵. Lo que hace reconocibles estos conceptos habituales es la referencia implícita, pero constante, y “evidente”, al hombre en tanto que realidad natural, al hombre-dentro-del-mundo⁴⁶ como pivote de la relación-con-lo-real en el que (a pesar de ser una *relación*) esta misma realidad está “inmediatamente” dada (y “comprende” en sí misma, a su vez, con la misma inmediatez esta relación y su pivote).

Es del círculo evidente y absurdo de la relación real-natural *entre* lo real-natural y el hombre real-natural de lo que nos saca, por una “adecuada salida fenomenal”, la pérdida de todo sentido inmediatamente reconocible para el Um- del Um-welt, el salto a su “extrañeza”. Así, a la vez que se logra, con ello, la intención más profunda de la fenomenología husserliana en su lucha contra el horizonte de la actitud natural, este salto al *Umwelt* salta *también* por encima de la infinitización “fenomenológica” de la conciencia. Esta, en efecto, no encuentra “la adecuada salida fenomenal” fuera del horizonte de la subsistencia, sino que se encierra en su “desaparición”, es decir, en la clausura negativa del mismo horizonte de evidencia. En efecto, en este punto es importante señalar que el Umwelt no indica nada comparable a la noción husserliana (y que aún arrastrará por mucho tiempo Merleau-Ponty) de *entorno*, es decir, la disposición de una serie de co-presencias intencionalmente “anticipadas” (y, sin embargo,

⁴⁵ “Der Ausdruck “Umwelt” enthält in dem “Um” einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das “Umherum”, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär “räumlichen” Sinn” (SuZ, 66) [“La expresión ‘mundo circundante’ contiene en el término circundante [Um-] una referencia a la espacialidad. El ‘en-torno’ que es constitutivo del mundo circundante no tiene empero ningún sentido primariamente ‘espacial’”]. Se hará notar que “räumlichen” está escrito entre corchetes. Esto es lo que aquí designa un sentido “evidente” de la espacialidad, precisamente el mismo que debe su evidencia al hecho de que el sentido del ser del espacio *no ha* sido interpretado “aus der Struktur der Weltlichkeit”, sino que es tomado en el horizonte de la realidad natural. En este sentido “evidente”, el *Umherum* significa “um *uns* Menschen” y no ese “Um” del “Umwillenseiner del *Dasein* en su diferencia con el *Um-zu*, diferencia que es la fuente del *Ent-fernung* descrita en §23, motor ella misma de la *Raumlichkeit* en todos sus aspectos.

⁴⁶ Por consiguiente, no se trata del In-der-Welt-sein, sino del clásico “hombre dentro del Universo”, interrogado por la metafísica, desde Pascal a Max Scheler, bajo su “Stellen im Kosmos”.

no *propiamente* presentes) *alrededor* del pivote de la conciencia-de-cosa. Con la pérdida de todo sentido inmediato – es decir, “espacial” – de la *Umhaffte* en el *Umwelt*, lo que desaparece no es otra cosa que el propio horizonte de la presencia, dicho de otro modo, nada menos que el sentido metafísico del ser.

De ello se siguen diversas consecuencias. En primer lugar, que la expresión “ontológica” en la frase “*Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir in Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstgegebenen inner-umweltlichen Seienden*” (66)⁴⁷ no remite a ningún sentido conocido del término “ontología”, pues hasta la fecha toda ontología no habría sido otra cosa que un discurso sobre la condiciones-de-presencia. En segundo lugar, se sigue de ello un ligero desplazamiento de la dificultad circular que encontramos hace un momento, según la cual la interpretación del mundo, por más que esté forzada a seguir un camino que “pasa por el ente intra-mundano y su ser”, sin embargo, no puede “tomar como punto de partida un ente intra-mundano”, so pena de “perder de vista definitivamente el fenómeno del mundo”⁴⁸. Éste ligero desplazamiento consiste en que el camino de la interpretación ontológica, es decir, el que trashuma del ente al mundo, ya no parte de este ente como “innerweltlich», sino como “inner-umweltlich”, desajuste que Heidegger subraya, como acabamos de hacer, en itálicas. Con este imperceptible desplazamiento, el círculo ha devenido el orificio de la falla. Pues el *umweltlich* no es de ningún modo una modificación del *innerweltlich*. En efecto, el *Umwelt* no pertenece al *Innerweltlichkeit*, sino que es “*die nächste Welt*” – el *Mundo* más próximo para el *Dasein*. La oposición de la *Weltlichkeit* en el sentido existencial (es decir, como un “carácter del *Dasein* mismo”) y del *Innerweltlichkeit* (es decir, del horizonte de subsistencia o de presencia), que era la oposición pura y simple de la determinación metafísica del sentido del ser con su determinación existencial; esta oposición que hacía “girar en círculos” el método de la analítica, por medio de este ligero desplazamiento, se ha desvanecido completamente y ha dado lugar a otra dificultad: a lo difícil de una “diferencia”.

En efecto, lo que ahora se “opone” es la *Weltlichkeit* como *Weltlichkeit* con la *misma* *Weltlichkeit*, pero como *Um-Weltlichkeit*. Ahora bien, esto no es una oposición, pues ninguno de sus términos está “puesto”: es una “diferencia” (e

⁴⁷ “La mundaneidad del mundo circundante (la circunmundaneidad) la buscamos a través de una interpretación ontológica del ente que comparece más inmediatamente dentro del mundo circundante”.

⁴⁸ Véase, más arriba, “Lo circular y lo anfractuoso”.

incluso, La Diferencia) según la cual el Dasein *está* roto (no: viene a romperse, dado que no es antes de esta ruptura – ni de un modo distinto a ella – la unidad que es) en su estructura fundamental de *In-Der-Welt-Sein*.

b) El “*Transcendenz schlechthin*” [*Trascendente puro y simple*]

A decir verdad, es necesario saltar hasta el §69 (que es el párrafo nodal en el que se recapitulan de un modo general todos los temas de *Sein und Zeit*) para ver aparecer la ruptura del Dasein en *Welt y Umwelt*, en “*Umwillen-seiner*” (por-mor-de-si) y “*jeweiligen Um-zu*” (respectivo para-algo), y para reconocer en ello la apertura al ser en su sentido de “Diferencia”⁴⁹.

En cierto sentido, o, mejor, según cierta versión, desde una de sus vertientes, el mundo es un “existencial” tal como lo quería el comienzo del libro, el cual sustenta en eso su “método”. La recapitulación del §69 cumple con esta voluntad al lograr decir que “*Dieses* [i.e., el Dasein] *ist existierend seine Welt*” [“Existiendo (el Dasein) es su mundo”].

Pero la frase debe entenderse *al menos* como una frase especulativa hegeliana. En este sentido, en dicha frase el *ist* se entiende como *ist-et* (un *sein-lassen* [ser-así]) y quiere decir que el *Dasein* no es simplemente “su mundo” (como se dice habitualmente, simulando un pensamiento, al afirmar que el hombre *es* su propiedad, o que *es* el capital), sino que hace que el mundo sea tal, lo hace ser en su mundaneidad. De este modo, el mundo es algo del Dasein, es “suyo” (*seine Welt*). Es a partir de la unidad originaria de los modos de apertura, unidad que *es* él mismo, que el *Dasein* “vuelve” siempre sobre el ente que se encuentra, el cual sólo se encuentra porque está *ya-descubierto* en y por ese “volver a un mundo”⁵⁰.

⁴⁹ El comentario siguiente atiende todo el apartado c) del §69. Más en concreto, consiste en la lectura del segundo párrafo de esta sección c) desde: “Das Dasein existiert umwille eines Seinkönnens seiner Selbst...”, hasta: “Dieses ist existierend seine Welt” (SuZ, 364) [“El Dasein existe por-mor-de un poder ser sí mismo...” hasta “el Dasein, existiendo, es su mundo”].

⁵⁰ “Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in der Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begehende Seiende zurück” (SuZ, 366) [“La temporeidad se mantiene extáticamente ya [desde un comienzo] en los horizontes de su éxtasis y, temporizándose, retorna al ente que comparece en el Ahí”].

Sin embargo, algo mantiene la frase de Heidegger a resguardo de la absolutización (es decir, de la permanencia inasible en la desaparición) del horizonte de la subs(is)tancialidad; horizonte que aún engloba la frase especulativa hegeliana, según un destino que se repetirá exactamente en Husserl. Algo impide que el mundo, como existencial, siga siendo un avatar de lo trascendental (a saber, su avatar “absoluto”) y le permite a Heidegger *oponerlo* al mismo horizonte de lo trascendental llamándolo lo “Trascendente” (en otros pasajes: lo “trascendente puro y simple”).

El mundo es nombrado “trascendente” exactamente en el mismo sentido en que se dice que el *Da-sein*, o incluso el *Sein* mismo, son “trascendentes”. Y, de hecho, se trata de una sola y misma trascendencia “en” cada uno de ellos, tal como quizá lleguemos a percibir. Pero, por el momento, lo que necesitamos es comprender el propio término “trascendencia” así como por qué se opone a un término *de su misma familia* (lo “trascendental”).

En filosofía, trascendental es el término que designa al ser “más allá” de la multiplicidad de sus determinaciones categoriales, como por ejemplo lo uno o lo verdadero. Pero, trascendental, para los modernos (más particularmente para Kant, que es el único que explícita la teoría desde el punto de vista de lo que, para los modernos, constituye el sentido del ser: la *Bewusstsein*) significa que la unidad originaria pre-categorial es buscada y comprendida aún como un *transcendere*, que esta vez sería el *über sich hinaus* [más allá de sí] de la conciencia. “Will kommt das Bewusstsein über sich hinaus?”⁵¹ es la cuestión que aún desespera a Husserl y, de hecho, la fenomenología no ha sido otra cosa que el heroísmo del triunfo sobre esta pregunta *en el propio sentido de la pregunta* y, por consiguiente, en medio de su desesperación.

¿Qué significa el *über sich hinaus* [más allá de sí] de los modernos? Que el sujeto *es* la superación de sí mismo en la posición objetiva de todo ente; es decir, que la subjetividad es producción de sí misma en tanto que objetividad del objeto. Siendo, de este modo, producción *de sí misma* como horizonte de todo a priori objetivo, la subjetividad *permanece*, precisamente, *en* sí misma: *in-manente*. La subjetividad trascendental es el ser como “inmanencia”. Es, precisamente, a este trascendental (en el sentido de la cuestión “wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt?” [“¿cómo sale un sujeto hacia un objeto?”], es decir, en el sentido

⁵¹ N. del Ed.: “¿Cómo va, la conciencia, más allá de sí misma?”

de la inmanencia de la subjetividad) al que Heidegger le opone el Mundo (o el *Dasein*, o el Ser) como “trascendente”⁵².

Aún es conveniente ver que el “mundo” como “trascendente”, es decir, también el *Da-sein*, se opone a aquello que es, a un mismo tiempo, el origen y la esencia de la subjetividad trascendental como inmanencia, es decir, a la “inmundanidad del sujeto”. El Mundo se opone al *weltlossem Subjekt* [sujeto sin mundo]. En este punto, la cuestión consiste en saber qué obliga al sujeto desde su origen a la *Weltlosigkeit* [falta de mundo].

ES SABIDO que las cosas empezaron así para los modernos (por no hablar de aquel *aliud del ente* que ya era el *anima quodammodo omnia* de Santo Tomás de Aquino, ni de ese *Nous* en tanto que *Psychès Nous* del libro Alpha minúscula de la *Metafísica* de Aristóteles), con aquel cruzar “en línea recta” el bosque mundano de la *Primera Meditación* hasta encontrar el punto de Arquímedes, es decir:

el punto, aquello que ya no está preso en apertura alguna y que, de hecho, tampoco puede engendrar ninguna apertura, sino que, sólo si es preso de una velocidad infinita, como lo profetizó Pascal, engendra la esfera teórica moderna; siendo, con ello, el *punto de Arquímedes*, es decir, aquel que permite la balanza de palancas [balanza romana], aquel que permite que una fuerza teórica, que es la de todos los conceptos del infinito y que pesa “lo infinito” del mundo, contrabalancée y alce el mundo mismo, conteniendo (reduciendo y construyendo) el *Mundus* como *Fabula Mundi*, y, sin embargo, viéndose imbricando él mismo con el infinito, en la simple tangencia de este contra-mundo con el *Mundo*; problema de las tangencias ontológicas del *Apeiron* y del *Péras*, para el cual no habrá, esta vez, solución moderna *posible*;

⁵² Cfr. Toda la página 366. En particular: “Dass dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Dasein” [“Que semejante ente [i.e.: el ente interno al mundo] quede descubierto con el propio Ahí de la existencia no depende del arbitrio del Dasein]. El *dass* del “descubrimiento”, el *Factum Veritatis*, es, por decirlo de algún modo, “más viejo” que el Dasein; aunque éste sea el solo y único “*Da*”, el “lugar”, y que no se trate de un “orden de las cosas” que englobaría al hombre (este ente natural o esta creatura), sino únicamente de que el hombre aún no *es* una cosa humana: *es*, más bien, la anterioridad del *Factum Veritatis*, es el borde de lo verdadero, el orificio, la falla. El resto, es decir, la oposición de tal trascendente a la inmundanidad del “sujeto”, y la de los a prioris mundanales (*Bedeutsamkeithezüge* [relaciones de significatividad]) al “*Netzwerk von Formen [...] die einem Material übergestulpt wird* [conjunto de formas sobrepuestas a un material]”, se desprende de ello.

es decir, una solución para la cual “*interventu infiniti finitum determinatur*” [la intervención de lo infinito determina lo finito]⁵³.

Y ES SABIDO igualmente que las cosas terminaron exactamente del mismo modo, aunque, esta vez, en una voluntad consciente de sí misma, gracias a la separación de la “región-mundo” y de la “región-consciencia” a través de Husserl, y la reconstrucción “total” del “mundo” como índice de las “formaciones de consciencia”: tarea infinita del trabajo fenomenológico de la que debe resultar la producción, para el mundo moderno, de su mundanidad, la ausencia de la cual, hasta la fecha – y dígase lo que se diga del desarrollo de las matemáticas, de la ciencia de la naturaleza y de la cultura moderna en general (incluido el desarrollo de la filosofía moderna como *Fabula transcendentalis*)- ha hecho de Europa, ese continente de la ciencia, el país de *La Crisis*

visión profética: a través de nuestras crisis (políticas y culturales), a través de la voluntad marxista de la eliminación de la “ideología”, es decir, de la eliminación de la producción in-finita (indeterminada y nunca comenzada) de lo “propio”, o incluso, eliminación de su apropiación impropia entendida como “propiedad”, todo ello en provecho de la apropiación propia de lo propio en tanto que tarea “finita” (definida y comenzable en tanto que esencialmente acabada);

a través del anti-discurso que, *retomando* los materiales de la lingüística, del psicoanálisis y de la matemática, pero sin *provenir* nunca de ellos (proviniedo, entonces, o bien del marxismo o bien de “ninguna parte”: coraje de época indeterminado y desnudo), ocupa el lugar, el agujero vacío dejado por el desarraigo de la metafísica y busca sembrar ahí un grano que ya no sea nunca más el del in-finito; en todos los casos, a través de la destrucción de la “consciencia” y el deseo de una arquí que *contenga* los sistemas de infinitud, en expansión formal continuada, a partir de los cuales se compone el universo del “Espíritu” (del *Cogito*, del *Dasein* moderno), del mismo modo en que el mundo en el cual respiro nunca dejó de *contener* el universo de Newton;

⁵³ N. del T.: A partir de este punto, Granel marcará diversos párrafos modificando el sangrado. Para respetar la intención de Granel y el formato de la revista, lo hemos remarcado emulando las indicaciones para citas extensas; pero no se trata de cita alguna.

en todos los casos, por consiguiente, por medio de la búsqueda de la *escritura del materialismo* (o del materialismo de la escritura), Europa es, ciertamente, el País de la Crisis,

situación, esta, que ella sufre incluso en su modo de enfrentarse a la Crisis y tratar de hacerle frente; pues, de nuevo, puede fallar⁵⁴ (y, en cierto sentido, sólo puede fallar) en la interpretación de este movimiento historial que nos está sacudiendo a todos, no haciéndolo de cualquier modo, sino cribando y separando en todo lo que pensamos y hacemos (en el entre-texto de todos los textos y el entre-día de “nuestros días”) aquello que, por una parte, aún obedece al infinito y aquello que, por la otra, ya espera el Alzamiento de la Finitud (lo espera sin esperar, espera “en seguida”, comienza o, más bien, favorece: buena brisa en nuestras palabras, y cierta seguridad en los gestos que remontan el porvenir) –

fallo que se muestra de varias maneras: en primer lugar, en el término de “ciencia” (“ciencia marxista”) elegido para recubrir (y que, efectivamente, *recubre*) este esfuerzo de escritura finita; en segundo lugar, y de igual modo, en una falta de seguridad en lo que atañe al infinito mismo, el cual se está dispuesto a acoger *en la escritura*, bien sea al imaginar que esta puede edificarse sobre (o, según las variantes, como) una epistemología (concepto que, sin embargo, es imposible de arrancar de la metafísica), es decir, bien sea al imaginar que el pensamiento puede demostrarse a partir de la ciencia, o bien sea (bajo la cara más bien “literaria” de la empresa – aunque, en verdad, importa poco que con vacilación se conciba *más bien* como literaria o *más bien* como científica) al librar la escritura a la re-inscripción indefinida, según un registro indefinido de transformaciones, de todos los textos y de todas las prácticas de la Tradición sin excepciones, y manteniendo el “centro” flotando (y debiendo mantenerlo así, por lo menos así se cree según muy buenas

⁵⁴ N. del T.: *Manquer*: en éste término, Granel parece condensar el juego de palabras entre *falloir* y *faillir* que utilizó en el apartado VI del presente escrito. En efecto, el significante francés *manquer* puede significar tanto “errar”, “fallar” (ciertamente, por déficit) como “faltar”, “carecer”. Sin embargo, no damos con un término castellano que permita condensar estos dos significantes (“falloir”, “faillir”) que, con anterioridad, vertimos como “fallar” y “faltar”. Aprovechando que Granel no hace uso de los términos “falloir” y “faillir” en ningún punto de este pasaje, mantendremos “fallar” y “faltar” para traducir, según el contexto, el vocablo francés *manquer*. Así, todo “fallar” y “faltar” que aparezca desde aquí y hasta el final del texto deberá ser leído, salvo que se indique lo contrario, como vertiendo el significante *manquer*.

razones) como el lugar nulo y *sin embargo no-nulo* desde el que “parte” o al cual “regresa” todo el movimiento de la empresa

aunque, con ello, habremos escrito el verdadero *Ulises*, la Rememoración, no del Origen, sino de lo Inmemorial, y, en cualquier caso, en un boceto en el que ya no se trama nada más, y por consiguiente, en el simple *desmoronarse* de los textos y el alargamiento de una inmensa Amnesia Central, no teniendo ya por Oriente otra cosa que la *regulada* desorientación de Occidente, regulada por una regla que funciona completamente sola y que no es otra cosa que la maquinaria de un vacío, a no ser que sea rellena en su vacío (y, de hecho, lo es inmediatamente) y reemplazada “buenamente” por la maquinación de un punto rojo, haciendo así que el Oriente devenga el Este⁵⁵...

ES SABIDO. O debería ser sabido. O mejor aún, y en cualquier caso: todo lo que puede ser llamado contemporáneo, todo lo que puede formar época y definir una generación, se reúne alrededor del *saber* que la lucha por un mundo (por El Mundo) es, desde un inicio (y en cierto sentido no puede ser otra cosa), la lucha contra la *Weltlosigkeit* (de la) metafísica, y, en primer lugar, contra el *Weltlose Subjekt* de los modernos. Sin embargo, es vano querer ampararse en este saber, e incluso explotarlo con toda suerte de empresas de superación-de-la-metafísica, en la medida en que el pensamiento no es capaz de apresar el origen y la forma de esta inmundanidad (de esta inmundicia). Ahora bien, solo se puede encontrar dicho origen en aquello que constituye la esencia de la metafísica, a saber: la producción de la diferencia del ser y del ente *en el olvido* de esta diferencia.

c) *La diferencia*

En el pasaje de *Sein und Zeit* que nos ocupa, el mundo como “ya abierto” extáticamente (*so etwas wie erschlossen Welt [...] schon ekstatisch erschlossen* [algo así como un mundo abierto (...) ya extáticamente abierto]) está implicado en aquello que hace posible “den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen” (365)⁵⁶. El conjunto de los “Trazos-um-zu [para]”

⁵⁵ N. del T.: Juego entre la Europa Oriental o países del este y el color político que tenían en el momento de escribir el texto.

⁵⁶ N. del T.: “el contexto originario de los respectos-para con el por-mor-de”, es decir, la unidad horizontal de los extasis.

es el conjunto de los trazos que ya-desde-siempre “rearticula” la *praxis* del ente, como ente-disponible, a la mundanidad (a la *Weltlichkeit*), pero como *Um-weltlichkeit*.

Como *Um-Weltlichkeit*, como mundo circundante y como circa-mundanidad – sistema inaparente de los “en tornos” (*circum*) en los que el ente es practicado “en-vistas-a” o “por-mor-de” (*circa*) – la mundanidad sólo se anuncia como el círculo que se cierne del modo más próximo (es decir, más inaproximable) sobre el Dasein. Dicho de otro modo: como el sistema de “rearticulación” del ente que se retira él mismo en tanto que totalidad sin dejar discernir otra cosa, a la luz de esta retirada, que los conjuntos de rearticulaciones que (aún) no son el mundo – o: que “ya” son el aún-no del mundo. La *Umweltlichkeit*, como acosadora del mundo, es, cada vez, la inapariencia del mundo *ella misma a la fuga* y dando lugar, *en esta huida*, al “reencuentro” del ente como ente-disponible bajo *las* totalidades. Es por ello que la persecución del fenómeno del mundo a lo largo de la exposición de la *Um-weltlichkeit* es, por su parte, una serie de “reanudaciones” en las que se propaga el mismo “error”: así es la reanudación anunciada en el §16, que repite la reanudación anunciada en el §15 y es repetida en la reanudación anunciada en el §17⁵⁷.

¿A qué tiende esta particularidad de la *Um-Weltlichkeit* que hace que, aunque sea “*die nächste Welt*” (o, precisamente, porque lo es), sólo permite acercarse a la *Weltlichkeit* a partir de la reanudación y el error? A que, en el conjunto de los “trazos-um-zu”, el Dasein está librado al ente (*an Seiende überantwortet*); dicho de otro modo, es abandonado en el horizonte del “presente” (“*Das horizontale Schema der Gegenwart wird bestimmt durch das Um-zu*”)⁵⁸. Este abandono es, ciertamente, el abandono “lejos del ser”, es decir, para el Dasein, lejos del “*Umwillen seiner*” [Siendo-por-mor-de-sí]. Pero esto significa, sin embargo, que el comenzar por el ente, incluyendo en ello el empezar la *ontología* por el ente, tal como lo ha hecho siempre la metafísica al empezar con la evidencia del presente (es decir, subs(is)tancialmente, en lugar de hacerlo existencialmente), y,

⁵⁷ En el §15, la reanudación está implicada en la insatisfacción de las cuestiones que propone el último párrafo (“*Aber mag auch... ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomenen?*”, 72 [“¿Hay algún camino desde el ser de este ente hasta la exposición del fenómeno del mundo?”]). Del mismo modo, el §16 se cierra con las cuestiones que reactualizan la *problemática del fenómeno* del mundo y reenvían a “un análisis concreto” (76). Finalmente, las últimas tres líneas del §17 finalizan, aún, con la re-apertura de la misma cuestión (83).

⁵⁸ N. del T.: “El esquema horizontal del *presente* se determina por medio del *para algo*” (365).

por lo tanto, empezar, continuar y acabar con la “falta de mundo”, *todo esto no es simplemente una aventura a evitar*. No es para nada una aventura, sino una de las paredes de la escritura, si es que la escritura *quiere lograr verdaderamente la inscripción del mundo*. Pues esta no es otra cosa que la diferencia de la *Weltlichkeit* como *Um-Wletlichkeit* y como *Um-Weltlichkeit*.

Si en este párrafo, pero también en toda la obra, la *Weltlichkeit* “propia-mente dicha” parece estar más bien del lado del *Dasein*, del lado de la *Um-willen*, por consiguiente, del lado de la existencialidad, es decir, finalmente, del lado del ser mismo, sin embargo (por lo menos en la anfractuosidad del §69, pero, por rebote, en la anfractuosidad de toda la obra – dividida entre un análisis del *Um-zu* que se rearticula en la determinación de la *Sorge* y una “reanudación” más propiamente ontológica que se rearticula justo en el punto en que nos encontramos, es decir, en “el problema temporal de la trascendencia del mundo” que no es otra cosa que un análisis de la *Um-willen*), se hace cada vez más manifiesto, para quien no puede leer un texto *sin* sus rodeos y sus hundimientos, que la *Weltlichkeit* sólo se anuncia *en la unidad del Um-zu y de la Um-willen*. Es decir, en la unidad del presente (o, incluso, de la *Gegen-wart*, de la vigilia a contra-vacío⁵⁹) y del equilibrio entre la consumación y la futurización (*Ge-wesenheit* y *Zu-kunft*). Dicho aún de otro modo, la unidad del horizonte del ente, pero ahora más vacía de cosas presentes que los extremos de un atardecer entregado al único límite de una caída perfecta, y del hundimiento desde el que recae, desde lo cerrado y desde lo abierto del ser, firmamento de la historia completamente por encima de nuestra mirada, al que, sin embargo, sólo el cuidado enfrenta como una órbita vacía frente a otra.

La espera (la “*Wart*” de la *Gegen-wart*) descubre, dice el texto, aquello de lo que se preocupa, “en el retorno” o en el hundimiento de la consumación (sí, decididamente, traducimos así la *Ge-wessen*) y de la fruición, o futurización, o Por-venir (*Zu-kunft*) del Mundo en cuanto tal, que es, aquí, el nombre del ser – que lo sería incluso si “mundo” no fuera el *conjunto* de esta diferencia. Lo difícil es seguir aquí una doble retirada y un doble pre-encuentro presente⁶⁰. El

⁵⁹ N. del T.: Granel hace aquí un juego de palabras a partir del término alemán *Gegenwart* (presente) al descomponerlo en *Gegen* (contra) y *wart* (esperar/estar alerta), de ahí el “*veille à contre-vidé*” que traducimos por “vigilancia (o vigilia) a contra-vacío”.

⁶⁰ N. del T.: *pré-séance*. Al intercalar la letra a en el vocablo “*pré-sence*” Granel lo convierte en una “pre-sesión” en el sentido de un “pre-encuentro”, juego de palabras imposible de reproducir en castellano. Lo vertimos como “pre-encuentro presente” para mantener los dos posibles sentidos que agrupa el neologismo graneliano, pero debe tenerse en cuenta que lo

por-venir y el pasado (por llamarlos ahora de algún modo), los cuales sólo son en su separación, tienen, ciertamente y si es posible arriesgarse a tal ingenuidad, el *primer* pre-encuentro presente: ellos son los que exorbitan la espera y no cesan de vaciar el en-frente al que esta se enfrenta, haciendo desde siempre imposible, no sólo que todo “comience” con la distribución de un sujeto y sus objetos, sino incluso con la *vorhanden* que es el horizonte de posibilidad de dicha distribución, *e incluso la zuhanden*. “*Weder vorhanden noch zuhanden*” [no es ni *vorhanden* ni *zuhanden*], esta “característica” del mundo vale igualmente para el modo en el que el ente es “reencontrado”. Es decir, el ente se encuentra en el círculo de una decisión inmemorial, cuya escisión ha actuado en todas partes y se ha retirado en todas partes, una apertura que lo encierra silenciosamente. Estar abierto a esta escisión no es más que una *posibilidad* para el Dasein, dejada en barbecho por gran parte de lo que erróneamente se llama “historia universal de los pueblos”, pues tal cosa sólo se “produjo” con los Griegos y, a partir de ellos, y aunque esta posibilidad cayera en desherencia en múltiples repeticiones en la cultura occidental, sólo se reproduce plenamente (incluso mejor que con los Griegos – *si hoc dice fas est*) en *nuestros días*.

Cosa que significa que solo en nuestros días es de nuevo posible la contra-espera de un “presente”, el posible pre-encuentro presente de un cuidado, es decir, aún, el pre-encuentro presente del ente en los trabajos de “rearticulación” de las totalidades que sean el “aún no” de un mundo. Es así, de hecho, que el entrecruzamiento por encima de nuestras miradas (pero no de nuestra escucha, ni de nuestra escritura) del pasado y del porvenir *se difiere* para dejar ser, aún, una vez más un “presente”, con los poderes, las cosas-por-hacer, y una fuerza tan inexpugnable como la de la pura desgracia: la esperanza.

9. Conclusión

La cuestión última es, en efecto, la *de la retirada y la de la fecundidad*. Plantear aquí esta pregunta sobre la fecundidad, teniendo en cuenta que solo hemos iniciado la lectura de la primera obra de Heidegger (ya vieja, tras más de cuarenta años), puede parecer ilegítimo. Sería necesario “tener en cuenta” la veintena de

que este pretende indicar es que el presente mismo es un pre-encuentro antes de una presencia como tal o, mejor, que el presente está hecho de este pre-encuentro entre un pasado y un futuro que, siempre separados, no se pueden, como tal, encontrar a pesar de estar formando el presente.

libros que vinieron a continuación, en los cuales no sólo se encara el conjunto de textos de la metafísica, sino también la esencia de la época en la que vivimos (en una “pregunta por la técnica” reanudada sin cesar). Sería necesario “mostrar” que y cómo este pensamiento es el primero que no se ve obligado a repetir la exclusión platónica de la poesía y del arte, el primero que desplaza los propios fundamentos de las preguntas sobre la teología en su relación con la filosofía. Brevemente, sería necesario asumirla en toda su amplitud, ya desplegada, y tan manifiesta que llega a imponerse a sus “adversarios”, para poder interrogarla sobre su fecundidad. Ciertamente, en un sentido banal del cual no sabríamos dispensarnos, esto es así. Pero la pregunta que queremos plantear para terminar no toma la “fecundidad” en su sentido banal: por el contrario, la vincula expresamente a la “retirada” de tal modo que puede ser planteada simplemente a partir de *Sein und Zeit*.

Este primer libro, desde un inicio, está él mismo en retirada respecto a toda la obra que le seguirá. Y no sólo porque el lenguaje en el que habla (es decir, el de la metafísica) debió ser “abandonado” con una creciente decisión por los textos que le siguieron sino, también y principalmente, porque el conjunto de textos posteriores se inscriben, a pesar de esta ruptura, en *Sein und Zeit*, de tal modo que cualquier libro de Heidegger debe ser comprendido, en primer lugar, como un “fragmento” de *Sein und Zeit*.

Esta extraña relación de lo anterior con lo posterior, del comienzo con la continuación, implica ella misma, como es evidente, que el horizonte de la metafísica no puede ser pura y simplemente abandonado ni por medio de una resolución ni por medio de una revolución. En esto, Heidegger, a quien *todo el mundo* debe la luz que hoy en día podemos poseer sobre aquello que figura como nuestro destino, es decir, sobre la clausura de la filosofía occidental, es tal vez el único que aún encuentra oscura esta misma luz y que no la confunde con un hecho cultural. Mientras todo el mundo pasa a otra cosa, él se hunde “aún” en el entrecruzamiento de lo cerrado y de lo abierto *mismos*. Se hunde en la retirada y busca el cumplimiento de la retirada.

Y, a decir verdad, esto se parece a una retirada. “Durante este tiempo” se presume que “se efectuó”, no obstante, aquello que uno imagina que es la “historia”, y se le exige al pensamiento que se haga presente, y así se justifique, en medio de estos importantes acontecimientos. Pero él no está ahí: no es posible sorprender a Heidegger ni en los congresos, ni en los coloquios, ni en los manifiestos, ni en los tribunales de la inteligencia europea. ¿Dónde está? Está sobre la cantera de

Sein und Zeit, sobre la cantera que reabre una y otra vez la interrupción entre *Sein und Zeit* y *Sein und Zeit*.

Pero no “perdido en su obra”. Por el contrario, está trabajando, y trabajando sólo en mantener abiertas la historia y la escritura *en la retirada en la que se encuentran*. Historia y escritura que para los demás han devenido, entretanto, simples herramientas al servicio de varias empresas, sin importar que estas sean más o menos cristianas o más o menos marxistas. En esta retirada, que por el contrario no emprende nada y de la cual ni siquiera se puede obtener una “filosofía de Heidegger” (carente de todo “problema del conocimiento”, de toda “moral”, de toda “estética”, etc.), el pensamiento que persigue la pregunta por el sentido del ser ignora *también* cualquier tipo de “retirada”. Ya hace tiempo que estos conceptos, que reposan sobre la determinación metafísica de la acción y del tiempo, se han descolorido ante ella.

Pero esta decoloración supone que la historia misma – que no es otra que la del ser como mundo – no sea confundida con el lugar nulo y no-nulo que sirve de centro teórico a las inscripciones reversibles en las que está en juego la inteligencia contemporánea. Allí donde esta mantiene un vacío, maneja una última infinitización y confunde el juego del mundo con el mundo del juego, Heidegger mantiene la unicidad y la plenitud de una maduración del ser que su sentido de “diferencia” no ha hecho menos logrado que las palabras de Parménides. Es precisamente por ello que la pregunta por el sentido del ser es un escándalo para la época, la cual es incluso capaz de expresar su rechazo con los propios términos heideggerianos, dado que no se acaba de ver en qué modo algo así como la unicidad del ser en tanto que historia del mundo podría ser pensada sin que reine – sin que vuelva a reinar – el sentido metafísico del ser, es decir, la divina, paternal, lógica y capitalista “presencia”. Sin embargo, es así: La Diferencia ha tomado su propia medida por debajo de nosotros (y ello a pesar de que sea solo “en” el *Dasein* que ella “es”), y esta es la obediencia, la finitud que ha inscrito en su falla, en la que “falta”⁶¹, en efecto, la presencia.

⁶¹ N. del T.: Aquí, Granel, retoma el juego significativo entre los verbos “*falloir*” y “*faillir*”.

Bibliografía

- HEGEL, G. W. F. «I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft». En *Jenaer Schriften*, editado por Gerd Irrlitz, 1-124. De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783112531044-002> [«Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling». En *Obras*, 1-109. Madrid: Gredos, 2010].
- HEIDEGGER, Martin. «Brief über den Humanismus». En *Platons Lehre von der Wahrheit*, de Martin Heidegger. Bern: Francke, 1947.
- . *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza, 2004.
- . *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.
- . *L'être et le temps*. Bibliothèque de philosophie édition. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier, 1957.
- . *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2016.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traducido por Henri Dussort. 6. Aufl. Épiméthée Essais Philosophiques. Paris: Presses Univ. de France, 1964.
- HUSSERL, Edmund, y José GAOS. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura*. Editado por Antonio Ziri6n Quijano. Nueva ed. y Refundici6n integral de la trad. de Jos6 Gaos. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica/UNAM, 2013.
- P6GGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963.
- . «El camino del pensar de Mart6n Heidegger.» Madrid: Alianza, 1986.
- . *La Pens6e de Martin Heidegger, un cheminemenvers l'être*. Pr6sence et pens6e 8. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.