

TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS DE

***NOTES DES COURS AU
COLLÈGE DE FRANCE***

1958-1959

ET 1960-1961

DE

MAURICE MERLEAU-PONTY

Asesor de tesis

DR. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

Tesis que presenta

ROSA LUISA LOYA Y LÓPEZ

Para obtener el grado de Maestra en Filosofía de la Cultura

2011

I.	INTRODUCCIÓN	1-12
II.	RESUMEN	1-42
III.	TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS DE <i>NOTES DES COURS AU COLLÈGE DE FRANCE</i> <i>1958-1959 et 1960-1961</i> DE MAURICE MERLEAU-PONTY	6-403

I. INTRODUCCIÓN

II. RESUMEN

III. TRADUCCIÓN DE

*NOTES DES COURS AU COLLÈGE DE
FRANCE*

1958-1959 et 1960-1961

DE
MAURICE MERLEAU-PONTY

MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961)

Por su carácter intrínsecamente problemático, el acto expresivo funda un mundo de Cultura e inaugura un proceso histórico donde aquella potencia originaria, aquel ser virtual de la Naturaleza primordial se actualiza, se concreta y desarrolla. Al expresar la potencia creadora del Ser, el arte crea un ser de cultura, un orden en el que la naturaleza se realiza y el hombre puede comprenderse a sí mismo en todas sus posibilidades, descubrir y *formarse* un ser propio.

Mario Teodoro Ramírez ¹

Maurice Merleau-Ponty nació en Rochefort-sur-Mer en 1908. Cursó estudios de filosofía en L'École Normale Supérieure de París (1926-1930). Ejerció la docencia en un instituto de Chartres hasta 1945, año en que se doctoró y comenzó su actividad académica en Lyon (1945-1949). Sus trabajos doctorales se publicaron en las obras: *La structure du comportement* (1942) y *La phénoménologie de la perception* (1945). En 1949 se trasladó a la Sorbona y tres años más tarde, en 1952, obtuvo la cátedra de filosofía que habían dejado vacantes algunos de sus antecesores como Henri Bergson (1859-1941), Édouard Le Roy (1870-1954) y Louis Lavelle (1883-1951) en el Collège de France.

Entre 1945 y 1953 participó activamente, junto a Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, en la edición de la revista marxista *Les Temps Modernes*, colaboración que se rompió con el enfriamiento ideológico de las relaciones con Sartre, iniciado en 1949, a raíz de la guerra de Corea, y del giro político de éste hacia lo que Merleau-Ponty denominó “ultra bolchevismo”. Sin abandonar su marxismo inicial, que lo había llevado a defender a la URSS en *Humanisme et terreur* (1947) a finales de los años cuarenta, evolucionó hacia posiciones no militantes que lo alejaron del comunismo. El marxismo no desapareció del

¹ Ramírez Cobián (M. T.), *Escorzos y horizontes*, Jitanjáfora, Morelia Editorial, México, 2008, p. 108.

pensamiento de Merleau-Ponty, pero se transformó para ser más una metodología de interpretación de la realidad que la base ideológica de una opción política.

Murió repentinamente de un ataque al corazón en 1961, en su mesa de trabajo sobre un libro de Descartes. Jean-Paul Sartre escribió en *Les Temps Modernes* un amplio artículo titulado “Merleau-Ponty vivant” (números 184-185, agosto-septiembre de 1961), donde recupera el pensamiento de su colega, con quién llevaba una década de amargos desencuentros.

Sus obras más destacadas son: *La structure du comportement* (1942), *La phénoménologie de la perception* (1945), *Les aventures de la dialectique* (1945), *Humanisme et terreur* (1947), *Sens et non-sens* (1948), *Éloge de la philosophie* (1952), *Les Philosophes célèbres* (1956), *Les Sciences de l’homme et la phénoménologie* (1958), *L’Œil et l’Esprit* (1960), *Signes* (1960), *Le visible et l’invisible* (1964, obra póstuma) y *La prose du monde* [1959-1961] (1969).

El planteamiento filosófico de Merleau-Ponty trata de superar las tensiones entre el pensamiento idealista y el racionalismo, que habían polarizado doctrinas y vías de indagación sobre la realidad, así como de la relación del individuo con su existencia. Más que buscar la verdad de las cosas a través de la naturaleza del ser, o de la experimentación objetiva de la ciencia acerca de sus conductas, se aproxima a la realidad de los fenómenos que la conforman, de lo que el individuo percibe como expresiones de dicha realidad y de cómo, a partir de ellas, se forma la conciencia. Un acercamiento, pues, desde una perspectiva de recuperación filosófica, metafísica, de los fenómenos que describen la actividad humana.

En su pensamiento encontramos las huellas, por ejemplo de Husserl, Heidegger, Bergson, quienes marcan los trazos dialécticos, fenomenológicos, psicológicos y cosmológicos de su intensa y relativamente corta vida como pensador filosófico. Busca nuevas maneras de entender la relación entre el hombre y su historia, es decir, entre el

individuo y su tiempo a través de la percepción – lo que aparece como realidad – que es la que forma la conciencia y se hace dialéctica a través de su proyecto social.

La percepción no es un fenómeno causal, una síntesis de sensaciones, ni una valoración o juicio entre la realidad, sino un proceso que se enriquece con la experiencia vivida, con el desarrollo de la estructura de comunicación entre el cuerpo y el mundo. La percepción es un fenómeno de significaciones conscientes. Para Merleau-Ponty, la unidad de comunicación es el cuerpo humano, que despliega su relación con el entorno y se hace cuerpo social a través de los flujos bidireccionales de los sentidos. El cuerpo activa la comunicación, interactúa, subjetiviza según el ambiente que le rodea que es el mundo como realidad percibida, como realidad con la que se comunica y desarrolla el sentido de conciencia. El lenguaje como construcción de la experiencia, juega un papel decisivo, ya que actúa como inter-mundo, como tejido o interfaz en el que se sustenta la relación entre conciencia y mundo. En definitiva, el lenguaje es la base de la comunicación.

Para Merleau-Ponty no hay separación entre cuerpo y espíritu o biología del individuo, a través de la “animación” del cuerpo. La mente es una autoconstrucción del cuerpo, forjada a través de su comunicación con el entorno variable, con la historia, donde se fija y determina el modelo cultural de la percepción, es decir, en un lugar y un momento dados. La percepción no consiste en una radiografía estable de la realidad, una verdad universal, sino en una construcción del cuerpo, marcada por la huella previa del conocimiento. Ella permite al individuo activar el reloj vital, la historia, la memoria, la perspectiva, la línea pasado-presente-futuro que desarrolla, a través del lenguaje, esto es, de su capacidad propositiva o de intervención dialéctica sobre la propia realidad.

En *La phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ha mostrado que la percepción no es el resultado de la acción de los átomos causando sensaciones, sino que es una dimensión activa en tanto que apertura primordial al mundo vivido (*Lebenswelt*) contrariamente a lo que la tradición proponía. Ya anteriormente Husserl había afirmado que toda conciencia es conciencia de algo, lo que implica una distinción entre acto de pensamiento y objeto intencional del pensamiento, es decir, el cuerpo es a la vez cuerpo-

sujeto y cuerpo-objeto. Sin embargo, Merleau-Ponty propone un giro a la tesis de Husserl al aseverar que toda conciencia es conciencia perceptiva. De esta manera, el filósofo reconoce que el cuerpo propio no es solamente una cosa, un objeto potencial de estudio para la ciencia, sino que es una condición permanente de experiencia, que es la constituyente de la apertura perceptiva al mundo y a su entorno.

Il faut que la pensée de science – pensée de survol, pensée de l’objet en général – se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu’ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu’il est une machine à information, mais ce corps actuel que s’appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes.²

Para Merleau-Ponty, la existencia es « estar en el mundo », una cierta manera de afrontar el mundo. Sin embargo, este estar en el mundo es anterior a la contraposición entre alma y cuerpo, entre lo psíquico y lo físico. Él rechaza la interpretación causal de las relaciones entre alma y cuerpo. Ve en esta relación una dualidad dialéctica de comportamientos; o mejor dicho, alma y cuerpo indican planos de comportamiento del hombre, dotados de distinto significado. Un hombre normal no es un cuerpo portador de ciertos instintos autónomos, unidos a una vida psicológica definida por determinados procesos característicos – placer y dolor, emoción, asociación de ideas – y sometida a un espíritu que llevaría a cabo sus propios actos basándose en estas superestructuras. La realización de los órdenes superiores, en la medida en que se ejecuta, suprime la autonomía de los órdenes inferiores y confiere un nuevo significado a los procesos que los constituyen. Como consecuencia no es posible hablar del cuerpo y de la vida en general, sino únicamente del cuerpo animal y de la vida animal, del cuerpo humano y de la vida humana. Con esto Merleau-Ponty no defiende un espiritualismo que distinga entre espíritu y vida como entre “dos potencias de ser”. En realidad, se trata de una oposición funcional que no puede transformarse en una oposición substancial. De esta manera no acepta un modelo materialista, pero tampoco un modelo espiritualista. No se puede comparar el

² Merleau-Ponty (M.), *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 12-13. “Es necesario que el pensamiento de la ciencia – pensamiento de sobrevuelo, pensamiento del objeto en general. se coloque en un “hay” previo, en la situación, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo manufacturado tal y como están en nuestra vida, para nuestro cuerpo, pero no este cuerpo posible y del que es lícito afirmar que es una máquina de información, sino este cuerpo actual que se llama mío, el centinela que se torna silencioso bajo mis palabras y bajo mis actos”.

órgano corporal con un instrumento, ni tampoco se puede comparar el espíritu con un “artesano” que lo utiliza; ello sería recaer en una relación puramente extrínseca. El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través suyo.

La unión de alma y cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia. Es la existencia la que encontramos en el cuerpo al aproximarla mediante una primera vía de acceso, la de la fisiología. Nos es, pues, lícito recordar y precisar este primer resultado interrogando ahora a la existencia sobre sí misma, esto es, dirigiéndonos a la psicología.³

En lo que concierne a las relaciones entre el hombre y el mundo, Merleau-Ponty afirma que la verdad no habita sólo en el hombre interior, o mejor dicho, no existe el hombre interior; el hombre está en el mundo y se conoce en el mundo. El hombre no se revela como subjetividad ociosa, sino como presencia activa en el mundo y ante los otros. El mundo fenomenológico no es puro ser, sino el sentido que se transparenta en la intersección entre las experiencias y las de los demás, gracias a la integración de unas con otras: por lo tanto, es inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad, que llevan a cabo su unidad entre sí mediante una integración de las experiencias pasadas en las experiencias presentes, de la experiencia del otro en la propia experiencia. El hombre y el mundo no se podrán comprender si no es con base a su facticidad. Nos encontramos entonces, frente a un campo de percepciones vividas, pero que no se ofrece como una visión en perspectiva de objetos dotados de propiedades estables, de un mundo y de un espacio objetivos. El problema de la percepción consiste en constatar cómo a través de este campo se llega al mundo intersubjetivo del cual la ciencia poco a poco va concretando sus determinaciones. De esta manera, el concepto de cuerpo se convierte en una noción central, dado que el cuerpo es el punto de vista sobre el mundo. La percepción es la inserción del cuerpo en el mundo. El cuerpo propio está en el mundo así como los órganos están en el interior del organismo; les dan vida, los animan, forman con él un sistema. Así, la percepción posee el rasgo de totalidad, pero también continúa siempre abierta, remite a un más allá de la manifestación individual; promete siempre otros ángulos de enfoque y por supuesto, alguna otra cosa que ver. El significado de las cosas en el mundo permanece

³ Merleau-Ponty (M.), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, p. 107.

abierto o como dice Merleau-Ponty, “ambiguo” y esta ambigüedad o apertura es algo constitutivo de la existencia.

Parce que le corps n'est pas un pur objet mais une chose sentante, il n'est pas non plus un pur sujet mais un sentir incarné: la subjectivité n'est présente en lui que comme sa propre absence, et la dimension propre de l'incarnation - (...).⁴

El pintor “lleva su cuerpo”, dice Valéry, pues un espíritu no puede pintar y entonces es por medio de ese cuerpo que el pintor cambia el mundo en su pintura. Mente y cuerpo forman una unión que se expresa en distintos niveles de comportamiento: el hombre es conciencia y cuerpo y este cuerpo entendido como la condición de posibilidad de la espacialidad y la primera condición de toda percepción. El cuerpo es una realidad significativa que otorga sentido. Al constituir un punto referencial intencional en el mundo, el cuerpo – los gestos, las palabras, los silencios, los actos – abren un campo inagotable de intencionalidades. Pero, un enigma se presenta porque el cuerpo es a la vez vidente y visible. Él se ve, está rodeado por las cosas que están alrededor de él y a su vez, estas cosas son un anexo o prolongación de él.

De este modo, el mundo fenomenológico que aparece bajo nuestra mirada de manera constante no es la explicitación de un ser previo (*l'explicitation d'un être préalable*), sino un privilegiado acceso, siempre evanescente, fugaz e intempestivo, a la fundación misma del ser (*la fondation de l'être*). Y por lo tanto, la filosofía no será el reflejo de una verdad previa. Sino, como el arte, la realización de una verdad. El pintor lleva al espectador a un movimiento para mostrarle el orden de una generación espontánea. Los objetos en el arte de la pintura son la expresión de una verdad que se asemeja a las cosas que existen con o sin modelo anterior. Su objetivo es principalmente analizar las

⁴ Barbaras (R.), *De l'être du phénomène*, « *Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* », Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2001, p. 182. “Porque el cuerpo no es puro objeto sino una cosa que siente, no es tampoco un puro sujeto sino un sentir encarnado: la subjetividad no está presente en él mas que como su propia ausencia, y la dimensión propia de la encarnación – (...).”

estructuras en base a la expresividad, enriqueciendo las consideraciones del lenguaje por una atención al trabajo de los artistas, poetas y escritores.

En relación al tema de la obra pintada, Merleau-Ponty constata que el pintor en su trabajo creativo puede tener previamente un cierto deseo de concretizar, o más aún, puede trabajar primero el material tratando de liberar una idea o emoción, pero que en todo caso, existe en la actividad del pintor una elaboración de la expresión que se encuentra íntimamente en interacción con el sentido que ha puesto en su obra. Es a partir de esta constante que va a tratar de explicitar las estructuras invariantes que caracterizan la expresividad, teniendo en cuenta la sobredeterminación del sentido que ha hecho valer *Le doute de Cézanne*.

Cézanne n'a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre. Il ne veut pas séparer les choses fixes qui apparaissent sous notre regard et leur manière fuyante d'apparaître, il veut peindre la matière en train de se donner forme, l'ordre naissant pour une organisation spontanée. Il ne met pas la coupure entre « les sens » et l' « intelligence », mais entre l'ordre spontané des choses perçues et l'ordre humain des idées et des sciences.⁵

Es conveniente anotar que aunque él establezca los criterios normativos sobre el arte, hay, sin embargo, una distinción que prevalece entre “expresión primera” y “expresión segunda”. Esta distinción es a veces retomada bajo el término de “lenguaje hablado”. El lenguaje hablado o expresión segunda es enviado a nuestro bagaje del lenguaje, a la herencia cultural que hemos adquirido, así como a la masa de signos y significaciones. El lenguaje hablante o expresión primera es el lenguaje en tanto que forma de un sentido; es el lenguaje en el momento que precede al suceso de un pensamiento, en el momento que le adviene el sentido. Y es este último el que le interesa a Merleau-Ponty y que atrae su atención cuando él estudia la naturaleza de la producción y la recepción de las expresiones;

⁵ Merleau-Ponty (M.), *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 18. « Cézanne no creyó haber debido escoger entre la sensación y el pensamiento, como tampoco entre el caos y el orden. No quiere separar las cosas fijas que aparecen bajo nuestra mirada y su manera huidiza de aparecer, quiere pintar la materia dándose forma, el orden naciente por una organización espontánea. No coloca la ruptura entre “los sentidos” y la “inteligencia”, sino entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas y de las ciencias”.

un tema que implica también análisis de la acción, de la intencionalidad, de la percepción y de las relaciones entre la libertad y los determinantes externos.

El poder de la palabra es bien conocido pues aún el silencio trasuda palabras. La nueva intención significativa sólo se conoce a sí misma recubriéndose de significaciones ya disponibles, resultado de actos de expresión anteriores. Para comprender las palabras del otro es menester que su vocabulario y su sintaxis sean ya conocidos. El mundo lingüístico e intersubjetivo no nos es extraño; reflexionamos al interior de un mundo ya hablado y que habla; entonces, el sentido de la palabra no es otra cosa sino la manera como se maneja este mundo lingüístico que modula el abanico de significaciones adquiridas. El uso del lenguaje expresa las múltiples maneras que tiene el cuerpo humano de celebrar y de vivir el mundo, de poner en juego ese cuerpo en el mundo, de vivir la lengua.

El lenguaje es la toma de posición del ser humano frente al mundo, frente a un mundo de significaciones, pero para que se produzca el milagro es necesario que la gesticulación fonética utilice un alfabeto de significaciones ya adquiridas, que el gesto verbal se opere en un determinado panorama común a los interlocutores. Desde el momento en que el hombre utiliza el lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes hace uso de la palabra, del lenguaje, sin embargo, el lenguaje no como un instrumento, un medio; sino una manifestación, una revelación del ser íntimo que es el vínculo psíquico que une el hombre al mundo y a sus semejantes; esta unión se realiza a través de esta vivencia del cuerpo.

El orador no piensa antes de hablar, ni siquiera mientras habla; su discurso es su pensamiento. Igualmente el oyente no concibe a propósito de unos signos. El “pensamiento” del orador es vacío mientras que habla, y, cuando alguien lee un texto delante de nosotros si la expresión es feliz, no tenemos un pensamiento al margen del texto; los vocablos ocupan toda nuestra mente, colman exactamente nuestra expectativa y sentimos la necesidad de la disertación, pero no seríamos capaces de preverla y nos sentimos poseídos por ella.⁶

⁶ Merleau-Ponty (M.), *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 197.

Este simbolismo convencional, como llama Merleau-Ponty al lenguaje, supone que el signo y la significación son dominados por el espíritu, no por la naturaleza. De esta manera se presupone la comunicación silenciosa de la percepción. Hay un logos que configura la apertura del ser y que es anterior al lenguaje, pero que a su vez hace posible la traducción de ese simbolismo. Al poner en evidencia la primacía de la percepción, Merleau-Ponty no pretende reducir el saber del hombre al hecho de sentir, sino a mostrar que el orden de lo fenoménico es el fundamento del orden objetivo. La tesis que él plantea respecto a la relación entre el signo y la significación se pone de manifiesto no sólo en la interpretación que el cuerpo hace de sí mismo, sino también en la que hace respecto a las cosas y al otro. De esta manera, la estructura significativa no puede estar separada de los materiales en que se realiza. El cuerpo es el lugar de los fenómenos de expresión, representación verbal y significación intelectual.

Pero, ¿cómo conciliar lo arbitrario del signo con la dimensión gestual de la palabra? Se pregunta Renaud Barbaras en su obra *De l'être du phénomène*, al estudiar la obra de Merleau-Ponty. La respuesta la expone en estos términos:

(...) le sens conceptuel procède d'un sens émotionnel que la poésie, à la lettre, donne à entendre. (...) On trouverait alors que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, non pas, comme le croyait la théorie naïve des onomatopées, en raison d'une ressemblance objective, mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle.⁷

En este sentido, la ausencia de comunicación, de sedimentación de experiencia y conocimiento acumulado, de conciencia, nos situaría en el “mundo salvaje”, previo al pacto social. Es el mundo del silencio, de los seres y las cosas, anterior a la formación cultural de la conciencia, primigenio al lenguaje. El lenguaje da el significado, da la vida a

⁷ Barbaras (R.), *De l'être du phénomène*, « *Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* », op. cit. p. 63-64. « (...) el sentido conceptual procede de un sentido emocional como la poesía, en sentido propio, da a entender. (...) Se encontraría entonces que las palabras, las vocales, los fonemas son tanto, el modo de cantar el mundo como el estar destinados a representar los objetos, no como lo creía la teoría ingenua de las onomatopeyas, en razón de un parecido objetivo, sino porque se extraen del mundo y con el sentido propio de la palabra expresan la esencia emocional.

las cosas. La relación entre el individuo y su entorno crea la conciencia, la dimensión subjetiva de la realidad en un momento dado.

Una lengua es un aparato excepcional que permite expresar un número indefinido de pensamientos o de cosas con un número finito de signos, porque ellos son usados de manera tal que se puede transmitir lo que se quiere decir. Así, al abrir un libro, se constata que todas las palabras han cambiado, sin poder decir en qué; es un nuevo lenguaje que conlleva una configuración de éste que se forma a partir de la manera cómo el escritor está en el mundo y la visión que tiene de la vida y la muerte. El lector entra en el diálogo y a través de éste en el otro, en ese otro silencioso que es definido en la narración, que se crea la imagen del mismo lector con respecto al texto.

L'expérience d'autrui est toujours celle d'une réplique à moi. La solution est à chercher du côté de cette étrange filiation qui pour toujours fait d'autrui mon second, même quand je le préfère à moi et me sacrifie à lui. C'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec autrui ; le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même.⁸

Así como el pintor parece nacer en las cosas y de las cosas que pinta, así de la misma manera, el escritor surge del mundo, del paisaje, de los gestos que recrea en su escritura. De esta manera, la filosofía fenomenológica no explica el mundo, sino que parte de una experiencia inmediata que precede a todo pensamiento; la experiencia de lo percibido y de lo vivido. Lo que hace al mundo es el cuerpo sensible de lo percibido, pero no como función sensorial, sino como un encuentro en donde se entrecruzan el pasado, los recuerdos, las imágenes que no son nunca objetivos, sino renovados por toda la carga de experiencias vividas. De esta manera el contenido de una idea deviene significativa al expresar el modo de comprender el mundo. Los objetos adquieren significado por el lenguaje y es justamente por el lenguaje que se puede llegar a un consenso respetando la percepción particular de cada persona, pero que en todo caso implica una percepción total virtual.

⁸ Merleau-Ponty (M.), *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 188. «La experiencia del otro es siempre una réplica de mí. La solución se tiene que buscar del lado de esta extraña filiación que por siempre hace del otro mi segundo, aún cuando lo prefiero a mí y me sacrifico por él. Es cuando se hace la más extraña articulación con el otro; el misterio del otro no es otro que el misterio de mí mismo.»

La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi : c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi.⁹

Merleau-Ponty nos confirma el carácter creador de la fenomenalidad, en tanto movimiento emergente del aparecer, o como lo denomina frecuentemente *orden naciente*, es decir, una promesa de humanidad que está a punto de abrirse a la experiencia y a la comunicación: la primera palabra. Un mundo primordial que no corresponde a una obra constituida, que va más allá de toda palabra, pintura o actitud, porque incluirá todo aquello que puede ser expresado. Ese mundo amorfo del que habla Merleau-Ponty no contiene ningún modo de expresión y sin embargo, lo invoca. Lo invoca a través de la palabra y de las voces del silencio. De esta manera, la filosofía consistirá en restituir un poder de significar, de darle voz a las cosas mismas y el arte es la realización de una verdad.

(...), el modo de ser de un “paisaje” resulta el mejor modelo que nuestra experiencia perceptiva natural nos aporta para pensar una nueva concepción ontológica. Un paisaje percibido está hecho más de ausencias que de presencias o entes individuales, positiva y autárticamente definidos. En él cuenta más “lo que no se ve” (lo invisible) que “lo que se ve” (lo visible), esto es, cuenta más las líneas de horizonte, las distancias, la profundidad, las relaciones de escala y tamaño, la figura entera del paisaje, que las partes o componentes que lo integran (formas, objetos, figuras).¹⁰

El pintor lleva al espectador a un movimiento contrario dentro de la vida trascendental, mostrándole el orden naciente. La indeterminación de lo dado en la intuición, los huecos, los vacíos, en resumen, la insuficiencia del mundo de sentido dado, hará posible la primacía de una nueva institución de sentido, en forma de un sentido no-intencional que sobrepasa los sentidos precedentes. Los objetos en el Arte aparecerán como una interpelación extraordinaria, que trasciende los marcos de referencia y que nos exige la invención de respuestas: el mundo invisible, interpretado como la “región salvaje” sobre la que el mundo objetivo ha de constituirse y sobre la que el ser humano ha de

⁹ Merleau-Ponty (M.), *L'Œil et l'Esprit*, op. cit. p. 81. « La visión no es un cierto modo del pensamiento o presencia en sí: es el medio que me es dado de estar ausente de mí mismo, de asistir del dentro a la fisión del Ser, y solamente al término de la cual me cierro en mí.»

¹⁰ Ramírez Cobián (M. T.), *Escorzos y horizontes*, op. cit., p. 90.

instalarse. Nos invoca a volver nuestros ojos a una región donde lo humano no está todavía constituido. Un mundo que designa como anterior la creación porque en definitiva es el reino inhumano del puro ritmo, de la pulsación salvaje, de la pasividad y de la ciega fascinación.

El mundo “amorfo” del que hablo a propósito de la pintura no contiene ningún modo de expresión, y, sin embargo, los invoca y los exige a todos (...).¹¹

Para Merleau-Ponty, este retorno a las fuentes mismas del sentido es interpretado como un advenir afirmativo, capaz de superar las limitaciones de la razón y que comparte el trastorno y la conmoción de la vida intencional de cada sujeto, por una suerte de profundidad acompañada de la presencia de lo originario. Esta comunidad será tematizada por Merleau-Ponty como una forma de “lenguaje indirecto”¹², que es el signo de una tensión, presuntamente universal, refundado sobre una memoria y una integración de lo originario. Una obra de arte pone en evidencia el cruce de un pasado que todavía es y un futuro que ya es; y será precisamente entre límites en donde se vive la experiencia del arte y a la génesis de los sentidos en el nacimiento de la conciencia. La experiencia del arte nos transmite a un retorno hacia lo originario, hacia una realidad que aparece, a un pasaje fugaz donde brilla lo extraordinario. A un mundo *à rebours*, movimiento de torsión por el que su experiencia nos muestra el anverso de un orden ontológico, e incluso cosmológico, que sucede detrás de la realidad ya constituida, en el que esa experiencia parece estar neutralizada.¹³

En cada experiencia estética, con cada vivencia e un nuevo espectador, el sentido de una obra e arte se realiza, se concreta y actualiza. No debemos decir que cada una de esas experiencias capta un sentido relativo o parcial como si existiera en algún lugar (o en algún momento) el sentido verdadero completo y definitivo. Igual que el sentido del mundo percibido, el de la obra de arte sólo podemos captarlo a través de ella misma, “en” ella misma.¹⁴

¹¹ Merleau-Ponty, (M.), *Le visible et l'invisible*, Éd. Gallimard, Paris, 1964, p. 223.

¹² Merleau-Ponty, (M.), *Sens et Non-sens*, Éd. Gallimard, Paris, 1996, p. 32.

¹³ Álvarez Falcón (L.), *Realidad, arte y conocimiento. La deriva tras el pensamiento contemporáneo*, Editorial Horsori, Barcelona, 2009, p. 108.

¹⁴ Ramírez Cobián (M. T.), *Escorzos y horizontes*, op. cit., p. 104.

MAURICE MERLEAU-PONTY

NOTAS DE LOS CURSOS EN EL COLLÈGE DE FRANCE

LA FILOSOFÍA HOY

Curso de 1958-1959

RESUMEN

I. NUESTRO ESTADO DE NO-FILOSOFÍA

Vivimos en un estado de la humanidad que es destructor de la filosofía en sentido ordinario y clásico; y es por eso que se hace un llamado a la toma de conciencia de esa filosofía oficial. La filosofía encuentra un soporte en la poesía, en el arte en general para renacer y reinterpretar su pasado metafísico ante la crisis de la racionalidad de las relaciones entre los hombres. En Marx, en el fondo existe un principio de racionalidad que se presenta desgarrado por la contradicción de clases. Sin embargo, en 1917 el marxismo puso en juego la racionalidad por el hecho de que trató de superar la historia y no solamente de explicarla. No obstante, una contrarrevolución se desarrolló y cuya tarea fue rechazar la revolución y retomar con ella su irracionalismo, no su filosofía, sino sus procedimientos, sus técnicas políticas y policíacas.

Marx se refería al problema de los países avanzados, pero para los marxistas, desde 1917, fue el paso directo de los subdesarrollados al esquema de la revolución proletaria. La reivindicación del desarrollo no se presentó por derecho sino de hecho. Este asunto es al mismo tiempo negación de la filosofía social clásica, es un llamado a la reflexión sobre la historia y a la toma de conciencia, pero como toda situación extrema, hubo una posibilidad de simple rechazo.

Nos encontramos también con una crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la Naturaleza por la evolución técnica, por la energía atómica. Esa energía ha sido puesta en juego por el hombre, lo que da como resultado un ultra-naturalismo que es también un ultra-artificialismo. La técnica no es solamente la aplicación de la ciencia, sino la condición de la ciencia, es decir, hay un involucramiento visible de la ciencia en la técnica. Así el universo es totalmente humano y totalmente inhumano. La mezcla de naturalismo y artificialismo (devices) lleva a la posibilidad de hablar de finalidad (máquinas construidas por el hombre que piensan mejor que él). Hablamos del hombre construido, demisión del artificio humano.

Este pensamiento es dos veces falso en su afirmación de la Naturaleza y en su negación de la misma. El peligro de esta contradicción ya estaba presente desde el inicio de la ciencia moderna que fue visto como develamiento de la naturaleza en sí y develamiento condicionado por la historia humana. Pero esta condición de crisis en nuestro pensamiento es punto de partida de un análisis profundo, pues la toma de conciencia de un *Boden* podría ser el redescubrimiento de la Naturaleza-por-nosotros como base de cultura y donde se cimienta nuestra actividad creadora. Es la lógica del mundo de la técnica que reduce el ser a la alternativa y a la antinomia del en sí del objeto puro y del artefacto. Por ejemplo: el acceso a otros planetas no relativiza la Tierra, al contrario, este hecho extiende a otros la función de *Boden* pre-objetivo ya que los otros planetas devienen un anexo de la Tierra en cuanto que la Tierra se agranda. El universo humano se extiende, no se aniquila. Lo que precede son los resonadores emocionales que hacen sentir en un inmenso público los contragolpes del desarrollo de la técnica.

A) LA LITERATURA

Merleau-Ponty cita a Mallarmé y a Rimbaud para estudiar la poesía en sentido moderno. El lenguaje de Mallarmé indica las cosas perceptibles, la Naturaleza objetiva.

La lune s'attristait. Des séraphins en pleurs
Rêvant, l'archet aux doigts, dans le calme des fleurs
Vaporeuses, tiraient de mourantes violes
Des blancs sanglots glissant sur l'azur des corolles
- C'était le jour béni de ton premier baiser.
Ma songerie aimant à me martyriser
S'enivrait savamment du parfum de tristesse
Que même sans regret et sans déboire laisse
La cueillaison d'un Rêve au cœur qui l'a cueilli.
J'errais donc, l'œil rivé sur le pavé vieilli
Quand avec du soleil aux cheveux, dans la rue
Et dans le soir, tu m'es en riant apparue
Et j'ai cru voir la fée au chapeau de clarté
Qui jadis sur mes beaux sommeils d'enfant gâté
Passait, laissant toujours de ses mains mal fermées
Neiger de blancs bouquets d'étoiles parfumées.

Stéphane Mallarmé, « Apparition », *Poésies*, 1887. ¹

Mallarmé comprende el lenguaje como sedimentación de un lenguaje fundador, actuando como trazando contornos de lagunas, como presentando enigmas; es un lenguaje con una significación lateral.

Rimbaud rebasa la correlación signo-significación sin apartarse de la posibilidad del mundo y entrando sin reserva en la unidad prelógica. Esta tentativa es en realidad tomada por toda la literatura del siglo, incluso por la no poética e incluso también en las formas objetivas como la novela. De esta manera, no es por las categorías subjetivo-objetivas que se puede definir su transformación, sino por la relación significativa-significado, es decir, el modo significativo es indirecto: yo-el prójimo-el mundo, deliberadamente mezclados, implicados uno en el otro y expresados uno por el otro en una relación lateral. Uno en el otro y en el mundo y todos en el autor.

¹ Desaintghislain (C.) et al., *Littérature*, Nathan, Paris, 2003, p. 394-395.

B) LA PINTURA

El cuadro vuelve presente un sentimiento en una situación. Suscita una representación ilusoria, que substituye el mundo real; representación fundada sobre un sistema de correspondencias de percepción natural y que pone en juego de forma ingeniosa su relación con el artefacto. La base no es la Naturaleza en sí sino el producto sedimentado de cultura. La expresión de la espacialidad se realiza de otra manera. Por ejemplo, en las deformaciones de la pintura de Cézanne existe una fundamentación de sistemas de signos que se significan uno al otro. Es necesario que cada línea sea un trazo de movimiento, un ritmo, una ley y no solamente un desplazamiento efectivo en el espacio, sino del campo de los posibles. Esa línea que nos habla es un campo de posibilidad existencial como una cierta digresión. De esta manera, la pintura es un mundo para sí y no copia del mundo; se expresa indirectamente y no por remisión al mundo.

En los pintores hay frecuencia de títulos en sus obras. Sin el título, dice Merleau-Ponty, veríamos unos colores, no un cuadro. El rol del título es permitir a los signos pictóricos funcionar como signos pictóricos. Descargar del cuadro la función de semejanza para permitirle ejercer la función de expresión y para poner en relieve la manera de ser del cuadro y su relación con el mundo. Es precisamente por esta relación que al cuadro le es permitido funcionar como cuadro y darle su esencia.

La pintura es movimiento que germina en la apariencia y que es dictado por ella; no es un movimiento inspirado por la inteligencia. La pintura es naturaleza naturante, es decir, la pintura muestra lo que la naturaleza quiere decir. Es el mundo colocado en un halo de posibles, es filosofía en acto, es la filosofía no expresa. La pintura devela algo develándolo.

C) LA MÚSICA

Se podría hacer el mismo análisis en la música para asegurar la comunicación musical. La llave de sol revela formación histórica o cultural contingente y así permanece el problema misterioso de saber lo que es ser verdaderamente músico. El objetivo del músico es el que tiene deseos de alcanzar. El músico encuentra en la música precedente su exigencia. Es necesario que los títulos o signos de repetición en lo vivido sean las vías para transformar la música y no fragmentos de lo vivido.

Merleau-Ponty, parafraseando a Michaux afirma que lo que se llama música es esas ondas ínfimas que aligeran el peso de las cosas, de lo cortante, de las longitudes, de las alturas, de las implicaciones y consecuencias de esas mismas cosas. Las ondas pueden desencarnar la carne, abstraer lo concreto y hasta desproblematizar una situación compleja. Esta simple y prodigiosa cobertura puede hacer eso y más. La música reemplaza a la madre, a la mujer, al niño, a los amigos en lo que ellos tienen de maravilloso y que se querría guardar como olas de delicias que elevan el corazón. La música canta a lo divino sin tener que creer en Dios, ni profesar ningún dogma. La música es el arte de los esposales, arte que canta al amor donde el amor imposible es viable y su vida es real. La música no es un modo de ser sino de vivir. El peligro sería la significación musical narcísica, onírica. La verdad es el acceso al exterior por el interior. Hay una relación al ser y a los seres que es absoluta, pero sin llegar a la ambivalencia.

II. LA FILOSOFÍA FRENTE A ESTA NO-FILOSOFÍA

HUSSERL: LA FILOSOFÍA COMO PROBLEMA

I. EL PERIODO DE LAS *LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN*

Esta nueva filosofía aparece primero bajo la forma de un dominio de los temas de los que las ciencias y la historia no hablan. La filosofía presupone esencias, estructuras, invariantes para ponerla en evidencia por variación eidética. Este dominio de las esencias será lógica general y ontologías regionales: prolegómenos a la lógica pura. Se trata de generalizar el modo de saber del cual las ciencias matemáticas han dado ejemplo.

Sin embargo, desde esta primera expresión de la voluntad filosófica, se sabe que no conduce a un platonismo en el sentido corriente de la palabra, sino a una fenomenología, es decir, a presentar el ser tal como de hecho es encontrado.

II. DE LAS *IDEEN* A LAS *MÉDITATIONS CARTESIENNES*

Estos son los dos temas que van a profundizarse en el periodo de las *Ideen*. La orientación objetivista y esencialista revela ser una filosofía de la subjetividad, pero de una subjetividad que no es solamente esencia de ella misma, sino experiencia. La reducción trascendental se agrega a la reducción eidética. Pero, ¿en qué consiste la reducción trascendental? Es revelación de la intencionalidad, pero de una intencionalidad que no es participación inmediata a una esencia, sino una multiplicidad objetiva de sentido y de esencia revelando estratos escalonados de intencionalidades. La reducción solamente eidética no nos pone en posesión de nuestra existencia, es necesario descubrir su inherencia al mundo.

Todas estas paradojas aparecen como progresivas ya que hay una fenomenología de primer grado – cuerpo, corporeidad, y de segundo grado o reducción a la inmanencia del

espíritu. De esta manera, Husserl percibe una ingenuidad que permanecía en la concepción de la reducción pues se necesitaría que el filósofo entrara en su filosofía para poder comunicarla, que su reflexión fuera reflexión para todos; que el otro, como un *alter ego* pudiera ser para mí y yo para él.

Husserl vive los años del fascismo anteriores a la guerra; justo en ese momento cuando el racionalismo se ha vaciado de sentido; él vive la crisis que no puede ser juzgada por el filósofo desde lo alto ya que él también es responsable de la situación en la que se encuentra. La filosofía está en el Mundo y se comunica con la historia general. Es esta filosofía la que ha creído fundar la racionalidad fuera de lo existencial; la filosofía que se tiene que reexaminar para devolverle la vida a la filosofía, la instauración de la no-filosofía.

III. EL ÚLTIMO PERIODO

La ciencia y la filosofía europeas representan un *telos* que no pueden alcanzar más que por medio de una reforma radical. Es la idea fundada por los griegos de un horizonte infinito de investigación. Es la creación de un universo humano de verdad, de universalidad, de saber. La filosofía puede hacer su tarea si hay una transformación total, pero antes es necesario regresar al acto fundador y encontrar ahí su justificación para aprender a rebatir la filosofía como filosofía plena y sobre una base diferente al racionalismo vacío.

CIENCIA Y FILOSOFÍA DESDE DESCARTES

Alto ideal de conocimiento

La filosofía es la continuidad del saber matemático total en Descartes y en los cartesianos, es decir, todo cambio cualitativo es asignable en términos cualitativos. El universo humano-espiritual no hace un mundo más que basado en la infraestructura de las

cosas. Este universo es el resultado de una creación de *Gebilde* humanos; olvida que devela la *praxis* teórica y el pensamiento puro. Aquí se presenta un doble olvido: el olvido de la Naturaleza y el olvido de la Cultura; el *Lebenswelt* que es naturaleza y que también es cultura. Entonces, la crisis de la racionalidad es comprendida cuando se verifica que hay inadecuación teórica o práctica en relación al ser y al universo del *Geist* que aún no ha sido penetrado. Reencontrar el mundo salvaje. La verdadera actitud filosófica es admiración ante el mundo.

Husserl identifica la filosofía trascendental como el paso al *Lebenswelt*, pero la reducción trascendental sólo en mí no es posible; existe un lazo entre los *Ego* que es común y que supone su pertenencia al mundo y no solamente su funcionamiento paralelo. Cada nuevo horizonte despierta horizontes paralelos y sin embargo, el todo infinito en su infinitud de movimiento y de flujo está orientado hacia la unidad de sentido.

El universal filosófico está hecho de cultura, de historia. Pero mi historia de la filosofía está siempre rehaciéndose, no hay nada estable. No hay nada estable en el filósofo, ni en él ni fuera de él. La filosofía no está fuera del tiempo y del lugar. La filosofía no es ideas, sino un campo de interrogación que sirve al pensador para comprenderse él mismo y su proyecto, respecto al de los otros y al del común universal. De esta manera, la filosofía es un *telos* unificante. Ahora bien, lo que supera y es la sede de la relatividad histórica soy yo y los otros como filósofos en el sentido de espíritus vivientes, es decir, como el *Ineinander* de las filosofías, unas en las otras como raíz común. Es la intersubjetividad a título de variantes que se extiende también a nuestro propio cuerpo, a las plantas, a los animales y a las cosas mismas. Entonces, de acuerdo a los postulados anteriores, la biología tiene un alcance ontológico porque no nos informa sobre un sector local del ser terrestre, sino del ser en el mundo, del ser en la vida.

[B.] HEIDEGGER: LA FILOSOFÍA COMO PROBLEMA

En este apartado no se trata de exponer ni al primer Heidegger ni al último, sino de exaltar en el último lo que concierne a la posibilidad de la filosofía. Se trata de estudiar el ser comprendido de acuerdo al tiempo y en tanto que ser humano. De analizar la cuestión metafísica que Heidegger parece retomar al final de su obra *¿Qué es la metafísica?*, bajo la forma de ¿por qué algo más bien que nada? El estudio del ser interno devela que lo negativo es apertura a otro positivo diferente al del *Sein*. Sin embargo, eso no es suficiente para hablar de la esencia, para saber la verdad; es necesario decir lo que es la verdad pues la esencia del *Dasein* es su existencia. Se ha pasado del *Dasein* al *Sein*; ahí podemos ver claramente que el *Sein* no es el problema, sino que el problema se encuentra en donde radica el misterio. El *Dasein* deviene entonces un movimiento del Ser que atraviesa el hombre, que lo posee.

El *Sein* es origen de la esencia y también de las cosas que lo encarnan. Heidegger afirma, el *Sein* no está en el sentido de la individuación espacio-temporal sino en el “aparecer”, en su *was* y en su *daß*. Es comprensión que crece en la extensión. Es lo que es que hace que una cosa sea, pues lo que hace que una cosa sea no conduce para nada a decir qué es su esencia.

Heidegger afirma que no somos como la rosa que no se preocupa por saber si el hombre la ve; la rosa florece porque ella florece. Percibimos que el hombre, ya sea él para el mundo o el mundo para él, no es explicado por un *warum*, sino que él es su propio *warum*.

El ser no es término de referencia de enunciados. Para la palabra *Sein* no hay cosas correspondientes. Eso no quiere decir que el Ser sea solamente una palabra más, representación a la que le faltaría la cosa. El ser es en sí mismo visualizado por las palabras, pero no como cosa ni como representación. Él brota en el decir. Aquí encontramos la relación del ser con el lenguaje; lo que quiere decir, no que el ser sea verbal, sino que el lenguaje es la casa del ser, el lenguaje es producido por el ser, es lenguaje del ser.

El pensar realiza la relación del ser con la esencia del hombre. Es un tipo de circuito, es decir, que el ser al pensar mantiene la relación con la esencia del hombre. Sin embargo, la relación ser-hombre en la palabra, no es relación de causa-efecto, sino que el ser se sirve de la esencia del hombre para presentarse. Es el pensamiento del ser emergiendo de la latencia. De esta manera, también el tiempo es a través del hombre; lo que no quiere decir que el hombre crea el tiempo. El pensamiento trabaja en construir la casa del ser. El pensar está habituado a colocar el ser de la cosa de una manera parsimoniosa y la consecuencia es que se presenta la cosa como una X a la que se le agregan propiedades perceptivas. Pero, entre las palabras y el sentido hay una relación de correspondencia exterior, pues es necesario percibir la palabra como significación, como apertura del ser. Así, se crea un signo que se desliza entre nosotros y el ente.

El lenguaje despojado es material fónico o lingüístico. Para comprender la referencia de la significación en el material lingüístico hay que ir al fundamento de los actos de pensamiento que insuflen el sentido, a saber, sentido fónico y sentido semántico. De esta manera se obtiene el nuevo sentido, de la producción de ese sentido a partir del precedente, de la producción de un todo de significación nuevo a partir de elementos que eran referidos, que formaban una sedimentación. Se trata de un método etimológico, es decir, establecer a partir de la significación antigua un nuevo uso lingüístico en el cual la palabra habla en la cohesión de significaciones. Comprender el lenguaje es entender el cruzamiento de la fundación que va más allá de las vivencias. Es una *Besinnung* (meditación), afirmará Heidegger.

Dice Merleau-Ponty que hay una cierta ceguera de la filosofía al no tomar en cuenta las vivencias ni los actos que introducen un sentido al pensamiento interrogativo. La respuesta se encuentra en la “vegetación” del lenguaje, en su estado salvaje y por supuesto, en la ilusión del hablante de comprender algo que antes era un misterio. Esto se explica como una manera de existir y no como operación del pensamiento u operación de la palabra. La pregunta piensa en la palabra, se sitúa en el *cogito*.

El lenguaje en su esencia no es enunciado. No hay enunciado de representación del ser. El ser habita el lenguaje, es el motor y es por eso que no es alcanzado por el lenguaje como objeto. El ser existe en la palabra y en los intervalos de las palabras. El sentido hay que preguntarlo a nuestra experiencia del ser.

El lenguaje habla en la experiencia del ser. El hombre habla solamente en tanto que responde al lenguaje escuchado, a lo que él le dice. Se presenta un juego que consiste en que las significaciones superficiales de la palabra nos conducen a decir algo que tiene más sentido del que pudiéramos saber. La vida del lenguaje nos da profundidad. La apertura del lenguaje es la vida que viene del ser. De ahí que la diversidad de sentidos de una palabra proviene del hecho de que nosotros mismos, en el hablar somos interpelados por el ser del ente de un modo diferente.

El ser es abordado por el tiempo para evitar una concepción objetivista del *Sein*. Antes de que una intencionalidad tenga lugar se necesita una apertura, una dirección donde ella pueda mostrarse y es precisamente esa dirección la que Heidegger llama tiempo, brote del ser. Entonces, sería mejor decir ser del tiempo ya que más que una historia, este desplazamiento del ser evoca una operación del ser.

La *Seinsgeschichte* es el modo cómo el ser se libera o se aparta; es la nueva ocasión de percibir la operación metafísica del ser. La experiencia del ser y su expresión comportan un cierto recorrido indirecto y por lo tanto tienen inevitablemente una historia que produce el ser; es el ser como vida común de la historia de la filosofía.

La historia tiene sentido; su sentido es legible a través de la luz de la diferencia ontológica ser-ente. Se trata de las variaciones de ser-ente que no pueden ser jerarquizadas. Pero para Heidegger hay un olvido de ser en nuestra civilización. El mundo ha devenido no-mundo desde que el ente ha sido abandonado por la verdad del ser. La esencia de la técnica ya está presente en la ciencia. Sin embargo, no es suficiente decir que se mantiene la técnica bajo control ya que la técnica tiene un ser que cambia el hombre. La técnica debe conducir del ser-sido al ser que existe y de esta manera no se presentará ningún peligro.

La historia de la filosofía es paralela a la historia. Heidegger la pone en juego en las mismas condiciones, con la misma idea de sentido y de no-sentido, con la misma negativa de tomar partido entre la ideología del progreso y de la decadencia. Sin embargo, él afirma que hay un olvido del ser después de los presocráticos. La idea toma su lugar.

Entonces, la filosofía, como toda la historia fundada sobre la técnica y la ciencia, deriva de una interpretación del ser que es suscitada por el ser mismo. En este sentido, la filosofía expresa la historia del ser y no la historia de las concepciones del ser. Estamos circunscritos por el ente y no sabemos lo que es el ser, asevera Heidegger. Aquí se presenta un nihilismo, pero para Heidegger este nihilismo comprende el ser y también la nada. Esta conclusión no es negativa. Hay un pensamiento que no es *Denken*, que está todo en acto y que se llama *Besinnung* (conocimiento, meditación) y que se lleva a cabo a través de *unterwegs* (del camino).

Esta conclusión que acaba de ser descrita se expresa preguntándose ¿Qué es la Metafísica? Para responder es necesario encontrar algo diferente al *Seiende* de la ciencia y eso es lo que se llama *Seyn*, es el “hay”, el *etwas* abierto por el cual tenemos apertura a la verdad en la que estamos. De lo que se trata es de describir este ser que es fuente o medio común del ser positivo-científico-objetivo y de la nada. Si se recupera la experiencia que es el origen de la Metafísica, Heidegger estará más lejos de la metafísica que Nietzsche, quién hace del ser un “vapor”.

El sentido tapiza las palabras. Lo que se tiene que hacer es a partir de la significación primitiva de la palabra y de los cambios sufridos, abarcar con la mirada el dominio de las cosas en el cual la palabra habla. Comprender el lenguaje es comprender el cruzamiento o desplazamiento del sentido que va más allá de los estados vividos. Entonces, la interrogación para comprender es una manera de existir. La pregunta deviene pensar con la palabra. De esta manera, no es el hombre quién habla, sino que es el lenguaje que habla en él.

El juego del lenguaje consiste en hacer que las significaciones superficiales de la palabra nos conduzcan a decir algo que tiene más sentido y que no podemos saberlo al considerar estas significaciones asociadas fortuitamente en la misma palabra.

Heidegger pone en juego la historia de la filosofía en las mismas condiciones que la idea de sentido, es decir, la filosofía como toda historia está fundada sobre la técnica y la ciencia y deriva de una interpretación del ser, suscitada por el mismo ser. Estamos en el camino, circunscritos por todos lados por el ente ya no sabemos lo que es el ser, así como tampoco sabemos que no lo sabemos.

LA ONTOLOGÍA CARTESIANA Y LA ONTOLOGÍA DE HOY

Curso de 1960-1961

“No sabemos lo que pensamos. Más fácil es decir en qué no somos cartesianos” afirma Merleau-Ponty. No lo sabemos desde hace cien años porque hay siempre un pensamiento fundamental que no es filosofía explícita; por ejemplo, en arte, en literatura se ha hecho investigación sobre el hombre subterráneo. Ese hombre que vive en el fondo del otro como se puede apreciar en la producción de Shopenhauer, Nietzsche, Dostoïevsky, Gide. Éste último observa que la voluntad del que inflige los sentimientos y del que los sufre se encuentra en ambas personas. Perseguidor y perseguido es lo mismo, de tal manera que uno vive en el fondo del otro y así no hay más que una voluntad fundamental que se desgarraba abusada por la representación. En Francia este análisis se presenta sobre todo en el campo literario: Camus, Sartre, Baudelaire. La filosofía vive en el pasado, en la historia de la filosofía. Hay que releer a Descartes, pero buscando sus problemas y sus argumentos frente a esos problemas. Descartes es el modelo racionalista no dogmático, no obstante tener algunas lagunas. Es necesario releer su obra y profundizar en su pensamiento porque de otra manera, la filosofía permanecerá en la historia de la filosofía.

El objetivo de este curso de Merleau-Ponty es formular filosóficamente la ontología que subsiste de manera implícita y lo hace en contraste con la ontología cartesiana. El orden a seguir es hacer contacto con los marcos del pensamiento de Descartes y de esa manera, regresar al presente para buscar la formulación de la ontología, de la filosofía de hoy.

EL PENSAMIENTO FUNDAMENTAL EN EL ARTE

Merleau-Ponty comienza este apartado con esta frase de J. Gasquet de su obra *Cézanne*: “Lo que trato de traducirle es más misterioso, se enreda en las raíces mismas del ser, en la fuente impalpable de las sensaciones”. ¿Qué significa esta frase que cita nuestro

autor? Es la cosa escondida que es actual, que no se ve porque está detrás; es la fuente de las sensaciones; es el *overlapping*; son las dimensiones de la cosa que se conciben sin que se presenten concretamente en una unidad. En pintura, por ejemplo, no es agregar una tercera dimensión a la tela; es la tela contemplada, visible, hecho que deviene visible. Esto implica algunas veces nuevos materiales, nuevos medios de expresión, aunque también se pueden volver a investir los antiguos. La línea, el movimiento dan otra relación al espacio. El movimiento no es cambio de lugar sino fórmula interna de un cuerpo que súbitamente se aleja de sí y va hacia lo que se aproxima, la transición de uno hacia el otro. Ver no es tener que definir, que pensar. Para comprender lo visible en lo invisible es necesario dilucidar nuestra carne, es decir, entender cómo emerge la visión de nuestro cuerpo. Ver y moverse son dos fases del mismo fenómeno. Ver quiere decir advertir las cualidades de la cosa, del mundo, del ser, de *lo que es*. Si yo soy carne, vidente-visible, hay también una carne del mundo. Es la doble carnalidad, el equivalente interno, la cifra secreta de lo real. La visión no es otra cosa que proyección, capacidad imaginaria; en cada visible todo lo visible, todos los colores, todos los sonidos, todas las palabras. Como ejemplo tenemos el *sfumato* de Leonardo de Vinci el *non finito*, la emergencia de las formas sin contornos, sin embargo, en literatura ¿podemos encontrar esta simultaneidad? Se pregunta Merleau-Ponty.

I. DESCARTES

Merleau-Ponty inicia este apartado con la pregunta ¿cómo ilumina la luz? A lo que responde: no nos ocupamos del fenómeno, se parte de la luz que entra en el ojo y reconocemos el fenómeno a través de *intuitus mentis*; es la construcción y la operación que deben reunir las consecuencias; identidad *lux-lumen*. Lumen entendido como luz continua, luz despojada de su distancia, de su trascendencia.

La visión no es cuestión de hacerse ver; no me veo, no veo el otro, por el contrario, Merleau-Ponty afirma: yo me pienso, yo pienso el otro. La pintura no es comunicación operante con lo visible sino empleo de un código de signos o de discriminación de datos. Los objetos que vemos, envían sus imágenes más allá de nuestro cerebro, aunque estas

imágenes no se parezcan del todo a lo que ellas representan, ya sea por la técnica de la pintura (manchas que representan árboles, por ejemplo) o porque sobre una superficie plana son representados cuerpos en diversos relieves. Ahora bien, debemos pensar que las imágenes que se forman en nuestro cerebro son los medios que tiene el alma de sentir las diversas cualidades de los objetos.

Descartes tiene razón al considerar como secundaria la semejanza de la imagen retiniana a la cosa. Si no hay semejanza exterior cuadro-cosa, no hay tampoco diferencia entre redondo y oval; el cuadro no es otra cosa, cosa substituida. La diferencia es más profunda. Entonces, la debilidad de Descartes estriba en que para él percepción y visión del cuadro es pensamiento. El signo es pensar el significado. Sin embargo, en este sentido es como si el cuerpo estuviera instituido por el pensamiento y lo que hay es la causalidad que produce una apariencia mágica hacia fuera del cuerpo porque éste ha estado así dispuesto por el pensamiento del todo. El cuerpo es la medida de las cosas y no un objeto; las formas ovales, redondas son equivalencias para mi cuerpo, espacio de yuxtaposición a partir de un *overlapping*. Lo percibido no se parece al ser, ni lo que está pintado, pero la cosa percibida y el cuadro se parecen. La pintura es dibujo y dibujo comprendido como codificación según la institución de la naturaleza. Son los objetos exteriores que por su sola presencia actúan sobre los órganos de los sentidos y que por este medio determinan el pensamiento para que se mueva de varias y diversas maneras. Las cosas que actúan sobre mis sentidos suscitan una visión conforme al sentido de ellas. La ontología de la pintura es la comunicación con el ser por la visión, es la apertura a, siempre inconclusa, siempre haciéndose.

La ontología cartesiana afirma que el pensamiento no se abre sobre el ser, sino que es el ser de Dios quién realiza la conexión. Mi pensamiento está validado por Dios sin que yo tenga que pensarlo; está ahí para confirmarme. Pero veamos un ejemplo para descubrir lo que sucede con los literatos más recientes. En literatura se busca la atestación del escritor bajo el dictado de lo que se piensa, de lo que se articula y que contiene la esencia misma de lo visible. Rimbaud es una etapa resplandeciente en el devenir de la literatura que comenzó antes y continua después de él. La literatura es exteriorización pura y simple de los escritores. Lo importante es encontrar la materia para mostrar una especie de imagen

indefinible y precisa de orden poético que alimente su cerebro. Por ejemplo, pintor y escritor usan en dos direcciones opuestas la misma analogía; el pintor usa el amarillo o el gris para dar el efecto en el conjunto de detalles; en el novelista los detalles representan el conjunto.

Existe una virtud secreta en las palabras, distinta a lo que ellas significan y que les permite absorber la sensibilidad del escritor y llevarlas al estado de simiente, a otro mundo donde ellas florecerán. Por esta razón, no se trata de una literatura subjetiva, sino de un nuevo nudo entre el escritor y lo visible. Este nudo se presenta en dos formas: el primero, dando un ejemplo de la práctica de la palabra y el segundo, se presenta al tomar muestras de la palabra en el contexto, muestras que hablan de su propia relación con el mundo y de su intención artística. Esta es la literatura construida sobre el paisaje del escritor de tal modo que el arte se crea sobre la adquisición de estas entidades.

El develamiento de la videncia, que no es cartesiano tiene un análogo en la palabra porque no es necesario traer la visión a la lectura de signos por el pensamiento, sino encontrar en la palabra una trascendencia del mismo tipo que la visión; es decir, buscar en la literatura de qué habla la filosofía de lo visible. En la *Lettre à Marseenne* que Descartes escribe en 1629, habla de un proyecto de lengua universal al que Merleau-Ponty pone sus reservas al afirmar que es imposible enumerar todos los pensamientos de los hombres, ponerlos en un orden o distinguirlos, de suerte que sean claros y simples, ya que las palabras con las que el hombre cuenta, contienen significaciones confusas a las que el espíritu del hombre está acostumbrado y es causa de la incomprensión entre los seres humanos. La lengua universal formada bajo este análisis, representaría directamente todas las cosas, ayudaría al juicio y haría el error imposible porque no implicaría significaciones confusas. La lengua como el algoritmo puede parecerse a esos pensamientos, está compuesta por el pensamiento.

En un sens, le langage n'a jamais affaire qu'à lui même: dans le monologue intérieur comme dans le dialogue il n'y a pas des « pensées » : ce sont des paroles que les paroles suscitent et, dans la mesure même où nous « pensons » plus pleinement, les paroles remplissent si exactement notre esprit qu'elles n'y

laissent pas un coin pour des pensées pures et pour des significations qui ne soient pas langagières.¹

Entre los modernos, añade Merleau-Ponty, el lenguaje no es el instrumento donde el pensamiento sería “el piloto de la nave”, sino un tipo de unión substancial de pensamiento y lenguaje dotado de eficacia propia. Las cosas se hablan a través de mí. Como ejemplos tenemos a Arthur Rimbaud, a Paul Valéry, entre otros, en ellos se constata un cambio de relación con el ser. En la *Lettre du voyant* dirigida a su amigo Paul Demeny en 1871, Rimbaud escribe:

Le poète est « un voleur du feu », qui doit arriver à l'inconnu, pour en rapporter ses visions. L'acte poétique est, en effet, l'exploration d'un monde nouveau, qu'il faut aborder à travers « un long immense et raisonné dérèglement de tous les sens ». La poésie suppose ainsi la révolte et le refus.²

En este caso, se trata más bien de una nueva relación con el ser que de una ruptura a favor del sujeto. Y en este sentido, es con Stéphane Mallarmé, con Gustave Flaubert que las palabras han comenzado a salir de ese interior secreto de ellas, distinto de lo que deben significar, que les permite absorber un poco la sensibilidad del escritor y llevarlas al estado de simiente para dejar de ser signos y colocarlas en el orden post-intelectual.

La chair est triste, hélas! Et j'ai lu tous les livres.
Fuir ! Là-bas fuir ! Je sens que les oiseaux sont livres
D'être parmi l'écume inconnue et les cieux !
Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux,
Ne retiendra ce cœur qui dans la mer se trempe
Ô nuits ! Ni la clarté déserte de ma lampe
Sur le vide papier que la blancheur défend
Et ni la jeune femme allaitant son enfant.
Je partirais ! Steamer balançant la mâture,

¹ Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Paris, Tel, Gallimard, 1969, p. 161-162, « L'algorithme et le mystère du langage ».

En un sentido, el lenguaje no ha sido nunca asunto más que de él mismo: en el monólogo interior como en el diálogo no hay “pensamientos”: son palabras que las palabras suscitan y, en la medida en que nosotros “pensamos” más plenamente, las palabras llenan tan exactamente nuestro espíritu que no dejan espacio para los pensamientos puros y para las significaciones que no sean del lenguaje.

² Desaintghislain, Christophe et al., *Français. Littérature*, Nathan, Paris, 2003, p. 372

El poeta es « un ladrón del fuego », que debe llegar a lo desconocido, para reportar sus visiones. El acto poético es, en efecto, la exploración de un mundo nuevo, que es necesario abordar a través de «una larga e inmensa alteración de todos los sentidos». La poesía supone así la rebelión y el rechazo.

Lève l'encre pour une exotique nature !³

Stéphane Mallarmé, « Brise marine », *Poésies*, 1887.

Para Merleau-Ponty no hay que decir literatura subjetiva sino una nueva relación entre el escritor y lo visible. Los elementos significantes no están excluidos, pero se trata del mundo visible sobre la significación. Se puede hacer de dos maneras dice el autor: la primera, analizando la palabra en los escritores y descubriendo en ella sus significaciones especialmente en lo sensible; la segunda, tomando muestras de la palabra en la escala de la frase, recogiendo los actos declarativos de los escritores para conocer su relación con el mundo y su pensamiento.

En el fragmento de Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, primera novela que abre el ciclo de *À la recherche du temps perdu* que Merleau-Ponty cita, el literato hace alusión a las siete notas que dan a la serie de teclas la posibilidad de transformarse en un teclado inconmensurable, al análisis de las sensaciones y de los sentimientos experimentados. Son ideas musicales opuestas a las ideas intelectuales que se aplican a la noción de lo sensible, lo que significa sacarlas a la luz, luz que es imposibilidad de oscuridad y que da estructura al ser, que lo hace visible. Es la riqueza despertada por el arte que deviene casi visible.

Merleau-Ponty deduce que lo visible se abre sobre un invisible que es su relieve o estructura y donde la identidad no es diferencia. Es lo eterno de lo efímero. Es el lenguaje del escritor, las notas musicales. Lo visible es el ser que nos es común y el lenguaje del artista es el medio de participar en ese ser. El estilo para el artista no es cuestión de técnica, sino de visión. Es por medio del arte que se ve ese universo que no es el que se distingue

³ *Ibidem.*, p. 395.

La carne es triste, ¡Ay! Y yo leí todos los libros.
¡Huir! ¡Huir allá! ¡Siento que los pájaros son libres
De ser entre la espuma desconocida y los cielos!
Nada, ni los viejos jardines reflejados por los ojos,
Contendrá este corazón que en el mar se moja
¡Oh noches! Ni la claridad desierta de mi lámpara
Sobre el papel vacío que la blancura defiende
Y ni la joven mujer amamantando a su bebé.
¡Yo partiría! Vapor balanceando la arboladura,
¡Levante el ancla a una naturaleza exótica!

que está más allá de lo visible y que permanecería oculto si no fuera por la creación artística.

Hablando sobre el tiempo, Merleau-Ponty afirma que la realidad se forma en el recuerdo por la recreación del lenguaje; el pasado está perdido pero resurge a través de la palabra, del cuerpo o de la memoria; en consecuencia, el tiempo se transforma en otra cosa, en sucesión de simultaneidad. En cuanto al espacio, Merleau-Ponty lo retoma tomando como base al literato Simon Claudel. El mundo exterior del cuadro y el interior se intercambian. Se puede hablar de lo interior mostrando lo visible, y se puede hablar del mundo visible sin mencionar la figura. (Claudel, 1959). Es el exterior substituido en el interior. El espacio permanece y hace que el pasado exista realmente y no en forma virtual.

El tiempo y el espacio son horizontes y no serie de cosas; horizontes que se apoyan uno en el otro. Leemos el tiempo en el espacio y viceversa y yo en la intersección de ese torbellino. La simultaneidad de Claudel significa la co-presencia de horizontes, partes del espacio y del tiempo en el espacio y en el tiempo. Por medio del espacio-tiempo, los hombres aprehenden el ser. La relación con el interior no es de representación sino de éxtasis.

La pasión está entre dos temporalidades; es la cohesión de una temporalidad con su pasado que se mantiene en la distancia, pero que es creada en el presente. No es lo que fue lo que se recuerda, sino sombra pasada, carne devenida esencia. El pasado es una variante de lo que ha sido visto; es el mismo ojo que vio y que sigue viendo, y el mismo oído que escuchó y que sigue escuchando. En resumen, la significación no es idea de la inteligencia sino significación que es metáfora puesta en relación con las vivencias. El mundo no preexiste a título de cosa dicha; son las palabras las que lo hacen existir. Los escritores no crean, no inventan; lo que ellos hacen es descifrar los jeroglíficos de su paisaje. Sin embargo, se podría decir que en cierto sentido crean porque son ellos quienes hacen hablar o pintar las variedades mudas del paisaje. Lo que está fuera del tiempo, lo que atraviesa el tiempo.

Por la desintegración de lo figurativo, podemos encontrar una belleza que forzosamente es buscada, que no esconde el dolor y que hace que el pintor no esté ni más adelante, ni fuera de lo que él pinta; el pintor pinta pintando. Todo me brotó al espíritu, todo junto, una especie de bocanada violenta (Simon, 1960).

Hay otra experiencia del tiempo; su estructura misma y tiempo que no es presencia, que no es figura. El sonido de los suecos en la noche escribe Merleau-Ponty, parafraseando a Claudel en *La route de Flandres*; este ruido de los suecos que hace la totalidad. El tiempo hace mover el mundo. El tiempo como elemento englobante. La relación presente-pasado es una relación de tiempo espacio. Los recuerdos no están ordenados cronológicamente; son los presentes que están encadenados en el tiempo; es la simultaneidad del tiempo en la coexistencia de presentes imposibles.

No hay un tiempo serial; hay adaptación, es el presente siempre sensible y siempre espacial. El pasado y el presente no están montados, encimados. La unidad del tiempo es siempre un ciclo. El concepto de tiempo que no es solamente irreversibilidad sino eterno retorno. Lo que tenemos es un núcleo transtemporal. El presente tiene otros presentes que lo procedieron. El espacio es la relación de nuestra carne con la carne del mundo. El espacio es ubicuidad donde los cuerpos se sobreimprimen unos en los otros.

El espacio es como el tiempo, ajuste, emparentado a nuestra carne. Es carne, carne del mundo; es la relación de nuestra carne con la carne del mundo. No como metáfora porque también se podría decir que es nuestro cuerpo, que está hecho del mismo tejido sensible del mundo; y añade Merleau-Ponty, del mismo magma. Lo que le suceda a un ser afecta el ser del otro. Los hombres están incrustados unos en los otros como las muñecas rusas, aunque, en el caso de los hombres, en forma indivisa. El magma no es solamente azar, sino exceso de sentido; una especie de sobreabundancia de sentido que viene a las palabras y a las acciones humanas. El hombre es el portador de las ideas que tienen más sentido que lo que creemos ser nosotros mismos y que nos hace hablar y actuar. Todo rostro puede ser toda pasión y toda acción, cuando este rostro se pone a la mirada del tiempo informe sobre el cual está expuesto. El magma humano es también interhumano;

dibuja esas figuras monumentales sin medida común con los pensamientos. Por esta razón, Merleau-Ponty rechaza la fórmula del mundo como absurdo. Decir que el mundo es absurdo equivaldría a confesar que existe todavía la creencia de una sola razón, afirma nuestro autor.

En el apartado estudiado por Merleau-Ponty referente al mundo como existencia total, nos dice que la mezcla es el caos, es decir, el pasado, el presente, el futuro, lo imaginario y lo real, todo se entrelaza en una proliferación de sentido, en un descubrimiento de nuevas vetas. Es la mezcla del otro y de mí. Todos los objetos, todo lo visible habitan unos en los otros, articulándose unos en los otros como el mundo vegetal que crece enlazado entre sí sin que nadie se percate de los detalles diarios. Todo tiene complicidad con nosotros.

No vivimos con la conciencia de que cada uno sería un yo insustituible, sino con hombres dotados de un cuerpo verbal que se intercambia con los otros. Cada uno puede ser en un momento dado yo, tú o él u otra cosa afirma Merleau-Ponty. En tanto que vivimos en el lenguaje, no somos solamente yo; por el contrario usamos todas las personas gramaticales; somos un cruce de posibilidades. Michel Butor lo pondera en su novela *La modification* donde se entrelazan el autor, los personajes y el lector como en un pacto secreto.

Vous vous dites : s'il n'y avait pas eu ces gens, s'il n'y avait pas eu ces objets et ces images auxquels ce sont accrochées mes pensées de telle sorte qu'une machine mentale s'est constituée, faisant glisser l'une sur l'autre les régions de mon existence au cours de ce voyage différent des autres, détaché de la séquence habituelle de mes journées et de mes actes, me déchiquetant, s'il n'y avait pas eu cet ensemble de circonstances, cette donne du jeu, peut-être cette fissure béante en ma personne ne se serait-elle pas produite cette nuit, mes illusions auraient-elles pu tenir encore quelque temps.⁴

⁴ Butor, Michel, *La modification*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957, p. 274.

Usted se dice : si no hubiera habido esta gente, si no hubiera habido estos objetos y estas imágenes en los cuales están colgados mis pensamientos de tal suerte que una máquina mental se ha constituido haciendo deslizar una sobre la otra las regiones de mi existencia en el transcurso de este viaje diferente a los otros, apartado de la secuencia habitual de mis jornadas y de mis actos, despedazándome, si no hubiera habido este

En este pasaje del libro de Butor, encontramos una narración hecha por alguien que no tiene todo visto y que reporta lo que le describen; relato que se abre a la narración ensamblada, relato de una estructura que mantiene relación con todas sus partes. No se trata de traducir el tiempo por el tiempo, sino de mostrar esa simultaneidad de la que nos habla Merleau-Ponty. El arte detiene un instante los hombres en el trabajo de la vida y en ese instante se encuentra toda la verdad de la vida. La narración es hecha por alguien que no tiene todo visto y que le reporta lo que le describen; es un relato que se abre a una narración ensamblada como un mundo que fusiona aspectos asociados del relato de una estructura. Por el arte se encuentra un momento de visión, un suspiro, una sonrisa y el eterno retorno a un eterno reposo.

Merleau-Ponty termina este apartado con varias preguntas ¿en qué consiste la verdad literaria? ¿Cuál es la naturaleza de las ideas literarias? Las respuestas son las siguientes: la obra literaria es creada en tanto cosa dicha, a partir de lo que el escritor ve. Se puede siempre y con gran esfuerzo, encontrar cosas que decir. Escribir lo que se ha visto es en realidad formar. Se habla sobre algo y se puede escribir de manera coherente. El universo es definido no por lo que se ve, lo que se dice, sino por lo que no se ve o no se dice; por las diferencias entre lo uno y lo otro; por la manera de tratar los visibles. Hay creación aunque nada sea hecho con todas las piezas. El arte es un método, primero espontáneo, aunque no siempre permanece.

Y hay comprensión, aunque lo que el escritor aporta no le preexista. Hay capacidad común de comprender, pero la capacidad de comprender no es la misma en todos los seres humanos; hay unos que simplemente comprenden que las cosas reúnen y transforman su experiencia, y hay otros que comprenden y vuelven a comprender de tal manera que eso les da pie a escribir otra cosa. Es la fecundidad del arte. Una palabra suscita otra en virtud de la metáfora continuada. Las ideas crecen siempre sesgadamente. Una idea no es nunca lo que ella es. La concepción de la palabra no se toma como invención, sino como dictada por una estructura de visión. La obra literaria no es algo adjunto a lo que existe; la obra

conjunto de circunstancias, este reparto de cartas, quizá, esta fisura abierta en mi persona no se habría producido esta noche, mis ilusiones habrían podido tener todavía tiempo.

literaria hace que nada sea como anteriormente era. Ciertos caminos se encuentran cruzados o desordenados, el futuro no está trazado.

II. DESCARTES

Merleau-Ponty se pregunta ¿en la filosofía de Descartes está implícita la no-filosofía? La verdad del entendimiento altera la verdad del sentimiento y viceversa. Entonces, en las relaciones entre filosofía y no-filosofía encontramos que una conduce a la otra, pero la conduce en forma total, es decir, el primer cambio es el paso al *Cogito* y el segundo, el regreso al mundo existente. Sin embargo, eso no quiere decir que haya una serie de verdades positivas, ni una explicación de simientes dadas, sino que toda proposición se tiene que tomar en su totalidad; es descubrir lo que es, develar la obscuridad como primer momento y como segundo momento es aceptar que la luz natural conduce a Dios para revelar lo incomprensible; pero para descubrir las dos sustancias es necesario afirmar que el alma es corporal.

Si entendemos la filosofía de Descartes, como una luz inteligible contra el hombre sensual y el mundo visible, entonces en la justificación del sentimiento debe haber una relación ambigua de luz y sentimiento, de lo visible y de lo invisible y es esta relación la que se tendrá que encontrar. Pero, se podrá hacer siguiendo el orden de Descartes: Naturaleza, Hombre, Dios, pues no se trata de separar este orden, sino de encontrar una relación central que opere en todos los órdenes; encontrar una cierta manera de identificar el principio de cohesión, la fibra del ser cartesiano.

La *Sixième Méditation* muestra que el sentimiento involucra el mundo existente. El conjunto que busca el cartesianismo no es el grupo de enunciados del conocimiento, sino de la experiencia, es decir, la relación con el ser que ellos expresan; se trata de encontrar el nexo no de razones o pensamientos, sino en la experiencia, en el contacto con el ser. Descartes va del conocimiento al ser. El ser ha tenido una cierta experiencia y es

precisamente ahí en donde se debe descubrir el misterio, a saber, la relación con el ser indirectamente, testificado por algunas recurrencias de palabras.

Antes y después de Descartes ya existía el funcionamiento natural del hombre con sus verdades, especialmente en la ambigüedad y en las falsas cuestiones filosóficas. El todo se justifica por el desarrollo del conocimiento, pero hay algo más profundo que la evidencia del hecho, que el empleo de la visión humana y eso es la veracidad que se encuentra en el núcleo de las cosas, es decir, la veracidad del ser.

La veracidad, una vez descubierta, garantiza la luz natural, pero solamente de manera parcial, no como medida de lo que es. Sin embargo, la experiencia de mi cuerpo me obliga a hablar de una unión esencial, indivisible de cuerpo y alma. La luz natural que reconoce la pureza del sentimiento que sería perturbado por el entendimiento. Es circularidad y dialéctica por oposición a lo lineal, a la actitud manifiesta de Descartes. Dialéctica que quiere decir: pensamiento que no borra sus trazos porque son ellos los que definen la verdad, donde el fin es también comienzo y viceversa. Es el punto de vista de lo natural y el punto de vista de lo naturado, es decir, lo que corresponde a una visión reconciliada y diferente sobre un instante, pero que Descartes disfraza en orden lineal para llegar a una conclusión. Merleau-Ponty no emplea el término dialéctica en este sentido, sino ontología ya que para él, Descartes busca el principio que asegura diferenciación no obstante seguir permaneciendo en etapas sucesivas.

13 de abril de 1961

EL SER SEGÚN LA LUZ Y LA DISTINCIÓN.

La ontología en sentido moderno son todos los problemas interiores que circunscriben al ser, sobre todo el del conocimiento. Ir del conocimiento al ser es implicar un cierto desglose del ser. Descartes habla del ser, pero al interior del conocimiento. Entonces no hay indicación de la ontología cartesiana en el sentido moderno, sino

solamente dentro de una conceptualización problemática. Se descubre una vasta intuición que se da o se rechaza toda entera. Se trata de revelar los cimientos que sostienen el orden de las razones del mundo. No se trata de decir filosofía visual, sino de explicar que hay una simbolización de las cosas espirituales por las cosas visibles. No hay intelección absolutamente pura. En este sentido estamos hablando de una ontología y no de una psicología. En Descartes encontramos el vidente visible que se envuelve en visión del espíritu.

EL INICIO CARTESIANO. LA VISIÓN DE LOS OJOS Y LA VISIÓN DEL ESPÍRITU.

Deliberadamente Descartes construye el *intuitus mentis* sobre la visión de los ojos; lo que es objeto de la mirada, lo que atrae y está presente. El mundo visible es el mundo sobre el cual se proyecta la luz de la mirada y que lo despeja del resto. Es la reducción del ser visible al conocimiento de lo visible, del conocimiento al ser.

La facultad productiva es concebir dos cosas completamente distintas una de la otra. Ver es distinguir que una cosa no es las otras cosas. Así, la distinción comporta la exclusión de lo que la visión no incluye. La operación de ver es siempre la misma; la misma aún en lo que concierne a las verdades complejas.

Entonces, es gracias a la visión de los ojos como visión de las figuras, que una visión del espíritu es definida, conteniendo todo o nada de intelección. Descartes renuncia a tratar la *extensio* como *intellectus purus*, pues para él esto último sería filosofía. No es concebir un ser nuevo cuando se aborda un nuevo fenómeno, sino tratar de pensarlo a partir de lo que se tiene de evidente. La luz de los inteligibles es comparada, en la *Recherche de la vérité* a la visión de las cosas que ocupan el pensamiento de cualquier ser humano. Así pues, no hay corte sensible-inteligible, sino distinción de cosas sensibles. Lo inteligible es nuestra visión.

EL COMIENZO CARTESIANO. POSITIVISMO DE LA VISIÓN DEL ESPÍRITU.

La interpretación de la analogía visión-cosa está dada al filósofo; es la cosa en sí. El problema consiste en saber cómo es desglosada la cosa y Descartes descubre por simple explicación, que ver es una operación del espíritu. La visión desnuda revelándose es descarnada en referencia a alguna cosa. La distinción es la verdad. Es la construcción del *intuitus mentis* sobre el modelo de ser reducido, abstraído. Es el conjunto de ideas virtualmente dadas que no necesitan ser actualizadas. La naturaleza intelectual se toca y se ejerce.

LA NOCHE DE LA DUDA; POSITIVISMO Y HUMANISMO.

El ser así reducido ¿es visión del espíritu o es todavía la naturaleza que habla? En este sentido, Descartes considera falso todo lo que se presta a la duda, pero que plantea alternativas entre el Ser y la Nada. Hay una reducción del ser, pero lo que subsiste es lo puro, lo positivo; el ser del pensamiento. Es el *cogito* como reflexión captado por la naturaleza intelectual, o sea, el conocimiento interior que precede la adquisición. Conocer es ver, pero lo que se ve y lo que ve, se hacen uno; es la luz revelándose al mismo tiempo que los objetos. El *cogito* como hecho y como instante afirma Merleau-Ponty.

En la *Recherche de la vérité*, Descartes afirma que para saber lo que es la duda y el pensamiento sólo es suficiente dudar y pensar. Eso nos enseña todo lo que sabemos al respecto y podremos encontrar aún más profundizando en esta definición. Ella está constreñida por los sentidos porque la distinción de las naturalezas simples y compuestas no es quizá verdadera, pero es útil. El conocimiento de un nuevo ser no es acceso a un nuevo tipo de ser. Todo lo conocible deberá ser compuesto por naturalezas simples desconocidas.

Por otro lado, Descartes no se ocupa de la extensión sin motivo ya que no se define el lugar por la superficie de los cuerpos, sino por el mismo objeto en su relación con las

partes del espacio exterior. Hay proposiciones simples que no comportan lo verdadero y lo falso, pero que pueden dar lugar a preguntas. Esta circularidad es aceptada como condición de todo saber humano y que si se quiere fundar como certitud, se necesitaría mostrar que esa naturaleza no es azar, que se justifica una y la otra, que la experiencia humana es presentación del absoluto que está en nuestra experiencia.

LA NOCHE DE LA DUDA Y LA CRÍTICA DE LA LUZ NATURAL

La luz natural en las *Regulae* es válida porque es el yo, es decir, es luz humana, pero por esa misma razón es dudosa. La visión del espíritu es irrecusable, sin embargo, hay algo tal vez detrás de las figuras que impide estimarlas como verdaderas. Es suponer el Genio Maligno, la metáfora que significa que nuestra naturaleza puede ser intelectualmente defectuosa, de manera que incluso creyendo que estamos en la verdad podríamos equivocarnos, ya que somos imperfectos intelectualmente.

La duda está fundada sobre concepciones contingentes porque si elimino de mí el cuerpo y las cosas exteriores puedo llegar a lo verdadero, y aún si estoy equivocado puedo suspender el juicio. Es la duda metafísica que devela un pensamiento en suspenso que se hace indubitable. La duda no es lo negativo en el lugar de lo positivo; la duda es pensamiento en suspenso. La duda metafísica no es un escrúpulo que desaparece sin dejar trazo; es el Genio Maligno que deviene Genio Benigno.

Merleau-Ponty encuentra inconsistente este planteamiento porque la potencia es ser y si esta potencia produjera error, produciría la nada y el ser no puede venir más que del ser. El Genio no es un mal Genio es Dios; es el sobre-ser que se prefigura el sub-ser.

COGITO

Yo pienso cuando dudo. Para pensar es necesario ser y de esta manera mi pensamiento no es la nada. Dios no puede hacer que yo sea nada. El pensamiento es al ser como el lumen es a la luz, hay certitud de la incertidumbre. Es el pensamiento en general, no ciertas ideas del pensamiento, el pensamiento de ver y de sentir. En el pensamiento matemático universal, las necesidades racionales inmanentes están en la esencia de las ideas claras y distintas del alma. El *cogito* es la verdad de tipo provisorio, todavía no es verdad en sí. La capacidad de formar ideas se fundamenta en el contacto con el pensamiento natural que yo soy. Pero el *cogito* debería salir del tiempo y desembocar en la esencia del pensamiento y con la certitud de que el alma piensa; en este sentido, encontramos la exigencia de la existencia de una naturaleza inmutable, de lo que ha sido y no puede dejar de ser y no como esencia, sino como pasado.

Para Merleau-Ponty, las *Méditations* muestran que la luz natural de las naturalezas simples está sacada de la flama del *cogito*, que le llega en tanto que *cogitata* y sin duda alguna no hay que pensar más que en la revelación. El *cogitatio* definido como orden universal del pensamiento y la experiencia como postulado instantáneo, de tal manera que se mantienen las naturalezas simples sobre las proposiciones existenciales. Para nuestro autor, yo soy el *cogito* reflexivo, vertical que funda el horizontal y que no es la simplicidad de una naturaleza pura.

EGO SUM, EGO EXISTO

Lo que viene de la naturaleza del espíritu es evidente en mí, pero al mismo tiempo incierto en cuanto que no lo veo, y, sin embargo, evidente solamente para mí. Se trata de ordinario de permanecer en suspenso; es decir, entre lo visible a los ojos del espíritu, al ser objeto y a la nada. Es el universo del ser, lo que está constatado y lo que se trata de ver o de reducir a la nada; los dos forman parte de una función primordial, igual en la denegación que en la evidencia. Es solamente el *reines Für* (no es ser nada, no es ser objeto, es simple visible).

El *ego existo, ego sum* es un reflejo de duda y de certitud, no es pura constatación positiva o restablecimiento de un ser-objeto. La duda y la creencia son simultáneas. La visión ha cambiado de sentido ya que es ahora visión de lo invisible. La visión es presencia en sí de toda visión en tanto que es mía y de toda negación en tanto que es modo de ser o de aparecer. Hay cosas que no podemos aprehender más que viéndolas. Precisando esta idea encontramos que hay un nuevo tipo de ser: el *ego* que yo soy lo encuentro en el *ego existo, ego sum*.

La duda sobre la duda crea la duda formulada como objeto de pensamiento, pero no crea el conocimiento de la duda que es previo. El conocimiento de la duda es la formulación de la idea de la duda. El *ego* ignora estas cuestiones, pero la idea es la mejor manera de resolverlas.

Lo que tenemos de único no es el pensamiento del pensamiento ya que es adquirido y no tiene su base en la constitución del pensamiento en sí mismo, sino que son las ideas las que me dan el ser objetivo por representación del pensamiento o por representación de mí. Sin embargo, la verdadera significación del pensamiento, el conocimiento innato no se posee por idea, sino porque “yo soy único en ser yo”. El *cogitatio* es lo que comprendo en mí y que no es falso, pero que es derivado de la constatación o experiencia. Eso quiere decir que hay en mí una simiente de la idea de mí mismo. La naturaleza pensante o naturaleza intelectual despejada reflexivamente es el ser por representación u objetivo. El yo pensante en general no existe sin ser, ya que para pensar es necesario ser. La existencia y la razón son como *lux-lumen*. Yo soy un ser abierto a, una apertura, pero que no es libre de permanecer abierto, sino que la representación de algo en mí basta para constituir el ser de algo completamente nuevo. Yo soy, yo existo quiere decir finalmente hay pensamiento, hay razón. Entonces, el *cogito* no es vivencia.

Por eso se pregunta Merleau-Ponty ¿es cartesiano suprimir del *cogito* el carácter de vivencia? ¿Se puede distinguir lo que el pensamiento es a los ojos (lo vivido) y lo que él es en sí? En el momento en que el espíritu está meditando, no se ocupa de la verdad de la cosa dice Descartes en la *Deuxième Méditation*; el orden de mis pensamientos comprende todo

en ese momento. La alternativa de Gueroult es: o es constatación, observación; o es reflexión matemática; o finalmente es apertura, desgarramiento del tiempo, como *cogitatio* continuado. De hecho, yo soy en tanto que pienso, entonces si no pienso no soy. Esta postura no es idealista; es el inicio de una filosofía de la experiencia. Esta postura nos muestra que: el *Ego* es un individuo que no se enfoca como un ser pensante idéntico en cada persona sino como una naturaleza intelectual en general, pero es precisamente la existencia, que es el ser representativo de un intelecto operante, la que duda, la que afirma, la que imagina y la que siente y todo eso no es otra cosa que pensar. Se trata entonces no de la filosofía de la idea, sino de la filosofía de la experiencia. La idea de una simultaneidad rebasa la alternativa del tiempo en la experiencia; es el *cogitatio* continuado. Es el pensamiento de ver y de sentir; es el *stand by* del problema, el saber cuál es la realidad objetiva del sentimiento diferencial del ser y de la nada que no es explicable más que por la extensión.

Reanudación del curso precedente del 27 de abril de 1961

Hay una evidencia irresistible a las ideas matemáticas. La evidencia y la incertidumbre son atributos unidos a la naturaleza como hecho. Por esta razón encontramos un tercer dominio entre el ser inmediato y la negación, es decir, el no, la nada y el algo, lo que se ve y lo que se niega. De ahí que la fórmula de las *Méditations* no es *cogito ergo sum*, sino yo soy, yo existo; soy presencia en sí de la negación misma. Lo positivo está envuelto por la duda, duda que crea la duda formulada, la duda como objeto de pensamiento, la conciencia interior de la duda. Es lo que Descartes llama *cogitatio*: apertura a. Yo soy *res cogitans* soy algo que piensa y no una construcción substancialista. La naturaleza pensante que percibo reflexivamente está activamente pensante porque es mía, porque yo la soy y está en mí. Esto no es una vivencia, sino una experiencia del pensamiento. Para pensar es necesario ser. De esta manera, el pensamiento no es un concepto universal aplicable a todos los pensamientos, es una cierta naturaleza cuyos pensamientos son modos y no especies. Es la alternativa de Gueroult mencionada anteriormente a partir del suceso a la idea, aunque tomando el *cogitatio* como apertura siempre a rehacerse, como un *cogitatio* continuado.

Como *cogitatio*, yo soy el que piensa y el que siente e imagina las cosas, como pensamiento del ver, entendido como una permanencia del pensamiento anterior en el pensamiento siguiente y como ya se ha afirmado, de un pensamiento continuado que piensa pensar y no solamente que piensa haber pensado, aunque esto supone un dilema porque sentir e imaginar como pensamientos son inseparables de mí. Yo soy saber y el saber que tengo no puede depender del que no tengo.

La propiedad que tiene el pensamiento de ser accesible en sí, de poder reflejarse, contemplarse es la luz a los ojos del espíritu. El pensamiento nos ha hecho conocer no solamente una naturaleza simple pues el pensamiento es uno, pero está también en contacto conmigo mismo; entonces no es estable o inmutable, sino que es un ser total que exige existir ya que si estoy en el presente es porque será eternamente verdadero que fui, que estuve en el pasado.

4 de mayo de 1961 [Curso no impartido]

En este curso no impartido (por razones obvias), Merleau-Ponty asevera que el entendimiento se ilumina a sí mismo y él mismo ilumina, pero esta reflexividad no es la idea, existe antes de la idea porque no es adquirida. Es como la flama que puede tornarse libremente en diferentes figuras todas válidas. De acuerdo a esta afirmación, no puede haber alternativa pura o impura; todo se desarrolla en el plano multidimensional del presente. Nada puede ser separado del pensamiento porque el *cogito* no es abstraído del Genio Maligno en cuanto éste deja de pensar. El pensamiento permanece intermitente en contacto con el alma, con la luz prerreflexiva, pero afectado desde dentro y de esta manera proyectado y manifestado como ser por representación. Claro que se tiene del pensamiento una experiencia completa, es decir, desde la pura intelección hasta el cuerpo por medio del cual se piensa ver. Sin embargo, es la operación efectiva de pensar la que da acceso al pensamiento de pensar y no a la inversa. Pero, se pregunta Merleau-Ponty ¿cómo es posible

esta unión interior de mi tiempo anterior a la idea? La respuesta es: por la calidad de innato de las cualidades y de la realidad objetiva de lo sensible.

Descartes es ambiguo porque la distinción y la mezcla están bajo el mismo título, aunque él advierte que no se tiene que fundar el pensamiento operante sobre el pensamiento del pensamiento. Es el ser en sí, un campo abierto de pensamientos y si el *cogito* fuera naturaleza intelectual por ella misma, entonces no tendría sentido decir que veo por los ojos ya que lo que veo no llegaría al intelecto. Estamos ante la indivisión de pensar y sentir. No se ha salido del tiempo, y en este sentido de la naturaleza del ser, pero hay certitud de la presentación, del conocimiento interior y esto muestra tanto la naturaleza contingente como mi naturaleza, testigo último después de que ya no hay nada más. La luz natural es purificada, se han eliminado todos los prejuicios mediante la *epoché* para llegar a la esencia de las cosas, a la cosa verdadera. De esta manera hay tanto una mezcla de pureza intelectual como de oscuridad.

DIOS COMO LUZ Y COMO ABISMO

El Genio Maligno, contingencia que no es la del tiempo, sino la de un Dios embustero. Esta primera proposición es una falsedad disfrazada ya que el ser por representación de uno de los pensamientos debe abrirse a un ser equivalente a la cosa misma y esta posición no toca el *cogito* más que a través de uno de sus pensamientos. La segunda prueba envuelve el pensamiento con el Ser en sí y la tercera, relaciona las dos primeras mostrando que el Dios-esencia y el Dios-existencia son el mismo Dios. Es el círculo cartesiano, la dialéctica de lo positivo y de lo negativo en Dios. De esta manera, la conclusión de Merleau-Ponty es: la luz y el sentimiento son los dos estados puros de la dialéctica en Descartes como expresiones de un ser experimentado por la filosofía de la conciencia.

FILOSOFÍA Y NO FILOSOFÍA DESDE HEGEL

Curso de 1960-1961

En este apartado, Merleau-Ponty no trata sobre la lucha entre filosofía y sus adversarios, sino de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no-filosofía, y que de acuerdo con Hegel, es por medio de una fenomenología que se accede al absoluto.

Nietzsche, en *Gaya ciencia* afirma que toda filosofía es vida y vida del cuerpo, del cuerpo unido al alma pues es a través de él que se llega a luz, a los pensamientos como el dolor de un alumbramiento, transmitiéndoles la alegría y el ardor que tal empresa requiere.

Merleau-Ponty analiza el problema del absoluto desde el cristianismo en el sentido de la muerte humana, prefigurada en el hombre porque él es conciencia; desde el humanismo ¿el superhombre se tiene que comprender como reemplazamiento de Dios por el hombre? O bien, ¿el ser y el hombre co-pertenecen uno al otro sin que se pueda pensar en esa relación a partir del hombre? Una filosofía de *Erkennen*, es decir, si se pone al filósofo frente al absoluto se destruye a sí misma pues es necesario que la relación con el absoluto sea previa al *Erkennen*, que el absoluto ya esté entre nosotros.

EL DEVELAMIENTO DEL FENÓMENO COMO PRESENCIA DEL ABSOLUTO

Es necesario mostrar la ciencia que se manifiesta como referencia a la ciencia en-sí y para-sí, lo que se realiza por representación de la ciencia que aparece, es decir, la ciencia que se verifica a sí misma como ciencia. Esta manifestación no es todavía ciencia, sino el camino que intenta recorrer hacia el verdadero saber. Es una vida que se sabe y se percibe; y es por esta razón que la ciencia es un saber que se hace vida. La presencia del absoluto y el develamiento del fenómeno son sinónimos porque el absoluto es sujeto, conciencia de sí y el fenómeno es figura de la conciencia de sí en devenir. La relación fenomenología y saber absoluto es la de la percepción y de la cosa.

LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA COMO LEY FUNDAMENTAL DEL FENÓMENO Y DE LA AUTO-PRESENTACIÓN

La conciencia natural no es saber real. Por ejemplo, el hecho de vivir en una sociedad, en una religión, no es saber real, pero se tiene por saber real. Hay una conciencia natural que es naturalmente inconsciencia, naturalmente mistificada; es la conciencia de lo exterior. En este sentido, la duda es toda la historia de la conciencia, pero la escuela de la verdad no es la duda que convierte todo en pensamientos; es el escepticismo que no vela solamente por la propia opinión, sino también por la de los otros. Los principios propios no prevalecen sobre los de los otros.

Estudiamos la conciencia y lo medible que ella es, es decir, lo medible que somos nosotros ya que nosotros tenemos lo medible que la conciencia aporta para medir su saber. En la conciencia hay prueba de la correspondencia del concepto al objeto; y podemos llamar concepto a la esencia o al en sí del objeto y llamar objeto a la conciencia examinante, filosófica. Desde el momento en que la conciencia posee el saber de un objeto, la diferencia entre lo que él es en sí y el otro momento, el del saber o del ser del objeto ya están presentes. Si hubiera alguna diferencia, la conciencia debería cambiar su saber para hacerlo conforme al objeto. Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre sí misma tanto sobre su saber como sobre su objeto, así como también sobre el nuevo objeto que surge para ella, es propiamente la experiencia. Este movimiento tiene un doble sentido: de lo medido a lo medible y viceversa. Esta dialéctica es esencialmente fenomenología, es decir, relación a sí por relación a un trascendente; entrelazos de sujeto-objeto porque son momentos abstractos de una experiencia. Es en la relación de la experiencia que se puede asistir al advenimiento del ser. La experiencia que la conciencia tiene sobre sí no puede en sí misma captar nada menos que el sistema entero de la conciencia, el reino entero de la verdad del espíritu, momentos que se presentan no como momentos abstractos y puros, sino tal como son para la conciencia, como formas de conciencia.

La experiencia así descrita, deja salir el nuevo objeto, de la negación del anterior. La visión del filósofo no es la de cualquier hombre, sino que es una visión dirigida de tal modo

que lo que era objeto puede devenir conciencia y viceversa. La conciencia común es pensada por la experiencia y el camino que se sigue es ya la ciencia y así, la experiencia de la conciencia es el contenido de esta ciencia, es el saber absoluto ya que existe una relación interna entre el saber verdadero y el saber absoluto.

Este saber que se verifica saber se puede medir, puesto que lo medible está en él mismo. Entonces, lo midiente no es exterior a lo medible; de ahí que la prueba es del concepto por el objeto; el objeto mide el sujeto como el sujeto el objeto. La relación de fenómeno como ni objeto ni sujeto conduce inmediatamente a la relación con el absoluto. El movimiento interior de la conciencia es dialéctico en el sentido de acción recíproca en la experiencia hecha sobre alguien y en el curso de la cual el objeto y el saber se modifican.

La conciencia no debe ser entendida como representación, ya sea como relación pura al exterior o como pura relación, sino como la suma de los dos puntos, es decir, como conciencia de lo verdadero y como conciencia del saber de lo verdadero. Esto quiere decir que solamente hay la apertura ante la cual lo que era saber puede devenir objeto y lo que era verdadero ser deviene simple saber. La conciencia se debe pensar como el lugar de una manifestación única que hace la ipseidad. La verdad está en que yo formo mi saber y sobre este saber modelo el objeto porque no hay un saber puramente saber ni un objeto puramente objeto; es el trabajo de uno en el otro. Es la reflexión de la conciencia sobre sí misma que agrega al objeto mi saber del objeto.

De esta manera es necesario, que la experiencia pasada recaiga en el presente y que la verdad del pasado sea el nuevo objeto en el presente. La experiencia de la conciencia es el contenido de la ciencia. La experiencia es necesaria pero no suficiente, ya que se necesita que sea comprendida y este movimiento exige un trastocamiento pues en el movimiento de la experiencia que se comprende, se toca el absoluto que se encuentra como en filigrana con ella.

Lección del 6 de marzo de 1961

La conciencia es equívoca, no en el sentido escéptico, sino que ella es trastocamiento, y en este movimiento el concepto y el en sí intercambian sus roles y la verdad se manifiesta; por lo tanto, la conciencia deviene lo que ella es: su concepto, el sentido libre, la liberación del ser del ente.

Lo que aparece en la fenomenología son estructuras de conciencia del exterior que crean en ella un movimiento dialéctico, sin que sepa exactamente por qué, sin que haya tomado posesión de su propio trastocamiento, de su propio quiasmo. De esta manera, la conciencia designa el saber absoluto. El absoluto no es un objeto a contemplar; es el espíritu en y para sí. El sentido de la experiencia y de su verdad no es más que la identidad plena del sí y por lo tanto, el secreto de las cosas es que el ser es en sí el secreto estructural que detenta toda experiencia en lo que tiene de ontológica.

13 de marzo

El en movimiento de la experiencia, de acuerdo a Hegel, tocamos el absoluto que no es algo que está detrás o bajo la conciencia, sino en filigrana con ella. El saber absoluto permanece como figura de la conciencia, pues el absoluto es como la luz de verdad que aparece en la experiencia y que contiene el sujeto y el objeto relativizados.

En el *Capital*, Marx parte de la esencia a la apariencia, reconstruye la experiencia a partir de la esencia, movimiento que implica una lógica hegeliana. Esto no quiere decir el paso de la filosofía a la ciencia, sino paso de la filosofía directa a otra concepción de la filosofía. El *Capital* incorpora la intuición del proletariado como la *Lógica* de Hegel incorpora la *Fenomenología*. Dicho de otro modo, ya no se necesita que el mundo devenga filosofía, sino que la filosofía devenga mundo.

20 de marzo de 1961

MARX

Si se quiere llevar a cabo la filosofía del Estado Moderno es necesaria una realización-rebasamiento. Ahora bien, esta voluntad de realización inmediata es espíritu teórico, puesto que se refiere a los conceptos, pero es teoría pervertida pues los conceptos empleados pierden su valor, su verdad. La filosofía que se torna contra el mundo que ella misma critica deviene un lado del mundo; su relación con él está en la reflexión.

Marx siente la necesidad de permanecer en actitud de espera; en su dialéctica revolucionaria, pone el estado en su lugar. El estado es el motor de la evolución histórica. Se trata de transformar la realidad alemana, de pasar a la acción, a una acción que no sea teoría oculta, sino que cambie el mundo. Por otro lado, la realización que propone Hegel no consiste en reformar lo real por sí mismo, sino en suscitar la transformación de ese real en sí mismo, en buscar el principio de rebasamiento.

La posibilidad positiva de la emancipación alemana se encuentra en el proletariado; el proletariado es el espíritu del mundo, la figura histórica del *Weltgeist*. La toma del poder por el proletariado es el advenimiento de la negatividad y de lo universal, es decir, salvarse salvando el hombre y rebasándose como clase. Esta acción no se concibe en el sentido pragmatista de alcanzar ciertos fines, sino como *praxis*, es decir, como medios y fines que están en interdependencia dialéctica. Es el reconocimiento práctico del proletariado, pues no se trata de una filosofía de la conciencia sino del hombre carnal.

La filosofía bosquejada por Marx es esencialmente dialéctica, es decir, la naturaleza, el hombre y la historia son comprendidas no como sustancias definibles por un atributo principal, sino como un movimiento sin discontinuidad reconocible, donde el otro está siempre implicado; un sólo ser donde la negatividad trabaja. De esta manera, la naturaleza se define como un sensible carnal, un tipo de acoplamiento sujeto-objeto, de lo viviente en los seres exteriores. La historia en este sentido es la carne misma de los hombres.

2 de mayo de 1961

De acuerdo a Marx, el *Denken* filosófico como pensamiento incondicionado, idéntico a la cosa misma es destrucción y también conservación. De esta manera, tanto la filosofía como la fenomenología como especulación es equívoca, puesto que la filosofía se reduce a expresión filosófica y arte, Naturaleza, religión y Estado son alegorías o emblemas de la verdad. El hombre consciente de sí debe rebasar el mundo espiritual para reconformarlo, partiendo de la naturaleza doble del hombre, es decir, tanto el material de trabajo como el hombre-sujeto son el resultado y punto de partida del movimiento histórico. La naturaleza definida así no es puro objeto, exterioridad, sino sensible carnal. De esta manera, el hombre es el acoplamiento sujeto-objeto ya que tiene relación con el objeto y con el otro hombre. La historia, en este sentido es la carne misma del hombre.

Borrador de una redacción

La pregunta ¿qué sé yo? indica un cierto lugar inteligible donde se encuentran los hechos, los ejemplos, los hallazgos que nos faltan. Es una manera original de ver el Ser, ya que no se espera respuesta, no formula problema, por el contrario, indica un pequeño misterio. En otros términos, es el ser como interlocutor mudo de nuestras preguntas. La interrogación filosófica apunta a todo lo que está sin decir, todo lo que es ante los problemas del conocimiento y a lo que conduce. Lo que ella pregunta ya está tras ella y reta todo esfuerzo de génesis ideal.

El Ser es el interlocutor mudo de nuestra pregunta y la pregunta no formula un problema, sino que indica un misterio. La interrogación filosófica apunta a todo lo que está sin decir, todo lo que está ante los problemas del conocimiento y a lo que eso conduce. La interrogación filosófica nos lleva a dos posibilidades: escoger entre la repetición de las significaciones y la fusión imposible con las cosas. Si el pensamiento busca el afuera, el mundo mismo, este pensamiento no puede concebir las cosas más que como un ser opaco.

Este pensamiento llamado proximal es idealización ya que en el fondo existe un desconocimiento de la interrogación filosófica comprendida como una incertidumbre o aún como una negación que no podría ceder más que a la posibilidad de la idea o de la cosa misma. En otros términos, lo que condena a muerte a la filosofía es este pensamiento todo negativo (no soy nada) y todo positivo (el Ser es); se fija la nada en su nada y el Ser en su ser. Ellos dos están el uno en el otro, no separados. En este punto surge la *psyché*, la que se necesita para que se haga una mezcla de ellos si pertenecen al mismo mundo. Sin embargo, esta noción es insostenible pues es necesario comprender el origen y romper el velo que la tradición ha envuelto en nuestra relación con el otro, con nuestro cuerpo, con el mundo, con la naturaleza y con el Ser. La filosofía vista de esta manera es la destrucción de idealizaciones a fin de llegar a la indivisión del Ser y de la nada que nosotros somos.

Tenemos a nuestro alrededor cosas naturales, pero ningún esfuerzo nos hará representarnos en ellas. Lo que hay son las cosas que se transparentan por medio de una forma subjetiva que palpamos a través del tejido de nuestra vida, como una representación, es decir, como un ser espiritual que puede ver el otro como un no-yo y que transfiere a otro la ipseidad que experimento como mía. Y, sin embargo, si ese ser es sí mismo a mis ojos, el no es solamente el otro absoluto, él es el otro que yo debería ser o que él debería ser yo; dicho de otro modo, hay un terreno que es mío y que él reivindica y que también es suyo y de la misma manera yo reivindico. Tales son las relaciones con las cosas naturales, con otros cuerpos humanos y es de esa misma manera que existen las relaciones de cultura que pasan a través del lenguaje y de las significaciones. Hay una doble referencia de mi vida: el mundo mudo de la pasividad y al universo voluntariamente retomado por la palabra, la acción y el conocimiento; esta duplicidad no es dualismo porque el hombre ve y habla y tiene que comprender que los dos órdenes pertenecen al mismo mundo. Lo que la filosofía descubre como su dominio inalienable es este círculo del *Ineinander* de sí y de las cosas, de mí y del otro, de lo visible y de lo invisible, la animación del ser por la nada y de la nada por el ser; los trastocamientos que son los pasos en la *praxis* que sostienen siempre nuestra visión del mundo.

De esta manera, la filosofía será la más exacta de las ciencias, la que domina nuestra experiencia y los constructos del saber para obtener lo que la ciencia no puede lograr, la conversión del mundo. De tal modo, la filosofía será el inventario de los conceptos, de los principios y de los actos espirituales que aseguran la unidad de la conciencia y la unidad del mundo.

Toda pregunta es apertura a un campo, pero es también segregación y delimitación al interior de un dominio; de tal modo, la filosofía, siendo apertura al Ser, no puede contentarse con el ser-pensado que envolvemos en nuestros juicios o en nuestros enunciados; nosotros no creamos la interrogación filosófica, es ella la que se manifiesta a través de nosotros por el re-cruzamiento de lo visible y de lo vidente, del hablar y del comprender, del pensar y de lo ser pensado. La filosofía es también filosofía del lenguaje, crítica del lenguaje, pero no dueña del lenguaje y en consecuencia, no le reconoce un monopolio de sentido porque lo capta en su labor al hacer cesar el silencio. La palabra penetra en el silencio del niño, es la palabra inminente. De lo vivido a lo hablado hay entendimiento por trastocamiento. Lo que esto quiere decir es que la filosofía habla y que su palabra está adosada al silencio; que ella habla desde el ser; habla particularmente de sí, de la palabra.

Entre la visión y la filosofía de la visión, entre la palabra y la filosofía de la palabra, entre el pensar y la filosofía del pensar hay un intercambio, un quiasmo, un recubrimiento, no una coincidencia, y es de esta manera que la palabra filosófica habla de la visión silenciosa sin contradicción, habla de la palabra sin círculo vicioso. Es suficiente que sea un signo y como gesto manifieste el estilo del hombre y el de la cosa. Como el movimiento de una rama, que es testigo tanto del viento como de la resistencia de la fibra de esa rama. La filosofía que es palabra, habla sin dificultad del mundo del silencio porque toda palabra se presta a las cosas de las que ella habla y les deja decir lo que ellas mismas quieren decir. Del mundo del silencio al universo de la palabra y al del pensar hay un paso cuando consideramos los productos, los actos discretos de los tres dominios, es decir, el de las percepciones, el de los enunciados y el de los pensamientos, llamados, el horizonte de lo visible, el horizonte de lo nombrable y el horizonte de lo pensable. Pero para conquistar

este pensamiento de los horizontes, es necesario volverse sensible a una relación con el Ser que precede los actos circunscritos. Transitar del silencio a la palabra filosófica que nace cerca del corazón de las cosas y del corazón de la palabra.

MAURICE MERLEAU-PONTY

NOTAS DE LOS CURSOS

EN EL

COLLÈGE DE FRANCE

1958-1959
Y 1960-1961

Prefacio de Claude Lefort

*Texto presentado por
Stéphanie Ménasé*

*Publicado con la asistencia
del Centro nacional del libro*

nrf

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1996, para la presente edición.*

P R E F A C I O

Merleau-Ponty releía, quizá corregía, las notas que había redactado para el curso que debía impartir al día siguiente en el Collège de France cuando, al anochecer del miércoles 3 de mayo de 1961, fue repentinamente víctima de un paro cardíaco. Sobre su escritorio, cerca del diván donde estaba instalado con sus papeles, a la espera de la visita de un pariente, un libro estaba abierto: la *Dióptrica* de Descartes.

El curso en el cual trabajaba se intitulaba “La ontología cartesiana y la ontología de hoy”. Estas son las notas que componen una parte del presente volumen. Han sido descifradas con gran cuidado por Stéphanie Ménasé, quién las ha acompañado por valiosas y numerosas referencias para facilitar la lectura. La enseñanza de Merleau-Ponty en 1961 comprendía, como en los años precedentes (a excepción de 1959) dos series de lecciones. La primera, la principal, de la cual acabo de mencionar el propósito, estaba reservada para el jueves, la segunda, fijada para el lunes. Ésta que daba un buen espacio a comentarios de textos, trataba sobre “Filosofía y no-filosofía desde Hegel”. Yo mismo había transcrito en otro tiempo las notas que fueron publicadas en 1966 en *Textures*, una revista de corto tiraje. Las encontraremos igualmente en este volumen. En esa época, a pesar del éxito que los libros de Merleau-Ponty habían tenido en su vida, sus trabajos no interesaban más que a un público bastante restringido. Los filósofos que captaban entonces la atención habían tenido cuidado en ignorar el rodeo que le había hecho tomar a la fenomenología y el acceso que

había abierto a una ontología de un nuevo género – “indirecto”, según su fórmula – ligando en una misma interrogación los problemas de la filosofía, de la psicología, del psicoanálisis, de las ciencias de la naturaleza, del arte, y de la literatura, y de la política. En estos últimos años, como si se hubiera sabido que su trabajo necesitara de un periodo de preparación, la obra de Merleau-Ponty se ve cada vez más ampliamente reconocida, tanto en Francia como fuera de ella. Es pues muy oportunamente que las Ediciones Gallimard, a iniciativa de Marc Launay, publiquen los dos últimos cursos impartidos en el Collège. Así se encuentra completado el informe de una enseñanza de la cual los lectores del filósofo habían tenido conocimiento por los *resúmenes* redactados para el Anuario del Collège hasta 1960 (reproducidos por Gallimard bajo el título *Résumés de Cours*^a, en 1966). Además, Stéphanie Ménasé tuvo la grandiosa idea de reunir con las notas de los cursos de 1961 aquéllas del curso de 1959 (“Posibilidad de la filosofía hoy”). Como se verá, lo que Merleau-Ponty presenta en su resumen como un paréntesis en el estudio del concepto de la naturaleza que lo ocupó durante los dos años precedentes y con el que cuenta para reanudar al año siguiente, es la inauguración de un cuestionamiento que proseguirá, justamente, en 1961 siguiendo vías diferentes. Las notas de los tres cursos publicadas ahora forman un conjunto tan interesante que permiten entrever de mejor manera la continuación de su libro inacabado *Lo visible y lo invisible*.

Es necesario señalar que, las notas que redactó Merleau-Ponty en el proyecto de sus lecciones no le proporcionaron más que un apoyo. Todos los que lo han escuchado recuerdan que no leía, echaba solamente un mirada a sus hojas, y, claramente se fiaba del movimiento de su palabra. Además, el contraste es fuerte entre los *Resúmenes* sabiamente compuestos, elegantes, que movilizaban su arte de escritura y las notas lanzadas sobre el papel, sin cuidado en la sintaxis, discontinuas, algunas veces elípticas al punto de hacer dudar su sentido. Tal cual, ellas testifican, sin embargo, la libertad en la investigación de una nueva ontología, cuya escritura, rigurosamente gobernada, no proporciona la idea

^a El título *Résumés de cours* fue traducido al español como *Posibilidad de la filosofía hoy*.

completa. Para persuadirse, es suficiente confrontar el resumen de *Posibilidad de la filosofía* en las abundantes notas que exceden con mucho su propósito.

El curso de 1959 está precedido de un plan que efectivamente se impartió. La primera parte trata sobre “Nuestro estado de no-filosofía”; la segunda, sobre los dos filósofos, Husserl y Heidegger, que “llegan a definir la filosofía por la interrogación misma sobre su sentido y su posibilidad”. De hecho, en esta parte, se trata de restituir su itinerario, para poner en evidencia, en Husserl y en Heidegger un desplazamiento de los problemas que se efectúan bajo el efecto de una exigencia interna y que no sabría concebirse en términos de ruptura y menos aún de negación. Aún más que la exploración de Husserl, a la cual Merleau-Ponty se había vinculado en repetidas veces, la de Heidegger es tan rebuscada que se muestra cuidadoso, pero que a la vez la defiende contra las falsas interpretaciones y es enérgico en las críticas – él es verdadero, breve – de una ontología directa, cuyo riesgo sería conducir la filosofía al silencio, mientras que en el contacto con el mundo de la vida y a través del arte y de las aventuras de la ciencia se puede buscar la “expresión indirecta” del Ser.

Quizá sería necesario que en la lectura de este texto se interrogara sobre las razones por las cuales Merleau-Ponty se prohíbe hacer aparecer más claramente la distancia que tomó frente a Husserl y a Heidegger. La construcción del curso, me parece, que a su vez la hace descubrir y la oculta. Es, diría yo, el estado presente de no-filosofía que se comprueba en el origen de una interrogación sobre la filosofía, su sentido y su posibilidad. De acuerdo con los dos filósofos, creemos que Merleau-Ponty formula una alternativa radical: o bien – sea la muerte del pensamiento, ese pensamiento que era, que fue el precio de un error, ganado su altura en la filosofía, o bien – sea su renacimiento, a favor de una reposición en la memoria de su origen, de un abandono de la ilusión que pudo definirse como *pensamiento separado*. No obstante, desde la primera parte del curso, Merleau-Ponty no solamente apoya en la no-filosofía los signos de un arrebató en extremo naturalista y en extremo artificialista. Claro es que, él los indica, en particular cuando menciona los últimos

desarrollos de la técnica que hasta van a volver creíble la amenaza de un aniquilamiento de la humanidad, y más aún, el entusiasmo en la ficción que se ve denunciado: “Estas maneras de pensar son casi oníricas, museo del horror.” No se puede dudar de su resistencia a la tentación, al catastrofismo. Así, él anota que, si la ciencia moderna y desde su inicio trabajada por la contradicción, cree no tener “más asunto que de *constructa* inseparables del hombre” y postulando una naturaleza en sí; esta contradicción permanecería siempre oculta por el recurso a la razón divina. “Al contrario la ciencia de hoy no puede pretender tal fundamento, es manifiestamente humana y, entonces el círculo hombre-naturaleza es evidente.” Entendemos que, cualquiera que sean las tentativas de evasión hacia uno u otro positivismo, el círculo se da a conocer. Este lenguaje no deja suponer que Merleau-Ponty esté de acuerdo con la idea de una alternativa radical. Después de todo, no olvidemos su frase: “Mi tesis: esta decadencia de la filosofía es inesencial.”

En el pasaje que evoca, agrega, preservándose de todo énfasis: “(...) lo que en esta situación de crisis para nuestro pensamiento podría ser punto de partida de una profundización son: las energías que sobrepasan el cuadro del mundo constituido las que develan la contingencia. Pero esta toma de conciencia de un *Boden*, de una sedimentación podría ser redescubierta por la naturaleza (a condición de que no se conciba esta naturaleza como la describe la ciencia objetivista y como causa universal en sí misma), redescubrimiento de una naturaleza para-nosotros como suelo de nuestra cultura y donde se enraíza en particular nuestra actividad creadora que no es incondicionada, que tiene que mantener [la] cultura en contacto con el ser bruto, confrontarla con él.”

El pensamiento de Merleau-Ponty quiere anclarse en el presente. Al inicio de su curso, separando la idea de “justificar (la investigación ontológica) a partir de [una] historia de la filosofía”, anuncia su intención: “que es más bien transportarse en el presente, caracterizar la investigación ontológica a partir del vacío filosófico en que estamos y que está ligado a toda nuestra historia”. Yo no postulo, precisa él inmediatamente, “identidad filosofía-historia, paralelismo puntual entre una posición filosófica y una socio-histórica

(...) – pero la pregunta está hecha – la puesta en juego de la filosofía [está] dada por nuestro tiempo”. Ya sea que, este propósito se acerque tanto al de Heidegger como al de Husserl, a reserva de que él quiere detectar en el presente, en la vida social, en el cambio de la configuración histórica una nueva prueba de la *contingencia*, la de una nueva relación con *el suelo donde se enraíza nuestra actividad creadora*. El presente no es pues este momento que se separa de la historia, donde surge la gran alternativa que avanza sin que ella fuese pensada: es espeso, opaco. Si podemos nombrarlo, es el que se designa precisamente con el signo de la no-filosofía. Sin embargo, por no-filosofía, no es necesario solamente entender la anulación de la filosofía; ella incluye a la vez modos de actividad y de conocimiento ajenos a la filosofía y todo lo que está fuera del campo instituido de la filosofía testimonia un nuevo régimen de pensamiento y, que lejos de hacernos perder la exigencia filosófica, la reactiva. Así, la literatura, la pintura y la música contemporáneas pueden ayudarnos a tomar la medida de la *cuestión que ha sido planteada*.

En los textos redactados para servir de prefacios a los estudios reunidos en *Les Philosophes célèbres* (Mazenod, 1956), Merleau-Ponty ya escribía: “Una filosofía concreta no es una filosofía acertada. Se necesitaría que ella se mantuviera cerca de la experiencia, y, sin embargo, que no se limite a lo empírico, que restituya la cifra ontológica con la que está interiormente marcada. (...). Se puede esperar mucho de un tiempo en el que no se creía más en la filosofía triunfante, pero que, por sus dificultades es un llamado permanente al rigor.” Estas líneas aclaran la predisposición a los análisis que evocábamos. La división que Merleau-Ponty anuncia en su plan entre “nuestro estado de no-filosofía” y “los problemas de la filosofía” disimula lo que de hecho se da, el examen del tiempo presente, entre lo que es signo de desconocimiento o rechazo de la filosofía y lo que es signo de *pensamiento fundamental* (término introducido en las lecciones sobre “la ontología cartesiana y la ontología de hoy”). Ahora bien, ese pensamiento vive en la literatura y en el arte contemporáneos como él vive, de cualquier otro modo, en la filosofía de Husserl o de Heidegger. Sin embargo, lo recuerdo, Merleau-Ponty hace silencio sobre el sentido de un proyecto que lo opone a Heidegger. Éste, aún al final de su vida, en una entrevista del

Spiegel (Mercure de France, 1972, trad. Jean Launay), interrogado por su condena al arte moderno que había juzgado “destrutivo”, responde: “Bueno, tache esta palabra. Pero quisiera decir claramente que no veo qué camino indica el arte moderno, sobre todo en la obscuridad en donde él está, donde está en cuanto al lugar donde se percibe, o por lo menos que busque, lo que hace el proyecto de arte.” Ahora bien, justamente, Merleau-Ponty no piensa que haya un lugar del arte. Digamos mucho más: lo que caracteriza la literatura y el arte del presente, es, entender la prueba que ellos hacen de su indeterminación en los caminos que ellos abren. El don de la pregunta que nos hace el presente, el poder que “tenemos de esperar mucho de un tiempo que no cree más en la filosofía triunfante”, de un tiempo donde se avanza en la obscuridad, eso, lo debemos, en una parte, a las tentativas de los escritores, poetas y novelistas, de los pintores y de los músicos.

Cualquiera que sea el dominio hacia el cual Merleau-Ponty se dirige, regresa la misma imagen: la de un *estremecimiento del suelo* sobre el cual el escritor o el artista se creían establecidos en otros tiempos. De hecho, no hace análisis, indica solamente referencias bastante variadas para convencer que, siguiendo vías independientes unas y otras, se dibuja una búsqueda. Algunas líneas, a veces algunas palabras, le son suficientes para sugerir la dirección: en Mallarmé, se trata de un “lenguaje (...) conducido a una suerte de mutismo, escudado en la positividad del mundo”; en Rimbaud, de un “trastocamiento de las relaciones entre signo y significación”, no desviándose de [la] positividad del mundo, sino entrando sin reserva en su unidad pre-lógica; en el surrealismo, en Breton, en particular, de una voluntad de “dar voz a la vida indivisa”, a los “coágulos de significación” del inconsciente (...), luego de una “reconquista de la palabra profunda”; en la novela americana, de una desarticulación del relato que desafía las categorías de lo subjetivo y de lo objetivo. Se capta mejor la similitud que él quiere hacer aparecer entre la búsqueda literaria y su propia búsqueda, cuando anota: “Después de Proust, Joyce, los Americanos, el modo de significación es indirecto: yo-otro el mundo deliberadamente mezclados, implicados uno en el otro, expresados uno por el otro en [una] relación lateral.” O bien, (a propósito de Proust): “(...) el tiempo a la vez ausencia, desposesión, y, por eso mismo

posesión, cada hombre sentado sobre una pirámide de tiempo que está en él” (la “pirámide de tiempo” había sido ya evocada en la *Fenomenología de la percepción* en el capítulo sobre “el Cogito”, Tel, p. 450). Paralelamente estas son referencias a Cézanne y Renoir de las cuales se conoce el lugar que él les ha dado en sus obras, pero también a Masson, a Bazaine, a los pintores de la École de Paris, a Klee y Michaux que dan con un rasgo la idea de un deslizamiento del fundamento de la pintura. Del comentario de Klee, el que parece haber impulsado más lejos la reflexión sobre la pintura de nuestro tiempo, se llega a este juicio: “entonces la pintura [es] un tipo de filosofía: tomada de la génesis, filosofía toda en acto (...)”. Más breves son las consideraciones sobre la música, pero en el mismo sentido: “el abandono de las formas privilegiadas de la tonalidad” implica la pérdida del suelo sobre el cual se fundaba la comunicación musical. En lo sucesivo, “el suelo revela formación histórica o cultural contingente, la música entra en sí misma”. Sin duda, las notas son alusivas. En lo que concierne a la pintura, especialmente, a la evocación de Klee, *El ojo y el espíritu* resulta de una riqueza incomparable. Sin embargo, se encuentra en esta parte del curso donde, recordémoslo, las manifestaciones de la no-filosofía son escrutadas, el cuidado, que no se encuentra en otro lado, de discernir la amenaza que pesa sobre la literatura y sobre el arte, desde que la libertad expone al fantasma ya sea de la pura experimentación, o de una aprehensión directa del Ser. Después de haber dicho “la música entra en sí misma”, Merleau-Ponty agrega: “Esto no cubre, no justifica toda música “generalizada”; subsiste el problema misterioso de saber lo que es ser verdaderamente músico en esta libertad (como ser verdaderamente pintor o ser Mondrian) – i.e. no inventariar los posibles abstractos (el otro como nuevo, el otro cualquiera, el combinatorio, la combinación ciega (...).” Un poco más tarde, después de haber ampliamente citado un bello texto de Michaux (“Un cierto fenómeno que se llama música”, *Passages*), él subraya: “peligro: significación musical narcisística, onírica (ilusión posible: ¿la música folklórica se lee en ocho minutos en su verdadero sentido?) (“ilusión de un transvase de ser a ser”)).”

En la sección sobre la pintura, después de haber puesto el acento sobre la fecundidad de las obras contemporáneas, él emitió paralelamente una reserva: “La cuestión

de lo no-figurativo: ¿no sería el cuadro todavía más libre de mostrar la esencia, si todo lazo fuera cortado? ¿Pintura del ser? En realidad, entonces puede pasar que caiga sobre él mismo precisamente como una cosa: se parece de nuevo a unas cosas, bacterias, formas biológicas, nacientes. Se limita a lo expresado (emocionante por otro lado) de estructuras físicas muy generales: muralla desgarrada donde no vibra, no sueña más que con la cosa coloreada o aún con la materia en general.” Quién observa la multiplicación acrecentada de telas presentadas bajo el signo de una reivindicación de lo abstracto – de la pintura del Ser, o de la Nada – apreciará la sagacidad de Merleau-Ponty. En esta parte de la no-filosofía, donde disciernen los gérmenes de una nueva ontología, percibe también lo que lleva la marca de su miseria.

“La ontología cartesiana y la ontología de hoy” sustenta un parentesco manifiesto con “Posibilidad de la filosofía”. Sin duda, a primera vista, el objetivo parece diferente. Se creería que se trata de un regreso a la historia de la filosofía. Merleau-Ponty recusa expresamente este movimiento. Abre su primera lección declarando: “Esto no es historia de la filosofía, sino pasado evocado para comprender lo que pensamos (...).” Merleau-Ponty va a subrayar dos veces: “No sabemos lo que pensamos.” Lo que no significa simplemente que vivimos en la ignorancia, sino que, lo que adviene a la investigación presente somos incapaces de elevarlo a la reflexión. Después de haber mencionado a Gueroult, en su introducción, severa crítica de los comentarios de Descartes, él indica el “objetivo” de su curso que “es tratar de formular filosóficamente nuestra ontología que permanece implícita, en el aire (y de contrastarla con la ontología cartesiana)”. Que no se crea que Merleau-Ponty repentinamente concibió este proyecto. Él se interesaba en el libro que tenía en preparación y que se encuentra formulado no solamente en algunos esquemas que había trazado, sino también en una nota de enero de 1959 que introducía a la obra que él todavía nombraba *Origine de la Vérité (Le visible y l' invisible*, Gallimard, Tel, p. 219). Ésta indica en primer lugar: “Nuestro estado de no-filosofía – la crisis jamás ha sido tan radical” y termina con: “Reflexión sobre las ontologías de Descartes – el “estrabismo” de la ontología occidental.” Descartes, entre todos los filósofos a los cuales él se refirió, ocupa, como de

antemano se sabe, un lugar privilegiado en la obra de Merleau-Ponty (ya se le encuentra en la *Fenomenología de la percepción*, en uno de los primeros capítulos, “la Atención”, y en uno de los últimos, “el Cogito”, análisis que anticipan los del último curso).

Cuando aborda, en la segunda parte, la ontología cartesiana, Merleau-Ponty tiene cuidado de precisar que no se trata de restituir “lo que Descartes dijo en el orden que lo dijo, en respuesta a sus problemas”. Tal era, lo señala por otro lado, la intención de Gueroult, a la cual se opone puesto que ella conduciría a omitir toda una parte de su trayecto y, en primer lugar, a no interrogarse sobre lo que hay de singular en la decisión de circunscribir un “orden de las razones” aunque declarándose resuelto a respetar las costumbres de la vida, hasta el punto de invitar a sus lectores a no seguirlo y a hacer de la filosofía un ejercicio que no es válido más que durante algunas horas al año. Sin embargo, tampoco se trata de plantearle a Descartes “nuestros problemas”. En pocas palabras, los problemas que formula Descartes no tratan necesariamente el sentido de su empresa, pues él los ha conquistado en primer lugar con un movimiento de pensamiento que tenemos que comprender: el de delimitar lo que no es accesible más que por el entendimiento puro. En una nota que no forma parte del curso (marzo de 1961, *Le visible y l'invisible, op. cit.*, p. 326), su intención está mejor formulada: “Estudiar el Descartes pre-metódico, las *spontaneae fruges*, ese pensamiento natural “que precede siempre a lo adquirido” – y el Descartes post-metódico, el posterior a la VI^e Méditation que vive en el mundo después de haberlo explorado metódicamente, – el Descartes “vertical” alma y cuerpo, y no el del *intuitus mentis* – La manera como él escoge sus modelos (“luz”, etc.) y que para terminar, los supera, el Descartes de antes y de después del orden de las razones, el Descartes del Cogito antes del Cogito, que siempre supo que él pensaba, de un saber que es último y que no tenía necesidad de elucidación, – preguntarse en qué consiste la evidencia de este pensamiento espontáneo, *sui ipsius contemplatio reflexa*, lo que quiere decir este rechazo para constituir la Psique, este saber más claro que toda constitución que él tiene en cuenta.” Ahora bien, la misma razón que nos impide fiarnos únicamente de su gestión metódica (o, según una fórmula del curso, “de creerla al pie de la letra”) nos priva de la creencia que, por

no someternos al orden de su pensamiento, no podríamos captarla más que introduciendo en ella nuestros propios problemas. Entre Descartes y nosotros, entre nosotros y Descartes, la unión se efectúa naturalmente, porque sus problemas y nuestros problemas tienen el mismo origen, porque, a pesar de los siglos que nos separan, es siempre el tiempo, el espacio, las cosas, y esos cuerpos que son y que no son cosas, de lo que se llama pensar, sentir, desear, comunicar, que es el asunto a tratar. Merleau-Ponty declara, en verdad, que él busca una formulación a nuestra ontología implícita en contraste con la ontología cartesiana, pero este propósito no debe ocultar que el contraste no está dado, y que él se propone establecerlo.

Así Merleau-Ponty describe un recorrido circular. A partir de las rápidas consideraciones que incitan a dudar de la posibilidad de comprender a Descartes por el orden de las razones, él hace resaltar en una primera sección algunos aspectos significativos de la pintura contemporánea para preguntar: ¿qué sucede de nuevo con el trabajo del pintor? ¿Qué hay de la profundidad, de la línea, del movimiento, del color, de la luz? Finalmente ¿qué es el cuadro, el icono, que no es ni cosa en sí, ni reflejo, ni *trompe-l'œil*^a? ¿Qué saber de la visión que encubre nuestra manera de habitar el ser? Haciendo camino, la búsqueda de los modernos se encuentra anticipada por Leonardo, ella descubre el Renacimiento por encima de Descartes”. Estas páginas que llevan la marca de la meditación de *El ojo y el espíritu* (capítulo IV), ensayo redactado durante el verano precedente (la mayor parte de las referencias y de los ejemplos son idénticos), se terminan con dos preguntas: ¿Qué dice Descartes sobre los mismos temas? ¿La investigación de la literatura tiene una meta “tan diferente”?

De hecho, Merleau-Ponty inicia, en la segunda sección, un estudio de la *Dióptrica* que trata en un principio sobre el “estudio de la luz por modelos”. Un poco antes, él había anotado, comentando a Leonardo: “El ver no es tener unos *quale*, sino tener acceso a una

^a Nota del traductor. Se respetó el término *trompe-l'œil*, bastante usado en español, porque la traducción “efecto” tal vez no nos lleve a una idea correcta.

figura del Ser que es lo principal: la imagen absoluta (Chastel), la *proportionalita in instante* – la simultaneidad [es] apertura a la que nosotros no concurrimos, fisión del Ser a partir de lo que somos y que no es propiedad del ver – “Ventana sobre el alma”. La luz es lo que se ve y por lo que se ve, que en un sentido “ve”. La visión [es] completamente distinta a la proyección, no es anamorfosis, punto de vista fijo. Todo alrededor la afecta. Ella es ek-stasis, visión natural – (esférica, Leonardo).” En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty, siguiendo una vía igualmente muy próxima a la del curso y refiriéndose a la *Dióptrica*, escribía: “Descartes no habló mucho de pintura, y podríamos encontrar abusivo de tomar en cuenta lo que él dijo en dos páginas de grabado en dulce. Sin embargo, si él no habla de eso más que de paso, es por eso mismo significativo: la pintura no es para él una operación central que contribuye a definir nuestro acceso al ser; es un modo o una variante del pensamiento canónicamente definido por la posesión intelectual y la evidencia “(Folio Ensayos, p. 42). Tal vez en las notas es mejor reconocer el movimiento de su pensamiento, regulado por la elucidación de nuestra ontología. El examen de la *Dióptrica* está en efecto justificado por la exploración de la pintura contemporánea, pues ésta contiene en ausencia de un discurso concertado y de una elaboración filosófica, una nueva idea de la *voyance*^a, del sentimiento de una inherencia del pintor a lo visible, de cosas que demandan la mirada, que *se hacen ver*. Descartes atrae entonces nuestras preguntas ahí donde no se presta, donde actúa como si estuvieran resueltas. Su idea es reducir la luz a los rayos que entran en el ojo, discernir su acción y los medios que tenemos de influir en ella, ponerle un obstáculo, desviarla, reflejarla. Es un modelo que se forja al servicio de la fabricación de órganos artificiales y de la manipulación de la luz. La luz, en cuanto tal, no interesa al filósofo. “No es necesario, él había escrito, que yo me proponga decir de verdad cuál es su naturaleza.” Así, ignora deliberadamente el fenómeno de la visión a distancia, como el de la inmersión del vidente en lo visible y compara la operación de la visión a la de tocar (la del ciego que toca los cuerpos con un bastón). No nos detengamos en las consecuencias que Merleau-Ponty saca del análisis cartesiano para poner en evidencia la definición del cuadro de

^a Nota del traductor. El término *voyance* se conserva en francés, porque la traducción al español de *videncia* es “actividad del vidente” y la palabra francesa quiere decir: *aptitud de captar las cosas más allá de su apariencia, de liberar la visión*.

pintura como producto artificial elaborado gracias a la aplicación de un código que permite *tromper l'œil*. Retengámonos más bien en la separación rigurosa que introduce Descartes entre la operación del pensamiento y el uso del cuerpo. Ahora bien, esta separación, nos dijo, deja algo en la sombra: la contingencia del signo. ¿Cómo está dado el signo en el pensamiento? La respuesta parece ser ésta: para Descartes, “el signo [es] la ocasión adecuada para pensar el significado”. Todo pasa “como si nuestro cuerpo hubiera sido instituido para tal pensamiento”. Así habría “en el orden del pensar la reconstitución del pensamiento divino que nos ha dado este cuerpo”.

Es, más tarde, en la segunda parte del curso, que Merleau-Ponty hará aparecer plenamente el sentido de la “construcción por modelos”, de la reducción de la luz a los rayos que llegan al ojo y de la reducción de la visión al pensamiento: “El Principio cartesiano – la visión de los ojos y la visión del espíritu. Modelo de la visión por los ojos: Descartes [está] consciente de que es una novedad hablar de [la] visión del espíritu [la referencia está hecha en las *Regulae*]. Deliberadamente y de forma expresa, él construye el *intuitus mentis* sobre la visión de los ojos (...) es necesario, como los artesanos, dirigir la mirada sobre *singula puncta*.” No hay necesidad, desde entonces, de una definición de la visión en comparación con el tacto, mientras que ella no pierda su validez. Ver verdaderamente es fijar el detalle, aislar la figura, identificarla por la operación que la hace irreducible a cualquier otra, que la vuelve presente en lo que es clara, es decir, que no contiene nada de esa obscuridad, que le procura su inserción en un campo, su promiscuidad con otros próximos visibles. Lo que es distinto, claro, presente, es lo *simple*. Lejos de limitarse a discutir que el ver por los ojos sea reducible al pensamiento de ver, Merleau-Ponty va incluso a afirmar que es “gracias al análisis de la visión de los ojos, como visión de las figuras [que] se define una visión del espíritu, y un todo o nada de la intelección, en nombre de la cual son puestos en duda la mayor parte de los problemas de los filósofos”. Remitámonos todavía a una nota de trabajo anterior (septiembre 1959, *Lo visible y lo invisible, op. cit.*, p. 263), donde él se refiere a la *Dióptrica*. Como en el curso, la sagacidad de Descartes está subrayada cuando éste critica la teoría objetivista de la proyección:

“¿dónde se ve la imagen pintada, en los ojos o en el cerebro? Es necesario entonces un pensamiento de esta imagen – Descartes discierne que ponemos siempre un pequeño hombre en el hombre, que nuestra vista objetivante de nuestro cuerpo nos obliga siempre a buscar más adentro este hombre vidente que pensábamos tener bajo nuestros ojos”. Sin embargo, lo que es ignorado, observa Merleau-Ponty es que la noción de “pensamiento de ver” no nos libera de esta ilusión: “Este pensamiento, esta revelación del ser, que, en una palabra, es para alguien, es todavía el pequeño hombre en el hombre, pero contraído esta vez en un punto metafísico.” Estas líneas muestran claramente por qué Merleau-Ponty se interesaba tanto en la *Dióptrica* y en las *Regulae*. Él descubre lo que llama un “positivismo de la visión del Espíritu” en contraste con la experiencia que los pintores tienen del espacio y que los hace recusar la separación de un adentro y de un afuera.

En la segunda sección, a la cual me remito, las conclusiones obtenidas del análisis cartesiano de la visión son diferidas. Merleau-Ponty, en efecto, quiere inmediatamente mostrar que la teoría de una lectura de los signos por el pensamiento desprestigia tanto la creación del lenguaje como la creación pictórica. Apoyándose en una carta a Mersenne, en la cual es examinado el proyecto de una lengua universal, Merleau-Ponty recuerda que, si Descartes la juzga irrealizable, la considera en principio como posible: “La idea de una lengua universal donde los signos tendrían una significación exactamente circunscrita. Es el equivalente de la perspectiva.” En otros términos, no hay nada en lo decible, como en lo visible, que no sea posible descomponer para alcanzar el elemento simple, y ordenar para dar razón del complejo. Así la verdadera filosofía consistiría en “enumerar todos los pensamientos de los hombres”, y en concebir una lengua perfectamente clara.

Es entonces, dando un giro al tema de la luz es que Merleau-Ponty abre una tercera sección consagrada al trabajo de los escritores modernos. Su propósito es “buscar en [la] literatura [la] atestación del escritor escribiendo bajo el dictado de lo que se piensa, lo que se articula en él y que retiene la esencia misma de lo visible”. Esta *voyance* que Descartes expulsaba en vano de la visión se concibe como operación del pensamiento, ya que hace

mirar retrospectivamente la escritura. En las frases que yo recordaba cuando anunciaba la investigación de una ontología en el espíritu de nuestro tiempo, Merleau-Ponty precisaba que deseaba presentar [unas] muestras de pensamiento fundamental. Él retoma este término. Son simples pruebas que quiere producir a falta de análisis de estilo. Aunque evoca a otros escritores (ninguno duda en particular de su sensibilidad por Valéry y, más tarde, por Michaux), hay tres al contacto de los cuales reconoce su propia orientación: Proust, Claudel y Claude Simon. La intimidad que él mantiene con la obra de Proust es tan antigua y constante que se podría, con razón preguntarse si no sacó de ella una gran parte de su inspiración como la misma que obtuvo de los filósofos de quienes siguió sus huellas. El lector observará que cita, en primer lugar, a título de muestra, un largo pasaje de Proust (evocando la emoción de Swann cuando escucha la sonata de Vinteuil) tan conocido y celebrado que se creería que no hay nada nuevo que aprender, pero que es restituida, sin que el comentario le haga perder su encanto, una fuerza de meditación donde el alcance se mide en contraste con la de Descartes (recordemos que el mismo pasaje de la *Recherche* es evocado en *Lo visible y lo invisible, op. cit.*, p. 196). Del texto de Proust, hace resaltar así las palabras o las frases que llevan la marca de una experiencia del Ser de la que la filosofía clásica se había desviado. Nada en esto, en efecto, permite reconocer las ideas musicales “veladas de tinieblas”, desconocidas, “impenetrables a la inteligencia” que son distintas, pero no disyuntivas; una vida del alma en su “noche”; una luz en el espacio sensible de donde brota y que no podemos dudar; una presencia del pasado en nosotros mismos que desafía las nociones ordinarias de la visión actual y del recuerdo; una fecundidad del pensamiento tal, que las ideas se muestran en principio *innumerables*; en fin, un trabajo de escritura sólo capaz de abrir un acceso a nuestro dominio interior, de hacernos leer lo que, en nuestra relación con el mundo, se había imprimido en nosotros. Ahora bien, siguiendo a Proust, Merleau-Ponty revela por un lado, unas ideas musicales lo que hace el misterio de la visibilidad, *nociones sin equivalente*, “luz, sonido, relieve, voluptuosidad”, que nos inicia al mundo y de donde derivarán las ideas de la inteligencia. La misma búsqueda persiste a favor de una incursión en las obras de Claudel, no obstante, vincularse más particularmente en un texto. Bajo el título “La simultaneidad”, Merleau-Ponty subraya inmediatamente los

temas que miden la importancia que tuvieron en *Lo visible y lo invisible*, y la afinidad que han mantenido con la noción de la *carne*. Insistiendo, Claudel es citado en repetidas ocasiones en este libro (y en sus obras anteriores). Se encuentra especialmente en él la noción de una “cohesión del ser” que desafía toda representación del espacio como extenso y del tiempo como sucesión de momentos, y que implica una idea del ser (y que por otro lado lo dice más fielmente de Dios), no como sobre, sino como debajo de nosotros; la idea de una participación de todo a todo que no significa indistinción, sino “unión de imposibles”.

Las notas sobre Claude Simon llaman particularmente la atención (apunto que ellas han sido objeto de una publicación separada en *Génesis*, n° 6, 1994, por iniciativa de Jacques Neefs). Aunque sean más elípticas en relación a las precedentes, indican una nueva apertura a la exploración de Merleau-Ponty. Sin poder fijar la fecha en la que él tuvo conocimiento de *Vent*, de *L'herbe* o de *La route des Flandres*, recuerdo que me dio a conocer casi inmediatamente, de la impresión de haber hecho un descubrimiento comparable al que le había proporcionado la lectura de Proust. Las imágenes introducidas poco antes retornan: las del avance, el ajuste, la superposición de seres. Sin embargo, es un nuevo acceso a la literatura que él ve abrirse, el paso, si se puede decir, a una escritura no figurativa, la tentativa de mostrarse casi sensible, más allá de las cosas, los personajes, los lugares, los momentos, que son objetos de percepción, de conocimiento o de recuerdo, desde el lugar donde estamos, el *magma* del cual forman parte y formamos parte. «Válido, en general, anota él: Claude Simon: su profunda novedad, ya no plasmar lo que está afuera, el espacio, el tiempo, los hombres, según su figura, como “figuras”, contornos exteriores, y perspectiva, sino como forma sin contorno en transparencia, como “una cosa que existe totalmente” [vocablo de Simon extraído de una entrevista] sobre la cual cada experiencia que tenemos es deducida, la totalidad transparentándose siempre como una suerte de englobante y de magma.» Proust, por cierto, rompió con el modelo de relato convencional; sin embargo, mientras que da paso al surgimiento del tiempo, desafía el orden de la sucesión y no obedece a otra ley más que a la de una creación que revela, él presenta

cuadros, describe situaciones, cuyo sentido depende cada vez de la posición del narrador en un espacio-tiempo, pero cuyas visiones fragmentarias se enlazan finalmente en “figuras”. Además, es una búsqueda que él conduce, que, regresando sobre sí misma, devela en su realización el relato de la génesis de la obra. Tal es en fin el encadenamiento de la palabra de la que no cesamos de estar en contacto con su movimiento. En Claude Simon, Merleau-Ponty descubre un nuevo tipo de narración en la que se esfuman las articulaciones que Proust ponía al servicio de la recomposición de un espacio y de un tiempo conquistado contra el entendimiento. Comentando tal o cual extracto de una novela de Simon, Merleau-Ponty anota: “Los años son el uno sobre el otro” o bien “Los lazos embonan unos en otros”, o bien “los cuerpos se sobreimprimen uno sobre el otro” o aún de un modo más sorprendente: “Hay un tipo de invasión de los cuerpos y lo que le pasa a uno, su vida, su muerte, metamorfosea la duración, la edad del otro.” Él habla de un “espacio vegetativo”, y también de un “tiempo elemento”. En el lenguaje de Claude Simon, en su desaparición frecuente de la puntuación, en el uso de “frases indivisas”, nos hace reconocer el cuidado de la no-separación de lo dicho y de lo dado a conocer o a oír, que va a la par con la no-separación del pensamiento y de lo dicho. Citando unas palabras de Simon en el transcurso de una entrevista: “Yo no creo que piense”, Merleau-Ponty hace este comentario: «Él piensa como Cézanne “pensaba en pintura”» (fórmula del pintor que había recordado con frecuencia) y agrega: “(...) este tipo de develamiento del mundo *sin pensamiento separado* [subrayo] es precisamente ontología moderna.”

Notable es el lugar que da Merleau-Ponty a la literatura y a la pintura antes de emprender su estudio sobre Descartes. Al observarlo nos viene a la memoria la fórmula de una nota de trabajo que acompaña *Lo visible y lo invisible* (junio de 1959, *op. cit.*, p. 251): “El Ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos la experiencia de él.” Ella es guiada por esta conminación a la que él se dirige: “Hacer análisis de la literatura en este sentido: como inscripción al Ser.”

A la segunda parte (o última sección del Curso), ya hice alusión, cuando mencioné la crítica de la visión del espíritu concebida sobre el modelo de la visión de los ojos. No da lugar para entrar en detalle en su análisis. Pero, por lo menos me parece bien insistir de nuevo en la relación que entabla Merleau-Ponty con Descartes. Su propósito no es tanto refutar sus argumentos. Sino más bien, quiere mostrar que las cuestiones que toman forma en nuestro tiempo no le eran extrañas, que ellas se transparentan en los desplazamientos a los cuales está constreñido para mantener su pensamiento en dirección a una nueva ontología. El propósito de Descartes es suprimir la filosofía de lo que sería la no-filosofía, pero una lleva a la otra. Para comprender su paso, no es necesario detenerse en la exposición de su método sino restituir un camino que contrasta con la investigación de los modernos, “va del conocimiento al ser” y sin embargo, no es “el de alguien a quién nuestra idea de una experiencia del ser no se aplica más”. Más precisamente, tenemos que descubrir un movimiento que opera por dos alteraciones: la primera que examina retrospectivamente el Cogito desde la aprehensión confusa del mundo en la vida usual; la segunda la que, a partir de la certeza en la cual se testimonia la conjunción del pensamiento y del ser, concibe “el regreso al mundo existente, a la unión”. Ahora bien, si tal es la filosofía de Descartes, que no coincide con lo que Descartes circunscribe como filosofía – y si sus dos cambios no son contradictorios –, “ella debe contener (...) una relación ambigua de luz natural y de sentimiento, de lo visible y de lo invisible, de lo positivo y de lo negativo. Es esta relación o esta mezcla la que sería necesario buscar”. Tal es efectivamente la tarea que Merleau-Ponty se propone. De las *Regulae* a las *Meditaciones*, muestra el paso de la idea de una luz natural que conduce a un positivismo de la visión del espíritu a la de una luz natural que se da en la certitud del “yo pienso, yo soy”, a favor de una travesía de la “noche de la duda” y de la hipótesis de un Genio Maligno todo-poderoso y embustero. Sin embargo, que la duda deba ser anulada en la certeza del yo pienso, y que la idea de un genio Maligno se compruebe insostenible, no lleva a un pensamiento positivo; la operación de lo negativo no está borrada; el pensamiento no es reconquistado más que como pensamiento en suspenso, que acoge todo a título de *cogitationes* – lo que es sentido, soñado, imaginado, así como lo que es percibido – “sin reprimir nada en nombre de la distinción”. En el “yo pienso, yo

soy” persiste “un reflejo de duda y de certitud” en este sentido se confunde con un “me parece que”, sin que haya restablecimiento de un ser-objeto. La existencia se da a la vez como lo que ha resistido a la tentativa de negación de todo ente, y como presencia en sí de toda visión en tanto que solamente mía. Así el descubrimiento del Cogito cambia la significación de la luz natural. Si no hace salir el tiempo, puesto que no proporciona la certeza más que en el instante, esta certeza es de orden diferente a la de las verdades matemáticas, y a la del “testimonio interior, del conocimiento interior, no tético, a la de la no-disimulación de mí en mí y de toda cosa en mí (...)”. En el momento en que la luz natural “es purificada”, ilumina todo lo que se presenta indistintamente y, a la vez, ilumina su propia “mezcla con la oscuridad”. En fin, de la doble objeción de que el Cogito no sale del tiempo y que podría derivar de nuestra constitución natural, Descartes no se libera más que con la idea de Dios, de un Ser sin restricción. Pero este Dios pasa los límites del entendimiento; él es a la vez “luz inmensa” y suprema incomprendibilidad, creador de las verdades eternas y “Dios-abismo”.

*

En la introducción a las lecciones de 1959, Merleau-Ponty delimitaba la idea de interrogar nuestro estado de no-filosofía mediante un examen de Kierkegaard, Nietzsche y Marx. Esto sería, dice él, desembocar en la comprobación de que la metafísica acaba con Hegel y preguntarse solamente si los tres pensadores que se han apartado de él han verdaderamente roto con ella y en qué medida ellos anuncian los problemas de nuestro tiempo. Él prefería ir directo a estos problemas. Sin embargo, su segundo curso de 1961 reabre la vía que parecía haber abandonado. Es cierto que su título: “Filosofía y no-filosofía desde Hegel” es en parte engañoso. Kierkegaard es justamente evocado, Nietzsche no es objeto más que de breves reflexiones inspiradas por un largo extracto del Prólogo de *Gaya ciencia* (edición de 1886). Las lecciones tratan esencialmente sobre el mismo Hegel y sobre Marx. (En ciertos aspectos, dan seguimiento a los análisis desarrollados en un curso de 1956, “La filosofía dialéctica”, de la que se conoce el Resumen.) Todo pasa como si después de haber decidido escrutar las ambigüedades de los grandes críticos del hegelianismo, Merleau-Ponty hubiera cedido al incentivo que ejercía sobre él el autor de la *Fenomenología del Espíritu* y querido mostrar que las cuestiones que tanto le importaban, las de las relaciones entre filosofía y no-filosofía, estuvieran ya en el centro de su obra y, desde entonces, que la tesis del cumplimiento de la metafísica fuese ignorar la más viva parte de su pensamiento. Sea lo que fuere, su trabajo está principalmente consagrado al comentario de las cuatro últimas páginas de un fragmento de la *Fenomenología del Espíritu* que conocemos bajo el nombre de “Introducción” pero cuya función no había sido originalmente fijada. Se trata pues de un texto del que se puede preguntar si no atestigua una duda que afecte la naturaleza misma de la obra: la fenomenología en un sentido, antes de bastarse a sí misma y, por otro lado, suscitando la exigencia de una palabra que le abre su campo y le da su justificación.

Hecho sobresaliente, Heidegger ya había hecho, bajo el título *Hegels Begriff der Erfahrung* un largo comentario a la Introducción que fue insertado en *Holzwege (Sendas*

perdidas, Gallimard, 1962). Otro hecho aún más notable, está en este ensayo (hasta hoy, no traducido) que Merleau-Ponty lee en el texto de Hegel donde se encuentra reproducido. Si él procede así, no es por evitar el trabajo de consultar la edición de la *Fenomenología*: él va en un sólo movimiento a Hegel y al gran filósofo que desde Hegel piensa la filosofía y la no-filosofía. En toda la primera parte de las notas consagrada a Hegel, se constatará que el acento está puesto sobre una crítica de Descartes que es más próxima a la que el mismo Merleau-Ponty formula en “La ontología cartesiana”. Con la salvedad de que Hegel hace constante uso del concepto de Absoluto, mientras que Merleau-Ponty habla del Ser, la crítica de una concepción que parte del conocimiento es la misma. Más aún: Merleau-Ponty sugiere que Hegel abre su camino a la fenomenología cuando escribe: “Es necesario que la relación con el absoluto sea previa al conocimiento, que el Absoluto ya esté *bei uns*, que sea la luz que lo deleve. “El tema de la luz, tan importante en “la ontología cartesiana” resurge más tarde en el examen de la dialéctica hegeliana. Merleau-Ponty anota: “Una nueva idea de la luz: lo verdadero de sí *zweideutig* [ambiguo] pues debe ser *Wesen y Ansich* y no puede ser más que siendo *für das Bewußtsein des Ansich (...)* la *Vieldeutigkeit* no es sombra a eliminar de la verdadera luz.” Anteriormente, después de haber demostrado la imposibilidad de operar una separación entre el conocimiento y el Absoluto, él señala la crítica hegeliana del “falso radicalismo” de Descartes. De una manera general, la preocupación de Merleau-Ponty es la de seguir aún más a Hegel en el pensamiento de una experiencia que excluye toda posición al vuelo y toda separación entre “medible” y “medido” – la conciencia y el objeto se verifican por turnos uno y otro. Insistiendo sobre la idea hegeliana de un intercambio dialéctico entre la conciencia y el objeto, él escribe: “La experiencia, es decir, asunción efectiva de un ser, y sola capaz de dar lugar a una dialéctica porque ella sola está abierta a algo que puede develarse, que tiene profundidades, latencias, que puede dar lugar al ek-stasis de donde saldrá lo nuevo verdadero.” El lenguaje de Merleau-Ponty tal como se conoce por el uso que hace de los términos de quiasmo, de envoltura recíproca, de armazón, *Gestalt*, el hecho de prestarse tan naturalmente a la interpretación del texto sobre el que se acaba de preguntar, abordando la última lección, advertimos que el pensamiento de Merleau-Ponty se desprenderá de Hegel antes de

denunciar la conversión de la fenomenología a una lógica. De hecho, muchos signos lo dejan suponer en el transcurso del comentario en la conclusión: la ceguera de Hegel en su propio camino, la referencia a la conciencia que hace que toda exterioridad se reabsorba en el saber. Merleau-Ponty se propone descubrir la tensión entre las dos exigencias que ordenan el pensamiento hegeliano a lo largo de la *Fenomenología*. Por un lado se trata de volver a concebir la dialéctica como inmanente a la experiencia, como un “movimiento del contenido”. La dialéctica no es ni hecho de conciencia, ni objetivo. Lejos de ser “propiedad de la conciencia, es más bien la conciencia la que es propiedad de la dialéctica”. En este sentido, reconociendo que la transformación de un objeto en otro se produce en la relación de la conciencia con sí misma, debemos convenir que esta conciencia es opaca, tomada de la experiencia. Lo mismo, parece vano, que Hegel sea el primero en subrayarlo, en querer volver a poner la dialéctica sobre sus pies. Por otro lado, la dialéctica implica una disyunción entre la conciencia comprendida como incluida en la experiencia y la conciencia comprendida como saber de la experiencia; y tal es la restitución de las figuras sucesivas de la conciencia que el momento debe ser alcanzado donde ella deja de presentarse como una conciencia ligada al mundo que le aparece, conciencia de lo que se da a ella como desde afuera, donde cesa de ser mistificada, en parte ignorando su propio movimiento, y donde ella deviene plenamente conciencia de sí, saber de su génesis y, en una palabra, “se iguala a su afuera”. En este momento, la experiencia se metamorfosea en saber absoluto, anota Merleau-Ponty. La filosofía, de golpe se separa de la no-filosofía. Eso es lo que interesa en la interpretación de Merleau-Ponty, lo que él descubre en la tentativa de Hegel no es otra cosa que un ardid, es decir, la construcción de una experiencia en la cual él descansaría, de entrada la significación, para hacer creer en la necesidad de un orden en el mundo que él concibe en el presente. Merleau-Ponty hace suya la idea de una circularidad entre la experiencia y el conocimiento de la experiencia. Él solamente la especifica, pero dando así el sentido de su ruptura con Hegel, que esta circularidad no tiene término. A Hegel no le reprocha su ambigüedad sino el paso de una buena a una mala ambigüedad. En su penúltima lección, recordando el pasaje decide poner como encabezado de su obra el fragmento examinado “Hegel no ve que no hay mas introducción a la *Fenomenología del*

Espíritu que la presencia del Absoluto”, anota primero: «Hay una relación de *Ineinander*, una situación concéntrica, un envolvimiento recíproco, en 1807, que luego cede el lugar a un pensamiento que envuelve lo “positivamente racional” o lo especulativo. La crítica se expresa entonces en esta fórmula acertada: “la *diferencia* (subrayo) está en la identidad de la identidad y en la no-identidad subordinada”. Como está indicado en algunas líneas más abajo, “el Absoluto cambia de sentido: (él) se vacía, deviene *indiferencia* (subrayo) y conservación pura”». Entendamos que Hegel se permite justificar todo. En fin, en la última lección, quitando la referencia constante a la conciencia, Merleau-Ponty dará a entender a qué punto su interpretación de Hegel está ligada a su propia concepción de la fenomenología y dará la medida de su filiación y de su ruptura. Subrayando que el Absoluto hegeliano “no está ni del lado del En sí, ni del lado del Para sí, tal como se presenta en el nivel de *Bewußtsein*”, él dirá del Absoluto: “No está más que en medio de la experiencia, no está en los miembros, él es la figura (...). En el movimiento de la experiencia que se comprende, tocamos el Absoluto que no está detrás de ella o sobre ella, que está en filigrana en ella y no existe más que en filigrana.”

La filosofía que comenta Hegel es la misma que comentaba Proust, Claudel y Claude Simon.

*

Observamos, tanto en Marx como en Hegel el sello del objeto de su curso de 1956 en las *Aventuras de la dialéctica*. Son de nuevo textos que sostienen el análisis, principalmente tomado de la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del Derecho* de Hegel y de los *Manuscritos* de 1844. La meta es demostrar que Marx, a pesar de sus intenciones, ha permanecido hegeliano “de principio a fin”, hegeliano en el mejor sentido del término, cuando concibe una dialéctica que es movimiento del contenido e impide separar filosofía y no-filosofía, pero todavía hegeliano cuando cede a la tentativa de un saber positivo y, finalmente, cuando elabora en *El Capital* un sistema que es el equivalente al de la *Lógica* de Hegel. Yo dejo de lado toda la argumentación, fácil de seguir, que hace reconocer la función central que ejerce la negatividad en el pensamiento de Marx, y que contrasta con el de Feuerbach, y el esfuerzo por liberarlo de los límites que imponían, en Hegel, la relación de entrada equívoca entre la conciencia y el objeto. Lo que me parece meritorio de ser subrayado es el cuidado que pone Merleau-Ponty en reunir, como ya se proponía hacerlo en el examen a Hegel, lo que hay de nuevo y más fecundo en la tentativa de Marx. “La filosofía bosquejada por Marx, escribe, es esencialmente dialéctica, i.e. la naturaleza y el hombre y la historia son comprendidos no como substancias definibles por un atributo principal, sino como movimientos sin discontinuidad reconocible, donde el otro está siempre implicado. Sin discrepancia entre materia-idea, objeto-sujeto, naturaleza-hombre, en sí-y para sí, sino un sólo Ser en el que la negatividad trabaja (...).” De la

intrincación del hombre y de la naturaleza de la cual él resalta que no es ni el sujeto ni un fragmento y que no es exterior sino en principio sensible, induce que la historia se encuentra pensada como la *carne* aún la del hombre (subrayo). En una larga cita de un pasaje de los Manuscritos de 1844, que llegó a ser célebre y comentado muy de cerca por él y cuya conclusión de la historia es “la verdadera historia natural del hombre”, pone en claro que, aunque sea cercana la inspiración de Feuerbach, la de Hegel no lo es menos, esta diferencia, casi “su negatividad” [está] alojada en la *carne* del mundo – (subrayo de nuevo el término del cual se sabe que aclara se propia concepción de la ontología). La sección en la que formula esta palabra se intitula, en resumen: “Bosquejo de una *Seinsgeschichte* marxista”. Se tiene el derecho de juzgar que, en un segmento del trayecto de Marx, Merleau-Ponty discierne la dirección que lo invita a seguir. Un recorrido, pues se podría creer que Marx abre a sus ojos, un camino que parecía cortado. Pero éste se revela de nuevo sin consecuencias. En efecto, si Marx mantiene contra Feuerbach la idea de una “negación de la negación”, es finalmente para circunscribirla en el tiempo que prepara el advenimiento de una humanidad reconciliada con la naturaleza. Él imagina un movimiento por el cual la historia se rebasa en sí misma o viene a realizarse en la verdadera esencia del hombre. Mientras que había sabido discernir, como lo recuerda anteriormente Merleau-Ponty, el positivismo de Hegel muestra que su descripción del proceso de exteriorización del hombre en la religión, en el derecho, o en la política, conduciría, una vez alcanzado el saber absoluto, a una conservación de los modos anteriores de la conciencia y concluiría que “la razón está en sí misma en la sinrazón como sinrazón”, él mismo revela recaer en el positivismo, reducir la negación de la negación a la des-alienación, y concebir un fin de la historia o de lo que él llama la prehistoria. El trabajo de lo negativo, después de haber sido reconquistado sobre la idea de un itinerario de la conciencia, se verifica así estrictamente encerrado en las fronteras de una humanidad que se descubre natural después de ser librada de sus divisiones.

¿Filosofía o no-filosofía? De un curso al otro, Merleau-Ponty nos persuade de la imposibilidad de separarlas y de confundirlas.

Claude Lefort

INTRODUCCIÓN

Este libro se compone de los últimos cursos de Maurice Merleau-Ponty en el Collège de France que tratan sobre la posibilidad de la filosofía. Para el curso de 1958-1959, M.-P. escribe un resumen, publicado por Gallimard en los *Résumés de cours*, bajo el título “La posibilidad de la filosofía ¹”. Es el único curso que M.-P. imparte ese año. Por este curso él interrumpe las lecciones sobre la naturaleza², pero “La posibilidad de la filosofía” no marca por eso un paréntesis. Este tipo de interrogación es retomada de acuerdo a una nueva vía en el curso principal de 1960-1961³, *La ontología cartesiana y la ontología de hoy*, y en el curso sobre *Filosofía y no-filosofía desde Hegel*. Me pareció importante unir en esta edición las notas de estos tres cursos. Los cursos de 1960-1961 no alcanzaron su término puesto que M.-P. falleció el 3 de mayo de 1961. No disponemos de resúmenes referentes a esto. Las notas de cursos sobre la *Ontología*, presentadas en esta edición, son presentadas por primera vez al conocimiento del público. Las notas de preparación a *Filosofía y no-filosofía desde Hegel* fueron transcritas y editadas por Claude Lefort en *Textures*, revista de corto tiraje, en 1974⁴.

Por otro lado, tuve la idea de publicar en un anexo un bosquejo de redacción correspondiente al capítulo “Interrogación e intuición” de *Lo visible y lo invisible*⁵. Este “borrador” no había sido jamás tomado en cuenta. Claude Lefort había indicado en su introducción a *Lo visible y lo invisible* que lo separaba puesto que M.-P. hizo que este “borrador” se agrupara con el tema de los cursos y como en sí mismo era interesante, yo lo hice figurar en esta edición, a pesar de las lagunas que presenta hacia el final.

Cuidando la legibilidad, transcribí estas notas acompañadas de todas las referencias que me parecieron necesarias. Indiqué las traducciones, en su versión publicada, los textos que cita M.-P., textos que no estaban todavía traducidos, o cuyas traducciones no

¹ *Résumés de cours Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, p. 141-156.

² El curso de 1959-1960 “*Nature et Logos: le corps humain*” se inscribe más específicamente en el estudio del concepto de Naturaleza. Se publicó en Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, editado por D. Séglaard, Paris, Seuil, 1995.

³ Los cursos de 1960-1961 comienzan también en enero.

⁴ Notas de marzo-mayo de 1961, *Textures* N° 8-9, 10-11, 1974 y 1975, p. 88-129 y p. 147-173.

⁵ *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

satisfacían al filósofo. Ciertos artículos, así como las palabras correspondientes a los signos =, ≠ o →, fueron restablecidos entre corchetes cuando parecía necesario. La puntuación fue algunas veces modificada. Las referencias de notas del autor están señaladas por una letra en itálica, y las del editor por una cifra. Las palabras ilegibles están indicadas por [?]. La paginación de los manuscritos del autor es reproducida al margen (numeración en negrilla). El plan de los cursos fue reconstituido por nosotros a partir de los títulos de las diferentes secciones, señaladas a lo largo del texto.

Motivada por la investigación de su modo de trabajar en filosofía y especialmente por su relación con las prácticas de las artes, emprendí el estudio de los manuscritos de Merleau-Ponty en la Biblioteca Nacional de Francia. Hice con cuidado la transcripción, difícil y comprometedora, de estos papeles en los que la escritura pequeña y viva es al principio reacia a dejarse descifrar. Como todos los otros investigadores que han examinado este folio manuscrito, yo experimenté una grande emoción cuando el aliento de la lectura, primero dudoso, luego poco a poco más regular, daba vida a estos signos.

Agradezco profundamente a Madame Suzanne Merleau-Ponty quién autorizó y facilitó la realización de esta edición, así como a Monsieur Claude Lefort quién apoyó este proyecto y lo hizo posible por todo el trabajo de edición póstuma de Merleau-Ponty que efectuó y del que fue iniciador. Agradezco a Monsieur Marc de Launay por las correcciones en la transcripción de los textos alemanes, y sobre todo por su cordial estímulo. Agradezco a Monsieur Marc Jiménez por los sabios consejos y enseñanzas que me prodigó a lo largo de estos años. Agradezco a Monsieur Jacques Neefs quién por su interés en los manuscritos de M.-P. me hizo partícipe de su experiencia en esos manuscritos y enriqueció mi propia técnica de investigación. Mis agradecimientos son también para Madame Florence de Lussy, conservadora en el departamento de manuscritos de la B.N., responsable de los fondos Merleau-Ponty, quién respondió a las exigencias de mi investigación con eficacia y benevolencia.

Stéphanie Ménasé

La filosofía hoy ¹

Cursos de 1958-1959

¹ Anotación B. N.: Merleau-Ponty, Caja VII, volumen 4. Este texto corresponde a “Possibilité de la philosophie, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 141-156. *Elogio y posibilidad de la filosofía*, España, Universidad de Almería, Servicio de publicaciones, 2009.

[Plan del curso]

[Vista de conjunto]

I. Nuestro estado de no-filosofía.	39
1) Crisis de la racionalidad en las relaciones entre los hombres	40
2) Crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la Naturaleza	42
3) [Ciencia moderna – Mundo y verdad.]	
4) [Los síntomas culturales y la posibilidad de la filosofía.]	46
a) Literatura.	46
b) Pintura.	50
c) [La música.]	61
d) [El psicoanálisis.]	65
II. La filosofía frente a esta no-filosofía.	66
[A.] Husserl: la filosofía como problema.	66
I. El periodo de las <i>Logische Untersuchungen</i> .	66
II. De las <i>Ideen</i> a las <i>Méditations cartésiennes</i> .	67
III. El periodo final.	73
Husserl. Fin.	85
[B.] Heidegger: La filosofía como problema.	91
1) De la analítica del <i>Dasein</i> a la <i>Seinsfrage</i> .	96
2) La verdad, la <i>Offenheit</i> , <i>Verborgenheit</i> y <i>Unverborgenheit</i> .	98

II. <i>Sein</i> o <i>Sein</i> .	101
1) La noción heideggeriana del Ser.	104
1) El ser, el ente, la esencia.	104
2) El Ser y el <i>Grund</i> .	107
3) [¿Qué se puede decir de <i>Sein</i> ?]	110
4) Pero, ¿si se pudiera decir positivamente ¿lo que es?	112
5) “Actividad” del ser que “ <i>este</i> ”, “mística” del ser.	114
[2) El paso del <i>Dasein</i> al <i>Sein</i> .]	114
1) Lenguaje “pasivo” y “mística”.	116
2) Todos estos pensamientos ¿son ellos <i>místicos</i> ?	117
III. Ser y palabra.	122
1) Problema del lenguaje, y la palabra, problema cardinal de la Filosofía.	122
2) Es necesario reconocer la palabra operante como el mito pre-imaginario.	126
3) ¿En qué consiste el <i>sentido</i> de esta <i>Sage</i> ?	131
4) De ahí resulta la relación del lenguaje con el ser y con el hombre.	133
IV. <i>Zeit und Sein</i> .	136
1) <i>Zeit Vorname</i> de <i>Sein</i> .	136
2) <i>Seinsgeschichte</i> [es] vista por [la] filosofía de la historia	137
3) [La historia de la filosofía y la filosofía.]	141
4) Relaciones de la filosofía y de la historia.	144
Conclusión.	144
[Complementos:]	149
[d] El psicoanálisis.	149
II. La filosofía frente a ésta no-filosofía.	156

Lugar del curso de este año en su conjunto.

Forma parte del curso sobre la Naturaleza¹: vimos Física y φύσις, vimos animalidad – El estudio del cuerpo humano como raíz del simbolismo, se lleva sobre [la] unión φύσις-λόγος. Pues el objetivo es φύσις-λόγος-Historia. El objetivo es también en general ontología (en sentido moderno), i.e. consideración del todo y de sus articulaciones más allá de las categorías de substancia, de sujeto-objeto, de causa, i.e. metafísica en sentido clásico.

Develamiento de un tipo de ser diferente de ese, en el que reside lo que se llama “materia”, “espíritu”, “razón”. Estamos en contacto con ese tipo de ser por nuestra ciencia y nuestra vida privada y pública. Pero, no hay existencia oficial: nuestro pensamiento “filosófico” permanece espiritualista, materialista, racionalista o irracionalista, idealista o realista cuando no silencioso. Sentido del panfleto de Revel²: sentimos que hubo una filosofía, sentimos que hay cosas válidas en el psicoanálisis, etnología, etc. Pero, al interior de la filosofía, en sentido clásico, apoyada en las categorías antes mencionadas, y la investigación concreta identificada a la ligera con la ciencia – no da lugar a una filosofía como ontología interrogativa, aunque no se trate ni de filosofía clásica ni de científicismo.

¹ Curso de 1956-1957 y 1957-1958, *Resúmenes de cursos*, “El concepto de Naturaleza”, p. 91-137, y curso sobre *La Naturaleza*, editado a partir de las notas del asistente, Paris, Seuil, 1995, Curso de 1957-1958, p. 259.

² Revel (J.-F.), *Pourquoi des philosophes?*, Julliard, 1957.

Primeras lecciones: Yo quisiera, en [las] primeras lecciones, subrayar [el] sentido de esta investigación ontológica, antes de regresar a la Naturaleza. Se podría querer justificar [la] investigación ontológica a partir de [una] historia de la filosofía – pero eso sería negativo, se mostraría [el] fin de [la] metafísica en Hegel y [el] derrumbamiento del idealismo alemán. Pero ¿qué viene después? ¿Kierkegaard, Marx, Nietzsche se apoyan verdaderamente en la metafísica? O bien ¿en la conclusión nihilista de su historia? ¿En hitos de futuro u otra expresión de la misma crisis de nuestra filosofía ^a ?

En todo caso es ambiguo, se les reinterpreta a partir del presente. Entonces, es más bien transportarse en este presente, caracterizar la investigación ontológica a partir del vacío filosófico donde estamos, y que está ligado a toda nuestra historia.

No postulo identidad filosofía-historia, paralelismo puntual de posiciones filosóficas y socio-históricas: imposible, el sí y el no libres – la “respuesta” libre – pero la puesta en juego está dada – Se cuestiona la filosofía dada por nuestro tiempo. La referencia a nuestro tiempo [es] necesaria justamente porque es tiempo de no-filosofía.

^a “Vacío” filosófico después de Hegel. Algo ha terminado con él. Después de la filosofía se cuestiona de manera confusa la filosofía. Destinos de metafísica y anticipaciones (el pensamiento: Nietzsche, Mallarmé *ha avanzado* sobre la historia) de nuestra no-filosofía. Hay tanto por hacer: partir de nuestra experiencia.

I. NUESTRO ESTADO DE NO-FILOSOFÍA

Hay un estado de la humanidad, donde estamos, y que es 1) destructor de la filosofía en sentido ordinario y clásico^a; 2) sin embargo, llamado al punto más alto de la toma de conciencia filosófica – El “Fénix”, de Husserl¹.

Por eso 1) la decadencia de la filosofía expresa, oficial; 2) el carácter filosófico de la literatura, del arte, etc.

Mi tesis: esta decadencia de la filosofía es inesencial; es la de una cierta manera de filosofar (conforme a substancia, sujeto-objeto, causalidad). La filosofía encontrará ayuda en la poesía, en el arte, etc., en una relación mucho más estrecha con ellos, ella renacerá y reinterpretará así su propio pasado de metafísica – que no es pasado.

Pero, además, por el momento, está en crisis. Lo que puede esbozarse es o balbuceando, o en un quasi-silencio o que aún se presenta expresamente como no-filosofía. Rastros de este estado histórico de no-filosofía: se revelan poco a poco desde hace 25 años – algunos son recientes. Yo no lo distinguiría de los más antiguos: el sentido es el mismo.

1) Crisis de la racionalidad en las relaciones entre los hombres. Una pregunta es saber si hay incluso el derecho de composibilidad de los hombres – posibilidad de una sociedad orgánica.

^a Por otro lado, esta caracterización de nuestro tiempo no es explicación de la crisis de la filosofía: hay un proyecto del ser (fase de *Seinsgeschichte*) en el origen, que nuestro tiempo no hace más que develar.

¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935-1936), La Haye, Nijhoff, 1954, p. 348, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976 (Trad. fr. G. Granel), p. 382-383. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984.

A decir verdad, es una pregunta hecha desde Marx: ve a la sociedad (capitalismo) desgarrada por las contradicciones de clases.

No hay universalismo [quiere decir] pensado, moral de clase – Pero en Marx, hay en el fondo, principio de racionalidad: clase fundamento de una nueva civilización que es liberada en potencia de todas las contradicciones, como nosotros estamos en todos los dominios anulados por la contradicción.

A decir verdad y visto de cerca, es menos simple: ¿cómo será esta nueva civilización formada por la nueva clase dirigente? ¿Cómo podrá expresar su profundo sentido histórico? El futuro irrepresentable; la acción civilizadora se hace bajo la garantía de la clase universal como destructiva de ella misma en tanto que clase. Marx permanece como un clásico: la *praxis* prolonga una verdad histórica (haciéndola). Marx sigue siendo hegeliano: Hegel no es destruido sino realizado.

Es solamente con 1917, que el marxismo pone en cuestión la racionalidad, i.e. desde el momento en que trata de superar la historia y no solamente de explicarla. Tarea de la revolución: no transferencia de aparato, sino creación de aparato. Voluntarismo y subjetivismo bolchevique. Control, racionalidad, universalismo de la empresa regresiva. No es nuestro tema saber si la empresa no se transforma en *otra* más que en una sociedad sin clase (clase suprimiéndose como clase) – lo que nos importa, es que hay ahí una legitimación de un cierto irracionalismo.

También, lo que nos importa: este primer hecho está a contra-golpe en el mundo entero (y no está terminado). Una contrarrevolución se desarrolla, teniendo como tarea rechazar la revolución y retomar contra ella su irracionalismo. Incluso no retoma de la revolución más que este irracionalismo, no su filosofía de la historia, sino sus procedimientos, sus técnicas políticas y policíacas – el fascismo.

Esto no terminó con la segunda guerra mundial. Pues si [los] movimientos revolucionarios en occidente son débiles, un asunto está al orden del día que, por ser

diferente de éste en el que pensaba Marx (revolución en países desarrollados), no se manifiesta menos [la] crisis de “racionalidad” occidental [esto es] el destino de los países sub-desarrollados. Marx entendía por problema el problema de los países avanzados – y para los marxistas, desde 1917, es la idea de desarrollo desigual y del paso directo de los sub-desarrollados a [la] revolución. Pero el esquema de la revolución permaneció en ellos como la revolución proletaria. Lo que pasa es bastante diferente: indiferencia relativa de los proletariados avanzados, movimientos espontáneos de los sub-desarrollados. De ahí que, en muchos occidentales hay una actitud regresiva que recrea [ciertas] conductas fascistas.

Lo que se pone en cuestión detrás de esos hechos señalados es: la posibilidad para Europa de crear una civilización mundial. Se percibe que lo que pensábamos era [la] ley de las cosas (todos los pueblos comprometidos con nuestro devenir – etnocentrismo: en retroceso sobre la misma ruta. Incluso en Marx: estos problemas son resueltos por extensión a la colonia, nociones del proletariado o clase universal) pero es en realidad privilegio histórico contingente. La polémica de este privilegio estremece la conciencia que tenía que estar en ese orden de las cosas. La reivindicación del desarrollo, hecho que anotamos en la política del entendimiento, que no es por derecho sino solamente de hecho.

Esto es a la vez: negación de la “filosofía” social clásica: llamado urgente a la reflexión sobre la historia, a la toma de conciencia; pero, como todas las situaciones límites es también posibilidad de simple rechazo.

Descubrimiento de una “sedimentación”, – nuestro etnocentrismo, nuestro universalismo como creencia ingenua, proyección de nuestra historia que pensábamos que era ley del mundo, – toma de conciencia de esta sedimentación como *Stiftung*¹ histórica, i.e. a la vez su valor y lo que la pone en duda. Esta toma de conciencia puede [ocasionar] decadencia (por desaparición o por lucha de pura fuerza), – o bien ser ocasión de renacimiento.

¹ “institución”.

2) Crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la Naturaleza; Lógica de la evolución técnica; La bomba – la energía atómica¹.

Se pone en evidencia 1/ energías que no están en [el] marco del mundo, pero que las condiciones podrían destruir; 2/ energías obtenidas por desintegración: el ser verdadero es explosivo, el ser prudente está en la superficie de ese volcán.

De ahí, 1) la idea de que nuestro mundo podría no ser – Estremecimiento por ese otro absoluto de la nada exterior; Por eso, la relativización de todas las tareas – irracionalismo; 2) Pero, hay otro aspecto: esas energías han sido puestas en evidencia por el hombre. Con todo eso, este ultra-naturalismo es también un ultra-artificialismo – Carácter altamente técnico de la física moderna: la técnica no es solamente la aplicación de la ciencia, sino condición de la ciencia. El espíritu (artificialista) de la técnica había estado presente intencionalmente, desde los inicios de la ciencia físico-matemática – universo de objetos en principio transparentes para el sujeto. Por eso encontramos un involucramiento visible de la ciencia en la técnica, de ahí un nuevo prometeísmo. El universo es universo de los *constructa*. El universo totalmente humano y totalmente inhumano.

Esta mezcla de naturalismo y de artificialismo – cf. pensamiento americano: neodarwinismo. Un ser es contradictorio y desaparece, o se adapta. De ahí, posibilidad, sin finalismo, de hablar el lenguaje de la finalidad. Acuerdo de la ontología realista causal (las sociedades como las células son cosas para regular) con un pensamiento artificialista: estas cosas están llenas de “*devices*”². Ideología de la competencia: “éxito” de la alimentación herbívora porque la alimentación carnívora haría que los animales se comieran entre sí. “*Feeding devices*”³ de los insectos (la lengua de las mariposas recolectando néctar) – o aún las plantas: “*The flower itself which, during the course of evolution, has developed the nectar (and the flower is an indicator of when the nectar is) for the specific intention of*

¹ Ver M.-P., *La Nature*, Paris Seuil, 1995, segunda parte del curso de 1956-1957, p. 117 y s. s.

² “dispositivos”.

³ “dispositivos de alimentación”.

*attracting insects so as to facility pollination*¹. Branquias y pulmones atribuidos a *need for go exchange surface*² que está siempre presente y que “*has been met in different ways by different animals in the course of evolution*”³ [es] también mezcla de necesidad ciega y artificialismo, indistinción naturaleza-finalidad artificialista, cf. cibernética: idea de máquinas construidas por nosotros y que piensan mejor que nosotros. Idea de una verdad que nos sería dada por ellas: reducción del ser verdadero al ser construido, artificialismo extremo, – pero que, al mismo tiempo y secretamente, es demisión del artificio humano: el artificio humano ha develado [unas] relaciones “naturales”, cosas de comunicación, que son causas de formación del pensamiento humano. Impulsión extrema de la Naturaleza por artificialismo y “regreso de la inhibición”.

Estas maneras de pensar son casi oníricas, museo de horrores. No salen de la contradicción: no tenemos relación más que con unos *constructa* inseparables del hombre, con los objetos transparentes para él, puesto que él los ha hecho, con la actividad humana, – y sin embargo, todo eso es producto de la Naturaleza. La Naturaleza *naturwissenschaftlichen*⁴ como en sí, – y sin embargo, esta Naturaleza ha sido construida en la historia humana. Esta contradicción es una verdadera complejidad del pensamiento contemporáneo. Este pensamiento es dos veces falso, en su afirmación de la Naturaleza, y en su negación de la Naturaleza. Peligro de esta contradicción ya presente desde el inicio de la ciencia moderna como 1) develamiento de una naturaleza en sí; 2) no obstante, develamiento condicionado por la historia humana: De ahí la necesidad de querer comprender el advenimiento mismo de la ciencia, hecho actual, como hecho de Naturaleza (en sí) en el sentido que la ciencia da a esa palabra. Pero eso estuvo oculto durante largo tiempo por la mediación (entre la Naturaleza en sí y la Naturaleza constituida en la historia humana) de la Razón divina. Por lo contrario, la ciencia de hoy no puede pretender tal

¹ “La flor misma que durante el curso de la evolución ha segregado el néctar (y la flor es indicador del momento cuando hay néctar) con la intención específica de atraer a los insectos a fin de facilitar la polinización.”

Se trata quizá de un texto de Agnès Arber, del cual M.-P. cita algunos títulos de la obra: “*The interpretation of the flower: a study of some aspects of morphological thought*”, *Biological Review* XII, p. 157-184, o *The Natural Philosophy of Plant Form...*, 1950, Cambridge University.

² “necesario para el desarrollo de una superficie de intercambio”.

³ “ha sido encontrado de diferentes maneras por diferentes animales en el curso de la evolución”.

⁴ “Science de la nature”, *Krisis*, p. 42 et s., *La Crise* (...), trad. p. 50.

fundamento, ella es claramente humana, y entonces el círculo hombre-naturaleza es evidente.

Pero, esto que es situación de crisis en nuestro pensamiento, podría ser punto de partida de una profundización: las energías que salen del marco del mundo constituido revelan la contingencia. Pero, esta toma de conciencia de un *Boden*, de una sedimentación, podría ser redescubrimiento de la Naturaleza (a condición de que no se conciba esta Naturaleza como la describe la ciencia objetivista y como causa universal en sí), redescubrimiento de una Naturaleza-por-nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura, y donde se enraíza en particular nuestra actividad creadora que no es incondicionada, que debe mantener [la] cultura en contacto con el ser bruto, y confrontarla con él. Es la lógica del mundo de la técnica que reduce el ser a la alternativa y a la antinomia del en sí del objeto puro y del artefacto.

3) [Ciencia moderna – Mundo y verdad.]

El Cohete cósmico y su puesta en juego en nuestras relaciones con la Naturaleza, en nuestras relaciones con la verdad, el en sí (por la intermediación de otros seres pensantes posibles). Se construye por [la] técnica [un] medio para ir a habitar a otros planetas, sobre todo con consecuencias ambiguas: escépticas, irracionalistas, ultra-humanistas, ultra-racionalistas¹.

1) La tierra destituida de su privilegio de “centro metafísico”: deviene prácticamente, y no solamente teóricamente, un cuerpo celeste entre otros – Punto de vista de Sirius, de Micromegas – Relativización escéptica de cosas humanas – en tanto que, los “cuerpos celestes”, recíprocamente, serán quizá unas tierras, eventualmente habitadas, eventualmente por seres pensantes hechos de otra manera, diferentes a nosotros en cuanto al cuerpo y al espíritu.

¹ Ver el *Cours de 1957-1958*, Paris, Seuil, 1995, p. 182.

2) Reacción contra esta sacudida, este encuentro con el otro: violencia y reafirmación del hombre – El campesino que había disparado contra los “marcianos”^{a 1} – Acento prometeano de la “humanidad”: el socialismo es la dominación del hombre sobre la Naturaleza gracias a la reconciliación del hombre con el hombre – Propaganda del *Sputnik* y alteración del marxismo. El mismo tema ya habría podido ser empleado a propósito de la energía nuclear: pero 1) no era posible a causa del avance de América – no se podía decir que era el socialismo el que había descubierto la energía atómica; 2) era peligroso porque eso arriesgaba mostrar que [los] problemas de dominación de la Naturaleza son, a) relativamente independientes de la estructura social, b) quizá mucho más importantes que ella.

Entonces, aún todavía, complejo extremadamente confuso sobre el cual se pone en juego: la angustia, como mezcla de deseo y temor, ante el otro. Pero al mismo tiempo, esta experiencia podría ser la ocasión de una toma de conciencia profunda, filosófica (cf. arriba indicado: el sub-desarrollo como problema)².

Mostrar que el acceso a otros planetas no relativiza la Tierra, no hace un *Körper* como otros, sino al contrario extiende a otros la función de *Boden* pre-objetivo. Los otros planetas devienen anexo de la Tierra en cuanto que la Tierra se agranda, pero estamos siempre en alguna parte. Cf. el encuentro de otros seres pensantes, si podemos encontrarlos como tales, [eso] significa que podemos establecer con ellos [una] comunicación³. Y la comunicación aprendida (por ejemplo, si ellos tienen un lenguaje fundado sobre otra corporeidad), finalmente, es siempre enlace a nuestro universo humano, que puede entonces estar extendido, generalizado, pero no aniquilado.

Así, no es terror ante el otro absoluto ni reivindicación antropocéntrica^b... Pero para pensar eso, no es necesario tomar la situación como contingencia injustificable, puro

^a Esto no es absurdidad limitada al siglo XVIIIe (la “Razón” criticando el sentido). La ciencia que revela nuestras relatividades no tiene nada que poner en su lugar.

¹ Relacionado por una flecha al pasaje de algunas líneas más abajo: “angustia, como mezcla de deseo y temor ante el otro”.

² Añadido en el momento de una relectura.

³ Cf. Husserl (E.), *Recherches logiques I*, § 7. *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza, 1999.

^b Husserl: si yo fuera un pájaro – Cf. *Logische Untersuchungen*: si encontráramos un ángel. Cf. *Ideen II*. Si imagináramos la verdad como correlativa a un espíritu absoluto.

hecho sin verdad, y no tomar el espíritu como espíritu no situado, pura *theoria* sin lugar. Cf. Husserl en *Umsturz*¹ – develamiento de un *Lebenswelt* que subsiste bajo las idealizaciones, las nutre y nutre nuestra historia, y pertenece a un tipo de ser sin el cual la “construcción” en su derecho relativo no está fundada.

4) [Los síntomas culturales y la posibilidad de la filosofía.]

Todo lo que precede, [son] los “resonadores” emocionales que amplifican y hacen sentir a [un] inmenso público [los] contragolpes del desarrollo de la técnica – sometido a discusión, por sus consecuencias, de lo que es en sí el “mundo técnico”.

Se tendrían que citar otros fenómenos menos visibles, menos extendidos, que atestigüen [una] misma situación de crisis i.e. a la vez riesgo y posibilidad de renacimiento de la filosofía: ejemplo, en nuestra ideología occidental: poesía, música, pintura, y psicoanálisis. Los fenómenos se aclaran quizá en la perspectiva de los precedentes. Sin embargo, [el] terreno [es] reconocido como contingente, no sólo posible, y lo manifiesta en esta contingencia o por irracionalismo o por artificialismo, síntomas opuestos del mismo mal.

a) Literatura

La “poesía” en sentido moderno – (Mallarmé y Rimbaud) cuestionamiento del fundamento del “terreno” del lenguaje.

Mallarmé: lenguaje que indica unas cosas perceptibles (Naturaleza objetiva), que reenvía a la percepción, directamente, según las correlaciones establecidas [el] signo [es] indicio. Es el lenguaje *selbsverständlich*, Mallarmé lo comprende como resultado, como sedimentación de un lenguaje fundador. Este, sin código previo, debe significar en sí mismo. El niño, pero también nosotros, cuando lo decimos de nuevo. El lenguaje dado

¹ Husserl (E.), *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*. M.-P., había tenido comunicación en 1939, por A. Gurwitsch. Cf. la *Phénoménologie de la perception*, p. 85. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1977.

funciona entonces trazando contornos de lagunas, presentando enigmas – Entonces es lenguaje con una significación lateral, inmanente, i.e. inseparable de él, inducido por él. Es solamente por él que puede haber lenguaje usual de significaciones disponibles.

Mallarmé: reemplazar cosas, sentimientos, anécdotas *selbsverständlich* por su molde ahuecado – lo que ellas no son, la ausencia que ellas hacen cesar (la rosa “ausente de todo ramo”).

Lenguaje más cuidado, lenguaje impedido de decirlo demasiado rápido, rendido a un tipo de mutismo, encerrado en la posibilidad del mundo, – con riesgo de que se transforme en lenguaje demasiado letrado, lenguaje de escritor, culteranismo – hablar de “otra cosa” (Giraudoux), peligro visible en la prosa de Mallarmé donde lo prosaico es evitado no por los grandes medios de la poesía, sino por la frase canturreada, en color “fin de siglo”.

Rimbaud: rebasa la correlación signo-significación sin apartarse de [la] posibilidad del mundo, sino al contrario entrando sin reserva en su unidad prelógica, despertando sus conexiones y sus resonancias salvajes (alteración metódica de los sentidos, prueba de su unidad sentida, sentido pasando uno en el otro, por su ejercicio límite), y poniendo el lenguaje en esta escuela, dejándolo vivir como cosa del mundo – racimos de palabras como hay racimos de colores y de cualidades en [las] cosas.

“Mucho después los días y las estaciones, y los seres y los países (...)”^a.

Recuperar las viejas fanfarrias de heroísmo – que nos atacan todavía el corazón y la cabeza – lejos de los viejos asesinos – (...) Las hogueras, llorando por las ráfagas de escarcha – ¿dulzuras? –

Los fuegos en la lluvia del viento de diamantes lanzados por el corazón terrestre eternamente carbonizado para nosotros. ¡Oh Mundo! – (...)

^a [Al margen:] Porvenir de lo primordial – Este primordial que es quemadura y hielo, don y maldición.

¡Oh Dulzuras, oh mundo, oh música! Y allá, las formas, los sudores, las cabelleras y los ojos, flotando. Y las lágrimas blancas, hirvientes, – ¡oh dulzuras! – y la voz femenina arribada al fondo de los volcanes y en las grutas árticas (...).”

(*Les Illuminations*, XXIX, “Barbare”).)

Así Mallarmé y Rimbaud rompen el paralelismo significante-significado, o por desbordamiento del primero sobre el segundo (reducción de las cosas a su sentido o a su depuración), o por incitación del primero en la vida del mundo, – las dos tentativas, por otro lado, no son absolutamente discernibles, puesto que hay un desbordamiento, y pueden en ocasiones coincidir.

Recuperación de este intento en el surrealismo^a: destrucción de la “literatura” (antítesis de Mallarmé: el mundo está para desembocar en el “libro”) – pero destrucción que es también sacralización de la literatura: primero escritura automática, contra literatura concertada, dar voz a la vida indivisa, a los “coágulos de significaciones” del inconsciente, abandono a cualquier cosa (pequeños escritos), azar objetivo como sinrazón – “Holocausto de palabras”, “las palabras hacen el amor”^b – Luego, muy rápido en Breton, esta destrucción [es] comprendida como reconquista de la palabra profunda: “Las palabras sin pliegues¹” – la “boca de sombra” (Breton, *Pas perdus*, p. 151).

Tentativa retomada en realidad por toda la literatura del siglo, incluso no poética, incluso en formas de arte “objetivas” como [la] novela. [La] novela aún clásica es a veces “objetiva” (el personaje visto desde afuera por el espectador medio = X), otras veces el relato está hecho por uno de ellos desde su punto de vista, a veces el relato está hecho por un narrador o con [la] intervención de [un] autor, por una cierta “voz”. No es por categorías subjetivo-objetivas que se puede definir su transformación.

^a [Al margen:] Destrucción y veneración del lenguaje.

^b Breton, *Pas perdus*, [(1924) Paris, Gallimard, 1949], p. 171: « Las palabras del resto han terminado de jugar. Las palabras hacen el amor.»

¹ *Ibid.*, p. 167.

Es por la relación del significante y del significado – Subjetivo u objetivo, la novela clásica quiere ser tética o temática: descripción de cuadro, análisis de sentimientos, [es decir] enunciados ^a (significa algo más allá, pero a su manera).

Después de Proust, Joyce, los Americanos, el modo de significación es indirecto: yo-el prójimo-el mundo deliberadamente mezclados, implicados uno en el otro, expresados uno por el otro, en [una] relación lateral – Proust: el impulso a escribir lanzado por las cosas (Clochers de Martinville, 3 arbres): evidencia del ser ahí mudo de las cosas exigiendo la palabra, palabra cuyo objetivo es restituir su silencio – La esencia en la apariencia, paradójicamente – la trascendencia como esta paradoja – se encuentra en todas partes: en mí, yo soy intermitente, micro-descripción mostrando [la] discontinuidad, y sin embargo, (muerte de la abuela encontrada varios meses más tarde) me encuentro en este discontinuo – El prójimo no es más que yo: yo lo hago ajeno, infiel por mi desconfianza (Albertine, inaccesible salvo en su sueño – Desde que vive, es sospechosa, y esta sospecha crea distancia e infidelidad¹) – él nunca es alcanzado. Y no obstante, estos celos, al límite, es amor puro del otro (la sospecha en este punto, es verdaderamente salir de sí y vivir en él, desinteresadamente, amor a la verdad). Este amor perdido habría sido amor, se vería desde que la tensión de la presencia había cesado: yo la amaba, dice el Narrador, ella me amaba, no hay más razones para desconfiar de esta apariencia más que de la experiencia de *La prisonnière*.

Relación yo-el mundo, yo-yo, yo-el otro, es esta relación que desliza trascendencia – Cf. El tiempo a la vez ausente, desposesión, y por eso mismo, posesión, cada hombre sentado sobre una pirámide de tiempo que es de él. Más tarde, la expresión en Proust no es tética: cada aspecto es expresado de manera clásica, tética, pero lo que se expresa, es la inclusión de estos opuestos, y eso no está dicho positivamente, está *entre* las descripciones (Proust él mismo se equivoca cuando habla de filosofía y cree expresar su pensamiento por la filosofía relativista-escéptica). El verdadero pensamiento de Proust: no todo es mentira,

^a en relación con un cierto significado.

¹ Proust (M.), *La Prisonnière*, Paris, Gallimard, NRF, VI, 1923 ; « Bibl. de la Pléiade », III, 1952, p. 69 s.s.

sino verdad en la mentira, imposibilidad en un mismo relato de enlazar juntos lo falso y lo verdadero.

Joyce: la bruma del monólogo interior horadado por la irrupción de los otros. *Los Americanos*: la novela en tercera persona, de comportamiento, palabras de personajes sin comentarios, haciendo surgir a un punto álgido la angustia (Hemingway), y luego cercanamente y sin contradicción a un onirismo libre (Faulkner).

Entonces ni subjetivo ni objetivo, sino implicación y relación lateral de los personajes, el uno en el otro y en el mundo y de todos en el autor, y por eso significación indirecta^a. Aquí como lo mencionado anteriormente, hay superficie de destrucción, disociación, – y búsqueda de un lazo, de una firmeza, más fundamentales.

b) Pintura

“Suelo” de la pintura: el *trompe-l’œil* – i.e.: el cuadro, conjunto de signos más pobres suscitando en el ojo el equivalente de percepción objetiva – Investigación de la técnica apropiada: representación de lo aterciopelado, de los “terciopelos táctiles” (Berenson¹) por datos visuales. Más generalmente, el cuadro como volviendo presente [un] sentimiento o [una] situación, produciendo “representación” ilusoria: sustituto del mundo real (del dolor, del amor, de la angustia en Watteau), pintura representación, fundada sobre un sistema de correspondencias de percepción natural y poniéndola en juego ingeniosamente en relación a un artefacto.

^a [Al margen:] Relativización del significante y del significado: investigación de una palabra de las cosas (Martinville – el libro escrito en nosotros), no se satisface más que por su paralelismo.

¹ Berenson (B.), *Esthétique et Histoire des arts visuels*, Paris, Albin Michel, 1953.

Pintura y ciencia (relaciones necesarias naturales) – Modelo del arte de la pintura: la perspectiva – Signos naturales del relieve o de la profundidad – Suelo de la Naturaleza concebido de manera realista → causal → finalista (Descartes: institución de la Naturaleza) – El Arte [es] técnica, [es] ciencia – ontología de la identidad de los compositibles – lo verdadero [es] ideal, [es] *theoria* – el mundo sacrificado, rebasado.

El suelo relativizado: no la Naturaleza en sí, sino el producto sedimentado de cultura – De hecho [la] pintura anterior [al] Renacimiento no es eso – Resultado, otras culturas – Percepciones. Pero esos hechos no están valorizados más que por [la] *praxis*: se realiza [la] expresión de [la] espacialidad de otra manera: Cézanne, deformaciones – Sin teclado de signos preestablecido: establecer uno – Una vez establecido, parece naturaleza y suelo: es [la] cultura, sedimentación, *Sinn ent leerung*. Pero en la *Etablierung*, fundación de un sistema de signos (opositivos, relativos, diacríticos) que se significan relativamente uno al otro, son significativos de ellos mismos, exigen invención. El mundo percibido, amorfo, no por carencia sino por exceso.

Más generalmente, Vinci: encontrar para las cosas, rostros, una cierta línea, un cierto “serpenteado”, su principio generador^a. ¿En qué “principio”, en qué “generador”? Es una línea, sin más, – y una línea que no es del mundo, que no está en la apariencia – ¿En relación a qué significa ella? Una norma o nivel. Es necesario que una línea como trazo de movimiento, sea un ritmo, una ley, ley no solamente de desplazamiento efectivo en el espacio, sino de campo de los posibles, más allá de lo probable. Eso espacial es meta-

^a Cf. (11ter)

Bergson (H.), *Pensée et mouvant*, p. 264-265*.

Traité de la peinture de Vinci: « El ser viviente se caracteriza por la línea ondulosa o serpentina... Cada ser a su manera propia de serpentear y – el objeto del arte es dar este serpienteo individual. » (Bergson)

Ravaisson: “descubrir en cada objeto... la manera particular como se dirige a través de toda su extensión... una cierta flexuosa que es como su eje generador.”

Bergson: “Esta línea puede, por otra parte no ser ninguna de las líneas visibles de la figura. No está más aquí que allá, pero da la clave de todo.”

¿Desde luego! Por otra parte ¿hay líneas? El contorno no es una línea. La líneas “objetivas” no se dan como líneas – Más claramente dadas por varias líneas o líneas interrumpidas y retomadas.

[*Ver *O.E.*, p. 72-73, y Bergson (H.), “*La vie et l’oeuvre de Ravaisson*”, en *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934.]

espacial^a. La línea habla en nosotros en un campo de posibilidad existencial, como una cierta digresión en relación a él^b. Klee: “el talento, es el error en el sistema¹”. Es el error sistemático, la “deformación coherente” – Entonces cada pintura es creación de una dimensionalidad – Pues 1) la pintura es mundo para sí, no copia del mundo, 2) se expresa indirectamente y no por remisión al objeto. Falta precisar “mundo para sí” – Eso no quiere decir “constructivismo”, ni otro objeto fabricado, colores unidos, “decoración”.

Autonomía de la pintura en una cierta relación con el mundo prepictórico: Renoir a Cassis, mira el agua..., y lleva sobre la tela otra cosa – Pintura no ausencia pura, sino diferencia. Es evidente, se pinta con la mano, sobre lo visible, y la mano está suspendida en una mirada...

^a Michaux sobre las líneas de Klee:

Michaux sobre las líneas de Klee*:

Aventures de lignes, Michaux (encabezado de W. Grohmann, *Paul Klee*).

Las líneas :

« Las que se pasean – las primeras que se vivieron así, en Occidente, pasearse...

Las viajeras, las que hacen no tanto objetos como trayectos, recorridos...

Las penetrantes, las que al contrario de las poseedoras, ávidas de envolver, contornear, hacedoras de formas (¿y después?), son líneas para el fondo (...)

Los alusivos (...)

Las locas de enumeración, de yuxtaposición hasta perderse de vista (...)

Una línea encuentra una línea. Una línea evita una línea. Aventuras de líneas.

Una línea por el placer de ser línea, de ir, línea. Puntos. Polvo de puntos. Una línea sueña. Nunca se había dejado hasta allá soñar una línea.

Una línea espera. Una línea vuelve a pensar un rostro (...)

He aquí una línea que piensa. Otra realiza un pensamiento. Líneas que están en juego. Línea de decisión (...)

Una línea renuncia. Una línea reposa. Detenida. Una detenida con tres grapas: un hábitat.

Una línea se cierra. Meditación. Los descendientes parten, lentamente...”, etc.

[*Cf. Michaux (H.), *Passages*, Paris, Gallimard, p. 175-178 : « *Aventures de lignes* » (1954).]

^b [Al margen y subrayado por M.-P.:] Una línea suscita el campo que le da sentido deformando el campo dado – Cf. escritor y lengua dada a condición de que el error no sea cualquiera.

¹ Ver Grohmann (W.), *Paul Klee*, Paris, Flinker, 1954, p. 376.

Precisar la referencia al mundo: Eso no es de ninguna manera *parecido*: nube roja viva en un campo de trigo a mediodía de Masson¹. Todo el cuadro no es de ningún modo identificable objetivamente o inmediatamente como campo de trigo a mediodía. Prueba: es necesario [un] título. Klee inventó 9 000 títulos. Frecuencia de títulos en los pintores no figurativos. Bazaine: *El arroyo* – Sin el título, veríamos unos colores, no un cuadro, sin el título, el rojo de la nube de Masson no funcionaría como “amenaza” y “calor²”, sino como el rojo de la bandera. Pero [el] rol del título [no es] substituir a la pintura desfalleciente para asegurar [la] designación unívoca del objeto. El Rol del título [es] permitir a los signos pictóricos funcionar como signos pictóricos. Descargar el cuadro de la función de semejanza para permitirle ejercer la función de expresión, i.e. presentar una esencia alógica del mundo que, como la línea de la cual hablaba Vinci, no está empíricamente en el mundo y sin embargo, vuelve a ponerla en su acento puro de ser, pone en relieve su manera de *Welten*, de ser mundo. El cuadro de Bazaine con su título [no es] agua y piedras, sino esencia acuosa y mineral.

Cf. Líneas de un crítico³ a propósito del joven pintor de la escuela de Paris (Gianni Bertini) “(...) trama panorámica (...) que reúne los diferentes *reinos* biológicos e históricos. Se sueña con un espectáculo en el que un mismo *continuum* no euclidiano yuxtapondría, sin fallas, el instante cuando la Corona de Hierro se encaja en la roca, en el del Titánic cuando se sumerge en las olas. Una Armada Invencible de acero y de cuarzo cruza a lo largo de los arrecifes coralinos (...) [él]⁴ acopla, en cortos-circuitos generadores de tormentas durables, las realidades las más inconexas en el tiempo y la estructura. Se asiste en él a una simbiosis analógica de bárbaros fastos de épocas pasadas, de faunos hipotéticos y de temas conectados sobre el actual, los más vertiginosos: desintegración atómica, velocidad supersónica (...) voluntad de colisión fértil entre varios principios o sustancias muy diferentes (...)” (*La jeune école de Paris* I, p. 34).

¹ Leiris (M.) y Limbour (G.), *André Masson et son univers*, éd. Des Trois Collines, Genève-Paris (collection : « Les grands peintres par leurs amis »), 1947.

² *Op. cit.*, p. 152. *Massacre au Soleil*, 1934, p. 170.

³ Jaguer (E.) *Seize peintres de la jeune école de Paris*, Paris, Le Musée de Poche, 1956.

⁴ Artículo agregado por M.-P.

Escuela de París: captar ciertas matrices simbólicas, ciertos puntos del Mundo, que se muestran en diversos objetos empíricos – unidad más allá del espacio, tiempo, reinados, distinciones, naturaleza-historia, más allá de [la] distinción insomnio y sueño (poca realidad), real-posible, unidad originaria, de indistinción¹.

Así como, a propósito de Wilfrid Moser (*ibid.*): “Un gran libro de imágenes, donde se reflejan ciudades y paisajes del cual no se sabe si el pintor los ha visto o soñado, o si él escuchó contar la historia melancólica. Algunas veces, percibimos el espacio nocturno a través de muros porosos y pulverizados, transparentes a pesar de múltiples capas superpuestas. Otras veces, captamos un perfume singular de bosque virgen, nos encontramos en una jungla agonizante donde sólo sobreviven los que saben abrirse camino. Pero la obscuridad puede aclararse en cada instante, la luz se esconde en todas las fisuras, lista para surgir²” (*Ibid.*, p. 56).

De ahí, la relación con el mundo de la pintura. Es precisamente esta relación (dada, por un ejemplo, por el título) que permite al cuadro funcionar como cuadro, i.e. de no copiarlo, de darle esencia.

Cuestiones no figurativas: ¿no será el cuadro todavía más libre de proporcionar la esencia si todo lazo estuviera cortado? ¿Pintura del Ser?

En realidad, puede llegar entonces que se abata sobre sí mismo, precisamente como una cosa: que se asemeje de nuevo a unas cosas, bacterias, formas biológicas molestas – Nos limitamos a lo producido (emocionante por otro lado) en las estructuras físicas muy generales: muralla deshecha donde no vibra y no sueña más que la cosa coloreada o aún la materia en general.

No es necesario imponer ningún límite a la libertad del pintor: es libre de alejarse al máximo del parecido exterior, – para obtener el *Welten* – “Yo no soy romántico. La

¹ Este pasaje sobre la Escuela de París ha sido agregado en el momento de una secuencia de trabajo diferente.

² Citado por Jaguer, *op. cit.* p. 56.

inmensidad, el torrente del mundo en un pequeño punto de materia ¿cree usted que eso sea imposible? Lo que trato de traducirle es más misterioso, encabestrarse hasta las raíces mismas del ser, a la fuente impalpable de las sensaciones” (Cézanne, J. Gasquet). Lapoujade¹ devolver la esencia infernal del semblante sin ninguna “semejanza”.

Solución para buscar en un estudio de Klee²: Klee es concreto: identificación con el color, en Túnez – *Stiftung* de la pintura por [la] naturaleza que llena exactamente el espíritu del pintor^a (texto de Klee 1³); Lo que se llama “abstracto”, es lo concreto en el recuerdo (textos de Klee 2⁴). Lo abstracto, es todavía el mundo: es simplemente el mundo

¹ Lapoujade (R.) *L'Enfer et la mine*, en *Seize peintres (...)*, p. 50. Sobre Lapoujade, cf. Artículo de Sartre en *Méditations*, n°. 2, 1961.

² Las referencias al estudio de Klee y las remisiones a los textos que siguen son un conjunto de citas, anotadas en enero de 1959 – de acuerdo a la fecha marcada en la primera página – que M.-P. saca de la obra de Grohmann (W.), *Paul Klee*, Paris, Flinker, 1954 (trad. del alemán por J. Descoullayes y J. Phillipon). Más bien que presentar estas notas de lectura en un anexo, nos pareció preferible extraer los pasajes a los cuales M.-P. se remite, y de ponerlos en notas a pie de página con la numeración correspondiente a estas notas de lectura.

^a Esto para ratificar lo que hemos dicho sobre “líneas” en la obra de Klee. El arte de las líneas variantes del arte de las manchas “exhaladas en buen lugar” (Michaux): trazado y realización de la mancha: lo que está siempre allá, el Ser más viejo que todo.

³ Grohmann, *op.cit.*, 1: 7 de abril de 1914 en Kairouan: “Yo abandono el trabajo, las cosas me llenan con plenitud y tranquilidad, lo siento y eso me da la seguridad, sin esfuerzo. El color me posee. No necesito seguirlo. Él me posee para siempre, yo lo sé. Es el sentido de esta hora afortunada, yo y el color no nos hacemos más que uno. Yo soy pintor.” (54)

“No es necesario apresurarse cuando se quiere alcanzar tanto. Llevo en mí para siempre la marca de esta velada. Muchos claros de luna nórdicos plenos de color rubio no cesarán de exhortarme en voz baja, como el reflejo esfumado de un espejo. Será mi bien amada, mi segundo Yo. Un invite a encontrarme. Yo que soy la suspensión de la luna meridional.” (54)

Septiembre de 1914: “En medio de este mundo que cae en ruinas, no tengo como morada más que el recuerdo, lo mismo que el pensamiento se transporta algunas veces al pasado. Entonces, yo soy abstracto con unos recuerdos.”

⁴ *Ibid.*, 2: 1915: “Mientras más terrorífico es este mundo (hoy por ejemplo) más se hace abstracto el arte, mientras que un mundo afortunado suscitaría un arte inmanente.” (55-56)

aterrador, la investigación de su trascendencia (textos de Klee 3¹). Pero “¡El artista es hombre. Naturaleza y un fragmento de naturaleza en la esfera natural²!”.

La pintura es un movimiento^a, un movimiento que germina en la apariencia, que es dictado por ella, de ningún modo un movimiento inspirado por la inteligencia (la mano izquierda más bien que la mano derecha). Temas: un manzano, un durmiente (4)³ como *totum simul*. Entonces ¿porqué [la] pintura [es ella] tan diferente a las apariencias? Precisamente porque ella es Naturaleza, no [de las] apariencias, no la “piel de las cosas”; Porque ella es naturaleza naturante: su “mano, nada más que el instrumento de una lejana voluntad”; Porque ella da lo que la naturaleza quiere decir y no dice: el “principio generador” que hace ser las cosas y el mundo (5)⁴, “Causa primera” “cerebro o corazón de la creación” “saber absoluto” [es] principio más viejo que Dios mismo (Schelling), ser bruto – Lo indeleble-lo indestructible (Michaux) – Y su inteligibilidad en él: un centro

¹ *Ibid.*, 3: “Todo lo que pasa no es más que símbolo. Lo que vemos es proporción, posibilidad, recurso. La verdad auténtica, en el fondo, es primero invisible.” (57)

² Grohmann, *op.cit.*, p. 370.

^a [Al margen:] “La obra de arte, ella también, es por excelencia génesis; no se presenta nunca como un producto terminado. Cierta fuerza pretende vivir, él se despierta; guiándose a lo largo de la mano conductora, alcanza el apoyo y lo invade, luego cierra, destello engrandeciente, el círculo que debe trazar: regreso al ojo y más allá.” (Citado por W. Grohmann, p. 99.)

³ *Ibid.*, 4: “La creación formal nació del movimiento, ella misma es movimiento fijado y está asida al movimiento.” (160)

“Temas”: Un manzano en flor, sus raíces, la ascensión de la savia, el tronco, un corte de éste en los anillos, la flor, su estructura, sus funciones sexuales, el fruto, el corazón y las semillas. Un ensamblado de estados de crecimiento” O bien: “un durmiente, la circulación de la sangre, la respiración disminuida de los pulmones, la función delicada de los riñones, en la cabeza un mundo de sueños que se relacionan con las potencias del destino. Un ejemplo de funciones unidas en el reposo.”

⁴ *Ibid.*, 5 “¿Del ejemplo al prototipo? (...)

¿Qué artista no desearía habitar la esfera donde el órgano central de todo movimiento del tiempo y del espacio – que se le nombre cerebro o corazón de la Creación – determinara todas las funciones?

¿En el seno de la Naturaleza, de la Causa primera, allá donde mora encerrada la llave secreta de la omnisciencia?

¡Pero esta destinación no se impone a todos! Cada uno caminará hacia la meta que los latidos de su corazón le designen.

Es así que en su época, nuestros antípodas de ayer, los Impresionistas, tenían plenamente razón al establecer su morada entre el rechazo y la maleza del espectáculo cotidiano.

En cuanto a nosotros, nuestro corazón late para llevarnos hacia las profundidades, las insondables profundidades del Aliento primordial (...).

Estas extrañezas devendrán (...) unas realidades, las realidades del arte que hacen la vida un poco más alta de lo que le parece al ser comúnmente.

Porque en lugar de limitarse a la restitución diversamente intensa de lo visible, ellas anexan aún la parte de lo visible percibido en forma oculta.” *

[* Texto tomado de *La conférence de Iéna*, 1924 (*op.cit.*, p. 367).]

“lejos de los centros” – El centro del círculo: centro técnico y centro de entendimiento. El centro de un organismo circular es distinto a ese centro – El centro de perspectiva y el hogar de un cuadro moderno.

La trascendencia (el artista en los que no han nacido todavía o en los muertos) (6)¹
(antes o después del mundo, no correlativo del mundo).

El “prototipo”, es decir el mundo *selbstverständlich* colocado de nuevo en un halo de posibles de los cuales él no es más que un “ejemplo” (7, 8, 9)². Se deforma

¹ *Ibid.*, 6: “Es solamente cerca de Dios que busco un lugar para mí; soy punto de apoyo cósmico, y no “*especies*”... En la inmanencia no sabría definirme. Pues permanezco tanto entre los muertos como entre los que van a llegar por su nacimiento. Un poco más cerca del corazón de la creación que de ordinario. Y sin embargo, estoy lejos de haberme reprochado tanto como debería” (p. 162). M.-P. agrega: “Escrito 24 años antes de su muerte (a los 37 años entonces) – llegó a ser su epitafio.”

² *Ibid.*, 7: “En relación a la creación, el arte es parábola. En cada caso, él es un ejemplo, lo mismo que las cosas terrestres son un ejemplo cósmico” (p. 161).

Ibid., 8: “Los símbolos consuelan el espíritu, y le enseñan que para él las realidades terrestres no constituyen la única posibilidad. El arte juega inocentemente con las cosas supremas y termina no obstante por alcanzarlas” (p. 161). Él ayuda a los hombres a “no cesar de esperar en la dicha la vigilia de las fiestas donde el alma se restaura” (p. 161).

Ibid., 9: Klee: “El arte no reproduce lo que es visible; lo hace visible” (p. 160).

“En otro tiempo, se nos describía las cosas lo que se podía percibir sobre la tierra, las que nos gustaban o nos habría gustado mirar. Ahora, la realidad de las cosas visibles es revelada. Y eso confiere expresión a la creencia según la cual las cosas visibles no son más que un ejemplo aislado en la totalidad del universo. Otras verdades existen, latentes, además en gran número. Contemplamos las cosas con un espíritu más abierto y más variado. Con frecuencia, parecen contradecir la experiencia racional de la vigilia. Lo que el artista investiga es dar esencia al accidente” (p. 160).

precisamente para captar la forma en su nacimiento (10)¹.

Entonces [la] pintura [es] un tipo de filosofía: comprendida por la génesis (11)² filosofía en acto. (“El pintor sabe mucho, pero sabe más después del intento³.”) La pintura no es “abstracta”, decía Klee, sino “absoluta⁴” (i.e. radical), i.e. encuentra una posición del ser incomprensible para [la] ciencia y [lo] cotidiano, i.e. el ser ya así presupuesto con toda la “explicación”. Las apariencias [son] tomadas como “parábola” de este ser. El arte dando [los] símbolos de las apariencias (i.e. su generalización, su derivación a partir de un posible más vasto). Es [una] filosofía no expresa (“sin el querer expresamente”). El símbolo no es la cosa misma “una imagen concentrada en el espejo del espíritu y sin embargo, idéntico al objeto⁵” (Goethe). No devela más que develando – (¿y la filosofía?).

De donde resulta, la ironía en el arte “a fin de que reinen al mismo tiempo la gravedad moral y la risa de los *kobolds* burlándose de los doctores y de los curas⁶” (Klee) (esta “ironía” podría también ser filosofía) (¿Hay *posesión*⁷ del ser por la filosofía?). La ironía [es] despego, [es] conciencia de contingencia, de un tipo de equivalencia entre los posibles, de la contemporaneidad de todas las cosas^a. “Si yo fuera Dios... yo también

¹ *Ibid.*, 10: “En la obra de arte, se trata de la necesidad de deformar. Ella se impone cuando penetra en las dimensiones específicas de la forma. Pues el renacimiento de la naturaleza se extiende hasta allá” (p. 182).

« “Ahora los objetos me perciben”, Klee tenía la costumbre de decirlo cuando trabajaba » (p. 182).

² *Ibid.*, 11, Grohmann cita a Klee: “Sin el querer expreso, el artista es filósofo (...). En el lugar de la imagen acabada de la naturaleza, él percibe sólo el cuadro esencial de la Creación: la génesis”, él “trastoca el sentido de esta actividad creadora del universo, confiriendo así duración a la génesis” (p.182).

³ Grohmann (W.), p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁷ Subrayado por M.-P.

^a [Al margen, reenvía al texto:] “El artista es hombre, es en sí mismo Naturaleza, un fragmento de naturaleza en el dominio de la naturaleza” (p.181).

Visión exterior e interior donde nacen « configuraciones que “difieren totalmente de la imagen de un objeto y que sin embargo, en la perspectiva de la totalidad, no lo contradicen” » (p. 181).

“Detrás de la diversidad de las significaciones, hay un último misterio, y entonces la luz del intelecto se apaga lamentablemente.” (p. 207)

La verdad que presenta la obra « es, allí como en Heidegger “fundación de la verdad” ». “Salto” para el pintor (G), « Aún si el inicio permanece misterioso, “ya contiene el fin que todavía se ignora” » (p. 207).

querría con todo ánimo hacer teatro histórico. Las épocas serían apartadas de su edad” (Klee¹).

Otro medio (inevitable) de restituir la contingencia: expresión mítica, épica, infantil – Michaux: Este trazado “unos niños que después olvidan, que los ponen en esa edad en todos sus dibujos: el punto de referencia, dejar aquí, ir allá, la distancia, la orientación, el camino conduciendo a la casa, tan necesario como la casa... era también el suyo²” – Dibujo original, el mundo como visto por un ojo inhabituado, que no ha operado la separación de lo serio y de lo lúdico, de lo “objetivo” y de las “subjetividades” (en las cuales se acantona lo mágico).

En principio^a, este modo de visión debería conducir al mismo universo adulto al universo de la “inmanencia” que no se acantona en la infancia. Si él es “infantil”, es porque para restituir el universo adulto tal como es, el pintor “tendría necesidad de una red de líneas a tal punto enredadas que no sabría ya dar solución a una representación verdaderamente elemental, y resultaría un obscurecimiento que haría a las

¹ *Ibid.*, p. 184.

² Michaux (H.), *Passages*, p. 175.

^a [Al margen reenvía al texto:] Epitafio extraído del *Journal*.

“Yo soy inasequible en la inmanencia. Pues resido tanto entre los muertos como entre los seres que todavía no han nacido. Un poco más próximo al corazón de la creación que no es habitual. Y sin embargo, no tanto como lo desearía.” (p. 88-89)

Cézanne: “El color es el lugar donde nuestro cerebro y el universo se reúnen.” (p. 141)

Klee se refiere a la razón goethiana “de la cual está hecha la Naturaleza y de acuerdo a la cual ésta actúa”.

“Todo arte es reminiscencia de la noche y de los orígenes ancestrales, de los cuales algunos fragmentos viven todavía en el artista.” (p. 381) “Intervención de lo seglar” que miraba hacia atrás y señala esta interrupción definitiva: “¡Pero, la pincelada aún me parece poco parecida!” (...) Pero, tarde o temprano, y sin que sea necesaria la intervención de lo seglar, el artista puede experimentar un sentimiento del mismo orden (...) Esta conformidad al objeto lleva algunas veces tal o cual adición cuya relación con el objeto anteriormente establecida se muestra necesaria. Dichoso el artista que sujeta su accesorio figurativo justo en el lugar donde subsistía un último pequeño “hoyo”, y al cual se diría que hubiera pertenecido todo el tiempo (...). Con respecto a los objetos, no se conoce en verdad más que sus propias inclinaciones. También confiesa con gusto su alegría cuando, en la obra que se organiza, emergen por ellos mismos algunos contornos familiares.” (p.367).

cosas incognoscibles¹” (Klee^a).

Por eso, el trazado, títulos (en el sentido definido anteriormente: no para identificar [el] objeto que el dibujo deja equívoco, al reenviarlo al objeto cotidiano, sino para metamorfosearlo, por decir: un abeto, es en realidad, en esencia lo que es^b, un repliegue de células vellosas las unas en las otras, con su ápex brotando: es “*In sich*”², *en sí*, la envoltura antes del despliegue del para sí, lo posible^c) animales plantas posibles^d obtenidos por [unas] variaciones de los reales (“*Le Pou géant des feuilles*”³) (desdoblamiento de un payaso) (“*Drame chez les oiseaux*”⁴): variaciones y polémica de nuestro universo por el de los pájaros que está figurado por [unas] formas de cólera en sobreimpresión, seres que son garras, picos, miradas entremezcladas W. Grohmann, p. 151^e) “*La Larme*”⁵ – esquema de doble contorno desfasado de un cráneo, labios en relieve lateral, activos llamando la atención, quietud de los hombros como de un busto en yeso, los ojos y la boca, tres hoyos negros perfectamente netos, y la lágrima como un anexo perfectamente nítido también en el ojo izquierdo, esta producción de lo profundo que desequilibra todo y cambia todo el

¹ Grohmann, *op.cit.*, p. 192.

^a El dibujo es monumental (o caricatural), sin flexiones porque se debe mostrar a los hombres no en el registro de lo familiar, del *selbstverständlich*, sino en el dibujo de lo original.

^b Prueba *a fortiori*: sucede a menudo que el título sea abstracto y que el dibujo concreto.

² Dibujo 1940, en Grohmann, *op.cit.*, p. 4.

^c De eso también, “sujetos” :

^d ciudades posibles “lugar de elección”.

³ “*Die Riesenblattlaus*”, 1916, *op.cit.*, p. I.

⁴ Dibujo de 1920, “*Vogeldrama*”.

^e Eso hace pensar: estamos ante X como ellos están ante nosotros – En relación a Sigé el abismo*, nuestros dramas, nuestros “sentidos” son insignificantes y conmovedores – Nuestra obscuridad.

⁵ “*Die Träne*”, 1933, *op.cit.*, p. 83.

sentido del conjunto: sentimiento agudo del interior del cuerpo^a – “*Familiaridad (entre frutas)*”¹: frutas de varias plantas o ramas de una misma planta relacionándose una con la otra – “*Grupo con el provocador en huida*”² (la pluralidad unánime de las niñas), “*Fraternidad*”³ (friso de hombres con insistencia sobre pantorrillas y túnicas), “ángeles” (“*Ángel olvidadizo*”⁴, “*Angelus militans*”⁵, “*Pobre ángel*”⁶).

¿Por qué la insistencia en Klee? Signo de un estremecimiento de nuestro “suelo”: el mundo cotidiano [está] siempre estremecido por la pintura – pero [ella], ella misma cree comunicarse por medio 1) de los sentidos y de su sistema de equivalencia “natural”, 2) de las significaciones del lenguaje, del “sujeto” en sentido pictórico – En resumen, [el] *logos* reduce en principio a [la] lógica.

La búsqueda de [la] pintura contemporánea: no es la destrucción de ese modo de significación y del ser – sino volver a ponerla en comunicación más general y ser preobjetivo.

c) [La música]

Se podría (y nosotros [lo] haremos más tarde) hacer el mismo análisis con la música. Generalización de la música (y “purificación”) como en la pintura: había formas privilegiadas en la tonalidad, – con definición de los espacios, intervalos, combinaciones simultáneas y sucesivas “válidos” sobre este “suelo” asegurando la comunicación musical – sobre este *selbsverständlich*. Todo eso [está] no suprimido físicamente, sino reintegrado a

^a El hombre apariencia, espectáculo y el hombre que está ahí “tinieblas rellenas de órganos”. La infraestructura.

¹ *Familiäres (unter Früchten)*”, 1927, *op.cit.*, p. 257.

² *Gruppe mit dem fliehenden Schimpfer*”, 1940, *op. cit.*, p. 343.

³ “*Bruderschaft*”, 1939, *op. cit.*, p. 348.

⁴ “*Vergesslicher Engel*”, 1939, *op. cit.*, p. 348.

⁵ 1939, *op. cit.*, p. 350.

⁶ “*Armer Engel*”, 1939, *op. cit.*, p. 304.

[una] posibilidad musical más grande donde las estructuras privilegiadas no son más que algunas variantes de la serie dodecafónica.

La llave de “sol” revela formación histórica o cultural contingente; La música entra en ella misma. Eso no cubre, no justifica toda música “generalizada”: permanece el problema misterioso de saber lo que es ser verdaderamente músico en esta libertad (como ser verdaderamente pintor o ser Mondrian) – i.e. no para inventariar los abstractos posibles (lo otro como “nuevo”, lo otro cualquiera, lo combinatorio, la combinación ciega – Boulez – El ingeniero “tratando” lo que sea, pero su meta está fijada por un cierto trabajo a realizar – El músico no tiene objetivo como el pintor más que el que *tiene deseos* de alcanzar, “necesidad” interior), para poder pasar a la realidad algunos posibles, i.e. posibilidades existenciales – hacer lo “otro”, pero el músico encuentra en la música precedente su exigencia – Bajo esta reserva: la música no se encontrará quizá ella misma más que no tomándola como objetivo – cf. la pintura – bajo esta consideración hay una señal de que la música generalizada encuentra difícilmente su equilibrio: al mismo tiempo que investiga más allá de lo habitual, títulos o aún procedimientos muy “impuros” (recitación sobre fondo musical^a, incorporación de valeses o músicas “profanas”, Alban Berg) atestiguando quizá medios exteriores para “hacer pasar” un simbolismo que no es suficiente – Romanticismo y racionalismo – Es necesario que los títulos o signos de repetición en lo vivido sean, como en la pintura, vías para transformarla, y no fragmentos tocados de lo vivido.

Bajo esta consideración: hay una verdad en la voluntad de liberar a la música, de acceder a ella misma – eso, en el sentido mismo de la música, que, no siendo palabra, dice todo.

Michaux: “... Hay lo que se llama música¹.” Esas ondas ínfimas aligeran el peso de las cosas, de la pesantez de las cosas, de la dureza y de lo cortante de las cosas y de las longitudes y de las alturas, y de la suciedad de las cosas, y también de los defensores (¡qué defensores!) de las intrincaciones, de las implicaciones y de las consecuencias de las cosas.

^a Schoenberg.

¹ Michaux (H.), *Passages*, “Un cierto fenómeno que se llama música”, p. 181, primero aparecido en el Prefacio de la *Encyclopédie de la Musique*, Fasquelle, 1958.

“Ellas saben hacer la noche sobre el objeto, y sobre los seres cuando éstos devienen como los objetos. Ellas pueden desencarnar la carne, abstraer lo concreto, desproblematizar la situación. Se respira, se revivirá, todo lo demás olvidado, la buena inundación que vuelve para recubrir la tierra que la geometría, los muros, la fealdad y los innombrables indeseables ocupaba, que se había llenado de eso y que le habría hecho falta (...) tres guerras y tantas revoluciones por eliminar, y no tan bien como lo hará esta simple y prodigiosa cobertura.

Música, maravilla que seguramente precedió al fuego. Se necesitaba otra cosa (...) La vida interior pasa, la sorprendente vida interior que procede por ligas o por chasquidos.

Aquí están expuestos sus sondeos, sus dudas, sus brusquedades, sus acentuaciones, sus borradores, sus recuperaciones, su mirada hacia atrás que las otras artes mantienen cuidadosamente escondidos (...). La música reemplaza a los seres, a la madre, a la mujer, al niño, a los amigos, en lo que ellos tienen de maravilloso, pero de lo que se querría con frecuencia, y sin dudarle, por una maravillosa substracción de lo que es molesto, no guardar más que eso, que los expresa, para hacerlos tan inofensivos como las olas de delicias que levantan el corazón. Música, eje profundo, eje arcaico, que tiene ejes múltiples. Eje de antes, diríamos, la ambivalencia.

Arte que canta lo divino sin tener que creer en Dios, ni ser parte de una religión, ni profesar sus dogmas, sin aún saber si lo que compone es realmente un himno o simplemente un modo de querer que la “divinidad” tome su lugar.

Música, arte de perpetuos esponsales – Arte que canta al amor, sin que sepa si es el amor de una mujer, sin que haya contrato, sin que ella esté al corriente, sin que ninguna tenga el ser y aunque ella tenga que existir más personalmente que un rayo de sol, es una nube rosa a lo alto de la montaña o la fiebre de la primavera que regresa. Arte donde el amor imposible es viable y su vía real (...).

Es el pensamiento hablado sobre todo, todavía más que la vida vivida, que crea ambivalencia. El pensamiento que define y hace una declaración definida, hecho de foro que será necesario un poco más tarde poner en fragmentos para avanzar hacia un nuevo estado que una vez más él definirá, es decir, que pondrá entre los foros, que de nuevo tendrá que romper con estrépito o a traición y con mentiras¹ (...).

Música, arte del comportamiento, aunque sin referencias al mundo exterior. Trayectos y pasajes, nada mejor para expresar una actitud. Un modo no de ser, sino de vivir – ¿qué más comunicable? Ocho minutos de música folklórica dicen más sobre un pueblo desconocido que cien páginas de notas y de apuntes. (...).

Imposible proyectar como tal, sobre una pantalla exterior de indicaciones materiales visibles al exterior, la música cuando se escucha, nos obliga a seguirla en *trayectos interiores*.

Así ella lleva naturalmente a una identificación, y a la ilusión de un transvase de ser a ser (...) ².”

Los seres y el ser envueltos en la “noche” de la música, y sin embargo, indicados, expresados, puestos en comunicación con nosotros por ella, en lo que ellos tienen de maravilloso, de no molesto, de accesible más allá de la contradicción, sin resistencia y sin “toma de postura”.

Peligro: significación musical narcísica, onírica (ilusión posible: la música folklórica ¿se lee en ocho minutos en su verdadero sentido?) (“ilusión de un transvase de ser a ser”).

Verdad: hay un acceso al exterior por el interior, hay una relación al ser y a los seres que es absoluta sin llegar a la ambivalencia y a la *tesis* – Gesticulación del hombre pensando y viviendo el ser y los seres, tomada de su fuente: es el origen de la música^a.

¹ Michaux, *op.cit.*, p. 182-186.

² *Ibid.*, p. 194.

^a Curso de 1959.

d) [El Psicoanálisis]

También un último síntoma “cultural” (no del mundo de la técnica), pero más general que [la] literatura, [la] música, [la] pintura; fenómeno de desintegración en cadena, de liberación de energía, pero a nivel de saber y de relaciones humanas: El psicoanálisis¹.

Hegel, *Esthétique: Aber mit der Kunst haben wir es mit keinen bloß angenehmen oder nützlichen Spielwerk, sondern (...) mit einer Entfaltung der Wahrheit zu tun.*

Entfaltung: despliegue – y no explicitación- tematización. La Verdad se despliega. *Wahrheit*: no obstante, la pintura no habla del mundo empírico, ni la música (música en programa) habla de las cosas, de los sentimientos sobre todo la música generalizada. No – sino de los gérmenes de las cosas, de las cifras del sentimiento como la pintura contemporánea habla del *welten*, del *dingen*.

Michaux: Noche sobre *el objeto* – Inundación que recubre los objetos y aún los seres – Sin distancia entre nosotros y la música. Y sin embargo ¿es sentir como placer sensorial o dolor? No – Es un discurso – una elocuencia como muda – Sucede y se dice algo. Hay un quasi-mundo con sus contornos, niveles, distancias.

Cf. Klee: la música [es] eje arcaico, se dirige, a nosotros, y descubre la articulación antes de la articulación; [es] en el “adivinamiento” que toma lugar; [no es] conocer (relación sujeto-objeto), sino sentido, i.e. organización alrededor de los seres musicales que son monogramas de toda una serie de realidades empíricas, flexiblemente vueltas accesibles, sin obstáculos, sin nada que moleste.

Peligro y verdad (ver p. 19): [es] verdad que no es más que *Entfaltet* – Pero esta *Entfaltung* (*Ineinander* mundo) despierta el mundo vertical (tenemos que conocer el mundo objetal, profano, ya constituido a partir de este origen – El otro resistiendo en esta originalidad – cf. Klee: en principio es necesario encontrar la inmanencia por esta vía). Esta conciencia de la música es de siempre (Kant *Critique du jugement*, del lado de sujeto-objeto – universal sin concepto).

Lo que es nuevo, es la idea de que el universo del conocimiento es derivada en relación a este uso regulador, es la idea (música generalizada) de que cada música crea su propio *Boden* (Boulez, dice Rostand, no toma incluso por *Boden* la concepción serial), no presupone más que medios sensoriales de comunicación y ningún sistema diacrítico, ningún *Boden* cultural dado.

¹ Al reverso de esta hoja, M.-P. tachó la mención “20 Psicoanálisis – Ver 20 bis” él renunció manifiestamente a un desarrollo sobre el psicoanálisis, pensando probablemente que lo alejaba de su propósito sobre la posibilidad de la filosofía. Encontramos este texto, que corresponde a las páginas faltantes – 20 a 25 – en el expediente del curso de 1959-1960; M.-P. lo había colocado enseguida del curso *Nature et Logos*. Hacemos una transcripción p. 149 al final del curso de 1958-1959.

[II. LA FILOSOFÍA FRENTE A ESTA NO-FILOSOFÍA¹]

[A.] HUSSERL: LA FILOSOFÍA COMO PROBLEMA

Ambición, desde el inicio, rehacer una filosofía después del psicologismo, del historicismo, del positivismo que han seguido al derrumbamiento de Hegel^a – formas académicas del nihilismo. [Husserl] él mismo encuentra, a partir de “su” ingenuidad, toda la filosofía.

I. El período de las *Logische Untersuchungen*²

Esta nueva filosofía aparece primero bajo la forma de un dominio, de los temas de los que las ciencias y la historia no hablan: las esencias más allá de la inducción – ceguera de la inducción – ella presupone esencias, estructuras, invariantes que pone en evidencia por variación eidética – la inducción física – Ejemplo, la historia o la lingüística presuponen una forma típica de su universo (gramática universal).

Estos *Was heißen* más allá de los *Wortbedeutungen* – Reglas del uso de las palabras – Pero entonces ¿qué haríamos? *Zu den Sachen selbst*: regreso a un núcleo de significación concreto.

¹Ver p. 156, título dado por M.-P. en la primera redacción.

^aHusserl parece haber ignorado a Nietzsche y a todo el irracionalismo.

²Husserl (E.), *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1969 (trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel y R. Schérer).

Este dominio de las esencias será lógica general y ontologías regionales: “prolegómenos a la lógica pura” después *Filosofía de la aritmética, Philosophie als strenge Wissenschaft*¹ – Se trataría de generalizar el modo de saber del que las ciencias matemáticas han dado ejemplo – *A priori*, no solamente de la naturaleza, sino de todo el resto. Orientación objetiva: este *a priori* proporciona lo que da descriptivamente, el sentido al ser; proyecto de una ontología generalizada: ontología del *etwas überhaupt*, – ontologías regionales. Aunque Husserl no es “realista”: estas esencias están relacionadas con una intencionalidad (*Über intentionalen Erlebnisse* ya en el segundo volumen de los *Logische Untersuchungen*). Pero la intencionalidad, conciencia de..., concebida como relación espiritual en sentido o en esencia.

Sin embargo, desde esta primera expresión de la voluntad filosófica, se ve que no se trata de una “platonismo” en el sentido común de la palabra. *Motive de Umbildung*, ya presentados y activos, en esta filosofía esencialista, objetivista. La investigación del *Wesen* (*es gehört zum Wesen...*) es explicitación de una experiencia. Se trata de una “fenomenología”, i.e. de expresar el ser tal como de hecho es encontrado. Por ejemplo, el mundo, la cosa, definidos por su modo de aparición, i.e. 1) la esencia expresa facticidad; 2) ella expresa [la] relación con un sujeto concreto. Ya en las *Logische Untersuchungen*, lo universal no es esencialista: los ángeles. El valor universal de nuestra lógica fundado sobre [el] hecho de la comunicación.

II. De las *Ideen*² a las *Méditations cartésiennes*³

Son estos dos temas los que van a profundizarse en el “periodo de las *Ideen*”. Sorpresa de los primeros “fenomenólogos”: la orientación objetivista y esencialista se

¹ Husserl (E.), *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989 (trad. fr. M. De Launay). Ver Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, « Prefacio », Paris, Gallimard, 1945. *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.

² Husserl (E.), *Ideen I* (1911), *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, La Haye, 1^{re} éd. Niemeyer, 1922, Nijhoff, 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950 (trad. fr. P. Ricœur). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, UNAM, 2000.

³ Husserl (E.), *Cartesianische Meditationen*, 1929, *Husserliana I*, del cual Merleau-Ponty había leído la traducción de E. Levinas y G. Peiffer, desde 1933, traducción que no parece haberle satisfecho. *Meditaciones caetesianas*, FCE, México, 1996.

revela ser: filosofía de la subjetividad y de una subjetividad que no es solamente “esencia de la subjetividad”, sino experiencia.

Redescubrimiento del idealismo trascendental: todo ser es ser-constituido. Todo ser está por convertirse en noema por reflexión o reducción al sentido. Una reducción trascendental se *agrega* a la reducción eidética.

Y ¿en qué consiste la reducción trascendental? Es revelación de intencionalidad – Pero de una intencionalidad que ya no es participación inmediata a una esencia (Primer periodo) ni (a diferencia de Kant) operación de unión activa y puramente espiritual – La intencionalidad (por análisis del mundo percibido): una multiplicidad objetiva, se refiere a un noema *del que* ella es la *Erscheinung Weise*. La constitución: *Auffassungsinhalt-Auffassung* – *Hylé* y *morphé* – Inestabilidad de este resultado: 1) La *Auffassung* es *Sinngebung*, [¿imposición?¹] de sentido y de esencia – pero la conciencia no es solamente esta actividad: problema del estatus de la *Hylé*, evocado en las *Conférences sur le temps*², hay ahí una captación del *Urerlebnis* que no es *Auffassungsinhalt-Auffassung*, que no es objetivación, encuentro de lo no-tético en el corazón de la conciencia. De lo que es ante los actos: intencionalidad de actos e intencionalidad operante o latente – Problemas de las síntesis pasivas – Pasividad originaria y secundaria en el corazón de nosotros mismos. Intencionalidad grave, “Esencias fluyentes”; 2) Correlativamente, el sentido de ser del mundo no es ser-hecho por unos actos – Prioridad del mundo percibido, impresional, sobre el mundo de los *Gebilde*; 3) Contragolpe a la concepción de la reflexión – La reflexión o reducción trascendental, que devela estratos escalonados de intencionalidades, no puede ser adecuación a un Espíritu constituyente universal, no puede consistir en colocarnos de nuevo en él, no se logra como coincidencia con él. Ella se sabe segunda. Revela un irreflexivo que no está fuera de lo tomado, por principio, pero que no se suprime. Toda reducción es eidética: no nos pone en posesión de nuestra existencia. Una reflexión consciente de sí misma sabe eso: se sabe como iteración indefinida, – superada por el conocimiento de su ley: esto sería “siempre semejante”. El sujeto se oculta captándose o se capta ocultándose.

¹ M.-P. no escribió “donación”.

² Husserl (E.), *Phénoménologie de la conscience intime du temps. Leçons de 1905*, Paris, PUF, 1964 (trad. fr. H. Dussort). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.

En consecuencia, ¿cómo mantener rigurosamente distinciones de la inmanencia de la conciencia y de la trascendencia del mundo o de la cosa? Ambas toman todo o nada. En nosotros o fuera de nosotros, resistencia a la intencionalidad como *Sinngebung* de inmanencia espiritual.

Del mismo modo dialéctica de actitud natural y trascendental – La actitud natural rebasada y conservada – La *Welt-thesis* como *Urdoxa*, *Urglaube*. Un contacto con el ser que es antes de la *theoria* – La filosofía es esta *theoria* que descubre la pre-teorética. Un contacto con el ser que es *Verborgenheit* aunque también *ἀλήθεια*.

Aparición de una paradoja de la constitución: interrogar la tesis del mundo, desarrollar sus implicaciones intencionales no es más que revelar una referencia a las esencias o al noema como significación inmanente: eso está con frecuencia (*Ideen II*¹) en los más “profundos” estratos, descubrir una inherencia al mundo (al cuerpo, al otro^a) con la cual está fundado todo el pensamiento del en sí, unas *bloÙe Sachen*: ¿diremos que mi cuerpo o lo sensible así como *urpräsentierbar*, están en sí mismos constituidos por un sistema de *Auffassungen*, juego de esas “actitudes” y de las correlaciones, multiplicidad de *Erlebnisse* – objeto intencional? Es, sin embargo, lo que mantiene Husserl: la *Leiblichkeit* en sí misma descrita en la actitud natural. Permanece más allá una última constitución realizada donde no hay más que “subjetivo”, la conciencia y sus actos – Pero la cuestión deviene urgente: la constitución ¿es ella centrífuga? Si ella no es intermediación a un pensamiento spinozista, si la analítica de la conciencia acaba siempre demasiado tarde, y después, si el mundo está siempre preconstituido, *vorgeben*, *selbstverständlich*, ¿cómo llamar a lo que lo hace surgir?

Sin-publicación de las *Ideen II*.

¹ Husserl (E.), *Ideen II* (1912-1928), *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, Nijhoff, 1952. *Idées, Livre Second: recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982 (trad. fr. E. Escoubas). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, FCE, 2005.

^a Reflexionar, es develar un *Boden*, un *selbstverständliches*. Admiración ante la no-filosofía.

Todas estas paradojas y problemas se hicieron más agudos hacia 1929 (*Méditations cartésiennes*¹). Análisis profundo del tema de la reflexión y de la reducción – Poco a poco la reducción aparece como progresiva: varias etapas. Hay una fenomenología de primer grado (cuerpo y corporeidad, *Einfühlung*), luego de segundo grado: reducción a la inmanencia del espíritu. Pero decir que es progresiva, es decir que es una construcción, que el *unbeteiligte Zuschauer* se conoce 1) instancia universal, 2) pero nacido en una vida previa, y, entonces precisamente si él debe ser conciencia absoluta, está obligado a ejecutar su acto de nacimiento. La filosofía *es* puesta en cuestión por su propia autoridad de filosofía.

En particular, Husserl percibe una “ingenuidad” que permanecía en la concepción de la reducción. Se hablaba de *la* conciencia, de *la* intencionalidad en general. Era sobreentendido que lo que el filósofo decía era comprendido por el lector y de entrada le concernía. Pero, todavía era [una] infidelidad a la regla *d’absolute Voraussetzungslosigkeit*: si la sigue, es necesario que el filósofo haga primero entrar en su filosofía, como tema, la posibilidad de comunicarla. Eso no se da como saliendo de sí.

De ahí, “la reducción en la reducción”, la reflexión en la reflexión: es necesario que yo, filósofo, explique cómo mi reflexión puede ser reflexión para todos, que vea bien que no es primero más que reflexión para mí. Reducción en la esfera de pertenencia o egológica. Mostrar cómo, en esta esfera el otro es posible para mí (y yo para él) como un *alter ego* de quién puedo decir *a priori* lo que digo de mí. El tema de la *Einfühlung* que, en *Ideen II*, no existía más que en un primer nivel de la reflexión, reaparece en un nivel superior. ¿Cómo puedo constituir el otro como constituyente (y como constituyéndome)?

¹ Ver *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994 (trad. fr. M. De Launay).

Esto pone en juego todas las distinciones que preceden^a: pues si el otro es constituyente, el otro, con toda evidencia, es el hombre y no el espíritu solamente. Es necesario entonces, que yo diga, que es el hombre quién es constituyente. Y por otro lado, yo-mismo, si yo soy constituido en última instancia (como tiene que ser para que el otro sea constituyente), soy como sujeto último no *unbeteiligte Zuschauer*, sino hombre en el mundo – Identidad de la subjetividad trascendental y del hombre en el mundo – ¿Reducción completa imposible, filosofía imposible?

En eso estaba Husserl en 1929 en las *Méditations cartésiennes* – Por desarrollo inmanente de su investigación, o más bien por contragolpe de su mismo paso reflexivo (cada paso modifica el paisaje, devela lo que *resta* por integrar, abre un campo nuevo cuya exploración modifica el paso de apertura), la voluntad inmediata de rehacer la filosofía (i.e. una *streng*e *Wissenschaft*, i.e. una generalización de la evidencia matemática, i.e. un universal de pleno derecho *Vernunft*), ha desembocado, no en un fracaso (estas “dificultades” son la filosofía misma), sino en caracterizar el universal como problemático (*Vernunftproblem*) ya que el filósofo es enviado al mundo. Habría fracaso, si se llevara a [la] actitud ingenua. Pero ésta no es la cuestión. No se regresa a [la] ingenuidad. Se encuentra otro sentido. Existe la no-filosofía de antes y la no-filosofía de después que es filosofía. Pero por lo menos la filosofía no es marcha directa hacia la *apodicticidad*: es esta marcha obstaculizada por unas *Situationswahrheiten*, o más bien: consiste en descubrir nuestros lazos y situaciones.

^a y la autonomía del *unbeteiligte Zuschauer* que aparece como “un” yo.

Se trata entonces, del más coherente movimiento de *Selbstbesinnung* que conduce al mundo. Al mismo tiempo, estamos en los años del fascismo y de antes de la guerra. Husserl experimenta con el fascismo [una] prueba de la racionalidad, de la filosofía del entendimiento, de la *Aufklärung*^a. Él quiere mostrar 1) que esta crisis es motivada – Que el racionalismo del entendimiento se ha vaciado de sentido – Que la crisis existencial no debe ser juzgada desde lo alto por el filósofo, como si no hubiera responsabilidad – Que ella es una crisis de la filosofía – Que la historia de la filosofía se comunica con la historia general: aquí y allá, se ve de qué manera los hombres constituyen el mundo, las relaciones que éstos entablan con él. La filosofía está en el Mundo. 2) Pero, esta crisis que es total, que pone en cuestión en razón a la filosofía, no la condena más que a renacer sobre nuevas bases, no significa el fin de toda filosofía. Es el fin de una filosofía que ha creído demasiado fácilmente fundar la racionalidad fuera de lo existencial. La filosofía, en sentido tradicional, [tiene] que reexaminar, para devolverle [la] vida, que con razón ha perdido – El Fénix – La idea de saber de los Griegos y del Renacimiento, a la vez centro y perspectiva de toda nuestra historia aún la existencial (es la historia de su decadencia). Y que, es regresada a su primer vigor, con unos *Welträtseln* y unos *Vernunftprobleme*, que ella ignoraba en ellos, permanece el *telos* de la nueva filosofía.

La meditación sobre [las] relaciones esencia-facticidad se cruza con [los] hechos que causan la esencia de la filosofía^b. De este encuentro debe resultar: el estudio de la filosofía en el sentido de la facticidad, y la comprensión de esos hechos – Pero también re-inauguración de la filosofía, precisamente porque comprende la conmoción de la razón, re-inauguración de la filosofía, precisamente como la más plena conciencia de la no-filosofía¹.

III. El último periodo

^a Dos actitudes son excluidas: 1) La indiferencia de la filosofía que eliminaría toda responsabilidad – Ella es la causa – Ella tiene que comprender; 2) No hay más filosofía, la prueba está hecha. Al contrario: es necesario comprender la crisis de la filosofía como *Sinnentleerung* y hacerle encontrar su influencia. Es ella la que nos hace comprender la crisis de la humanidad europea. Ella es la causa porque la historia es historia de la filosofía. Responsabilidad total a causa de derecho total.

^b [Al margen:] Filosofía mezclada con el mundo, – justamente en tanto que filosofía en su pleno derecho.

¹ Abajo del legajo M.-P. escribe “III. Últimos trabajos”, pero este título de esta parte no está, en este legajo, seguido de ningún texto.

La ciencia y la filosofía europeas representan un *telos* válido que no puede ser alcanzado más que por una reforma radical. [Husserl] insiste primero y sobre todo en el *telos* válido (*Conférence de Vienne*¹), enseguida, insiste sobre la modificación radical que dará a la filosofía su dignidad – y que es un verdadero trastocamiento.

El *telos* válido: la filosofía (y las ciencias que son sus ramas) [es] la idea fundada (*Gestiftet*) por los Griegos, de un horizonte infinito de investigación, de una variedad alcanzada por despliegue de un proceso de aproximación indefinido. Esto es radicalmente original: el Sur, China son ejemplares antropológicos – Grecia [es] suceso fundador de la humanidad – Nivel histórico-práctico ordenación del mundo, pero sobre todo, creación de un universo humano de verdad, de universalidad, de saber, – luego entonces, de responsabilidad, de comunicación^a, etc. – ser fiel a *sí*, ser *para sí* – Racionalidad, conciencia.

La *Conférence de Vienne*^b, protesta contra el irracionalismo (*Weltanschauung*) – El filósofo “funcionario de la humanidad” – La filosofía *es* el racionalismo – La filosofía “cerebro de la historia” – La filosofía es actitud teórica (*RMM*, 1950, p. 241), *Idealisierung*, logificación (*Husserliana VI*, p. 335). El espíritu existe sólo en sí y para sí (*RMM*, p. 255) – El filósofo *unbeteiligte Zuschauer*.

¹ *Conférence de Vienne*: “La filosofía en la Crisis de la humanidad europea”, el 7 y 10 de mayo de 1935, recuperación en *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, 1989 (trad. fr. G. Granel); *Annexe III*, p. 347.

^a Paso de una historia “orgánica”, sin idea-meta infinita a una *Geschichtlichkeit* que sería aproximación indefinida a lo verdadero y poder creciente y recreación de la humanidad.

^b *Krisis* *, p. 314 [*La Haye, Nijhoff, 1954].

Pero, en *Krisis* (I y II publicados en Belgrado¹, III en preparación y publicado recientemente por Lovaina²), insiste en esto: la filosofía no puede hacer su tarea más que por [una] transformación total – hecho necesario por [el] error filosófico^{a 3} continuada en [la] evolución de [la] ciencia y [de la] filosofía desde el Renacimiento. El Renacimiento – Descartes, creación de un *Wissenschaftlichkeit*⁴ y de una filosofía de un alto grado de dignidad, – pero que siendo ingenuas, y no siendo conscientes de ellas mismas – las lagunas se ven con el uso, y provocan la crisis – Es necesario regresar al acto fundador y ver ahí a la vez su justificación y su *Einseitigkeit*, que preparaba *Entleerung* (la *Aufklärung*), para aprender a rebatir a la filosofía como filosofía plena y sobre una base diferente al racionalismo vacío.

Ciencia y filosofía desde Descartes –

Alto ideal de conocimiento:

Ciencia: determinar el mundo en sí como multiplicidad matemática – La naturaleza matematizada por Galileo – concepción de las *bloÙe Sachen*, variables no cualitativas, definidas geomótricamente o al menos numóricamente – Matematización indirecta del “pleno” cualitativo – *Vorbild*: el universo de las formas espaciales. Idea de que el mundo “en sí” 1) es sometido a este *a priori* sistemático en todos sus dominios; 2) para conquistarlo por un progreso indefinido de inductividad y con un posible regreso deductivo; 3) para construirlo según esta existencia ideal; 4) tal como es en sí o ante una subjetividad infinita^b.

¹ Husserl publica estos textos en 1936 en Belgrado en la revista *Philosophia*.

² El volumen de las *Husserliana VI* es publicado en 1954 por la editorial M. Nijhoff.

^a La *Conférence de Vienne* ya decía: *So kann einseitige Rationalität... zum Übel werden...: Es gehört zum wesen der Vernunft daß die Philosophen ihre unendliche Aufgabe zunächst nur in einer absolut notwendigen Einseitigkeit verstehen und bearbeiten können* (*Husserliana VI*, p. 338).

³ Trad. Granel, p. 373: “una racionalidad unilateral puede sin contradecir devenir un mal...: pertenece a la esencia de la razón ya que los filósofos no comprenden al principio su tarea infinita más que en una unilateralidad absolutamente necesaria, y no pueden trabajar en eso más que así”.

⁴ Ver, *K.*, p. 176.

^b Idea de aproximación, de los *in infinitum*, del método para perfeccionar el método, ideas que no tienen sentido incluso de las cualidades, *K. II*, p. 33, que están siempre “*a distancia*”.

La filosofía: continuidad del saber matemático a saber filosófico total (Descartes – los cartesianos) – También “Substrucción”, pero generalizada: el Ser en sí, Dios como ser sin restricción, Objeto – de los objetos, Idealidad: no solamente el mundo, sino Dios y el hombre “matematizados”.

Esta matematización e idealización comporta: 1) Postulado según el cual todo cambio cualitativo es asignable en términos cualitativos; 2) Un postulado según el cual el mundo está completamente hecho de *bloÙe Sachen*. El universo espiritual-humano no hace un mundo más que por esta infraestructura. El resto no es objeto de ciencia, no es objeto de ontología – El dominio del *Geist* (del espíritu objetivo, del mundo donde hay hombres u organismos) no tiene *Weltlichkeit*: es lagunoso, es necesario colocarlo en lo verdaderamente continuo, el todo de las *bloÙe Sachen*.

Por eso, *abstracción* de las *bloÙe Sachen*, y *ergänzend abstraktion*¹ (o *Gegenabstraktion*) de lo espiritual como “psicológico”, “para concebirlo como segunda naturaleza o apariencia”, en sí misma “*fragmentarisch*”² (*Husserliana VI*, p. 342).

Matemática universal

Esta transformación de lo dado es legitimada por resultados: fecundidad-descubiertas, estableciendo un derecho relativo. Pero precisamente, ella postula [un] derecho absoluto. Olvida que resulta de una creación de *Gebilde* humanos, de un *Tat* (el *Tat* de Galileo), y se da como saliendo de sí en ese momento, pierde la verdad que se había colocado en su marco, deviene falsa ontología – autonomización del método (*Methodierung*). Ella olvida al mismo tiempo que devela la *praxis* teórica. Olvida al mismo tiempo que devela el “pensamiento puro” – sin olvidar el pensamiento puro como tal, sería saber que ella surge de la *Erfahrung*³.

¹ “abstracción complementaria”.

² *Geistiges Sein ist fragmentarisch*, K., p. 342.

³ “experiencia”.

Entdeckung y *Verdeckung*⁴ de la Razón.

Doble olvido: Olvido de la Naturaleza ante la idealización, la matematización – del mundo pre-científico, pre-teorético, pre-objetivo. El análisis de la percepción en sí misma es idealizante: se cree que se trata de dar cuenta de su *identificación*, mientras que se trata de *Einigung*¹: la identidad es lógica, la *Einigung* es pre-lógica (enriquecimiento). El análisis en *Empfindungen*², o en propiedades, o en perspectivas, es idealizante. La unidad carnal de la cosa – el mundo tiene sus “costumbres” – la causalidad no exacta. Estilo y típico son “reducidos”. Lo típico reaparecerá en la física moderna (tipos o estilos en grupos de las *quanta*), pero en el cuadro de la misma subestructura de idealidades. Ahora bien, esta ignorancia del mundo vivido esteriliza la ciencia en sí misma encarcelándola durante mucho tiempo en [unas] representaciones rígidas de la materia. Olvido de la operación de *Stiftung*^a oculta por sus propios resultados. Viene del *Lebenswelt* que difería estas operaciones. Pero precisamente, por esta razón, se ignora como creación de *Gebilde* humanos. Hay *Stiftung* y después *Sinnentleerung*, olvidado de los orígenes, tradicionalidad, sedimentación. Es como tenazas y taladros, que se cree verlos como tales. Y aún, el sentido de *Gebild* parece irse de sí. El *Lebenswelt* es la naturaleza, pero también la cultura.

Por eso, *Technisierung*³ del pensamiento – que deviene arte (en el sentido de las bellas artes, pero también de las técnicas), i.e. trato o manejo de los orígenes sin conciencia, de la fuente de los sentidos, Entonces, la crisis de la racionalidad es así comprendida cuando se verifica que hay inadecuación teórica o práctica en relación al ser y en relación al universo del *Geist* que no ha sido penetrado (sin *Geisteswissenschaften* para fundar la política científica).

⁴ *Krisis*, p. 53, trad. p. 61: “des-cubierta y re-cubierta”.

¹ “unión”.

² “sensaciones”.

^a Olvido que es característica de *toda* tradición, sedimentación. La evidencia de *Erwerbe* es olvido – Cf. la certitud de los recuerdos. La certitud de lo que se hizo y de lo que se anticipa (*Vorhabe*) es preposesión o postposesión sin presencia actual, a distancia. Eso funda el “pensamiento puro” que como tal es tecnicización (*K. II*, p. 23). Encontrar el *Lebenswelt*, es aquí encontrar lo histórico sedimentado que *Strecke* en nosotros. Es lenguaje, *niedergeschlagene Logos*. Una generatividad espiritual que no sea olvido: eso sería la adecuación al *Lebenswelt*.

El “pensamiento puro”, la *theoria*, usa el *Boden* el *Lebenswelt*, es secretamente *praxis*, no tiene más que una evidencia de *Vorhabe* – *B. V*, p. 401.

³ *K.*, p. 121: “mecanización”.

Los olvidos no están hechos al azar^a: la solidez (aparente) se compra a ese precio, por la *Verkörperung*¹; los progresos se marcan a ese precio, no se reactiva más – *Tatsachenwissenschaft* y *Tatsachenmensch*². Todo eso no es falso más que en tanto autonomizado, en tanto que la nada.

Hay que regresar por *Selbstbesinnung* a la *Urstiftung*, i.e. 1) al *Lebenswelt* como Naturaleza (junto a *Selbstverständlichkeiten – Boden – Tesis del mundo*^b); 2) al *Lebenswelt* en tanto que historia. Él “recibe” todas las adquisiciones culturales de un tiempo en el que ahí se sedimentan. Contiene la ciencia, la filosofía “objetiva”, o positiva. La *communis opinio* de la ciencia y la pretensión de logicizar completamente – Necesidad de la historia aún para la ciencia.

El regreso al *Lebenswelt* como característica de la fenomenología – El *Lebenswelt* es problema “universal”^c – Contiene “todo”. Es necesario encontrar la dimensión anterior a la objetivación. Un mundo que no será teórico: La *theoria* es un tipo de *praxis* de actitud humana – Reencontrar el mundo salvaje de antes – [un] mundo donde la distinción de lo subjetivo (psíquico) y de lo objetivo (en sí) no será un hecho todavía. La filosofía no debe ser “actitud”, es un círculo en sí misma como *theoria*, paradoja de una ciencia de lo pre-científico y de la ciencia. Por la motivación de la crisis, Husserl encuentra su problema: dialéctica de lo trascendental y de lo no-trascendental.

Incentivo de todo eso en lo que precede a la tesis del mundo *vor aller Thesis* – La paradoja del mundo o *Welträtsel*; La *Selbigkeit* del mundo y la *Selbigkeit* del espíritu^d.

^a Problema de *verborgenen Vernunft* (o teleología) (o sentido dialéctico, mediato: Descartes produce con su idea verdades eternas con que refutar su racionalismo). Galileo *entdeckender und verdeckender Genius* (*K. I*, p. 53). Descubrir es ocultar.

^b Apertura de *horizonte* por oposición a saber de *infinito*. Los 3 estados: finito (orgánico); infinito (en sí); horizonte.

^c *allumspannende Seinsweise*, *K. III*, p. 134.

^d En los *Beilagen*, de *Krisis* la *Selbigkeit* de la filosofía (de la idealidad) es expresión de la *Selbigkeit* del mundo.

¹ *K.*, p. 23, trad. p. 30.

² *K.*, p. 4.

El mundo conservado por reflexión fenomenológica – La trascendencia conservada en la inmanencia – La reducción no es duda. Llega a dejar sin iniciar el *mens sive anima*. La verdadera actitud filosófica no es hipótesis de *Nichtigkeit* del mundo, sino admiración ante el mundo. La filosofía no es *natürlich*, sino *natural* (*Ideen II*). La reducción es inteligencia de lo que la precede, si quiere ser inteligencia de sí misma.

Solamente con anterioridad Husserl decía: la reducción acaba [al] idealismo trascendental, a la inmanencia de la conciencia de sus actos y de sus objetos – sola apodíctica –, en constitución – Por ejemplo, la fenomenología descriptiva del cuerpo, de la *Einfühlung*, de lo sensible debe ceder, en [un] segundo grado de constitución, el lugar en una analítica que muestra cómo las unidades noemáticas se constituyen a través de *Erscheinungsweisen* que dan las ideas.

Él aún dice: habla algunas veces de la reducción al *Lebenswelt* como de una fase previa, en la actitud natural. La historia conoce el *Lebenswelt* – Sin embargo, poco a poco, [él] identifica a la filosofía trascendental con el paso al *Lebenswelt*, universalidad de este “estrato” que contiene todos los problemas de ser y de razón. Se pregunta si lo trascendental como sistema de *Auffassungen* y de actitudes no es abandonado, y con razón; tal sistema aporta luz sobre el cuerpo mientras que, reducido en estos términos el cuerpo cesa de tener evidencia – Y además, reducido en estos términos, el otro no es comprensible como otro, es “inmanente”. El otro y los cuerpos no son en sí mismos como trascendentes, *ek-stasis*. Los *Leistungen* pre-teoréticos serían de tales trascendencias.

Las “paradojas” de lo trascendental: su pensamiento sin “suelo” es a-lógico. Las paradojas deben ser “iluminadas”. Pero la iluminación ¿puede ser regreso a la inmanencia? Por ejemplo: el problema de la intersubjetividad – identidad del mí empírico y del mí reducido – Sobre todo, el otro no puede ser más que el otro empírico^a, exterior, no inmanente. Por eso [la] cuestión: si él es verdaderamente trascendental, es que la reducción

^a El *Ich überhaupt* de Fichte no puede ser más que Fichte.

trascendental (en mí) completa, no es posible. “Solución”: está la comunidad de los sujetos trascendentales ^a (intersubjetividad trascendental) y no impide la *Einsamkeit* del *Ego* indeclinable. Es que toda afirmación del *Ego* indeclinable repercute en los otros. La negación de todo lo que no lo es se propaga fuera de él. *Ineinander* de los *Ego* que hace que justamente cada uno de ellos esté planteado con la misma *Einsamkeit* imposible. Son imposibles y sin embargo, simultáneos: *Urpräsenz*... de lo ausente en tanto que ausente. Todo eso supone no obstante que la constitución ya no es reducción a la inmanencia y a la positividad de mis sistemas intencionales. El lazo de los *Ego*, es esta oposición absoluta que le es común, y que supone su *pertenencia*, (ausencia) al mismo mundo, la *Vergemeinschaftung* de sus vidas y no solamente su funcionamiento paralelo^b. Es el *Lebenswelt* que es el índice de la *Vergemeinschaftung* de las multiplicidades constituyentes. Es en él que los constituyentes tienen la generalidad de *Ichlichkeit*¹ (*Krisis III*, p. 176).

Si eso es así, ¿qué es la filosofía? Definida como reconquista del *Lebenswelt* por una *Wissenschaftlichkeit* de un nuevo tipo ^c – Saber que es no-saber.

Su carácter de “ciencia” según el *Beilage* sobre [la] Filosofía *als strenge Wissenschaft*, es [la] filosofía “subjetiva” y “negativa”. Debe no ser “positiva” ni “objetiva” para ser inteligencia del fundamento pre-ideal de la idealidad, pre-subjetivo de la subjetividad. La filosofía es duda sobre la filosofía como *Gebild* humano. Ella es un círculo, se encierra en ella misma. Es construcción de lo que es *von Selbst*.

^a Si la subjetividad trascendental es intersubjetividad, eso quiere decir que la *Sinngebung* es *Urstiftung*, apertura de un campo y no inmanencia, *K. I*, p. 45-46, que toda *Sinngebung* comporta *Sinnverschiebungen*. La “trasgresión intencional” no es más que una.

^b Husserl insiste: la reducción es simultánea en todos, - hay un lazo interno = no *Auseinander* sino *Ineinander* – pero, eso no es posible más que por co-idealización fundada sobre *Einfühlung* pre-teorética.

¹ *Krisis*, p. 482, trad. p. 534.

^c “*Einer Art von Welträtseln, die den früheren Zeiten fremd waren*”, *Krisis I*, p. 3; “*neue Dimensionen (...) nie gefragte Fragen*”, *Krisis I* p. 16.

La dificultad de las reflexiones previas justificada por *die Fremdheit und Gefährlichkeit der dabei in Funktion tretenden notwendigen Gedanken* – *Krisis III*, p. 137. El *Lebenswelt* es ignorado, no hay literatura sobre él, *Krisis III*, p. 114. *Wir uns in der Weltliteratur vergeblich nach Untersuchungen umsehen, die uns als Vorarbeiten dienen könnten* (*K. III*, p. 158).

Ella se anticipa en la biología (*Beilage* sobre la biología¹), no se puede concebir que la filosofía se realice inmediatamente^a. La nueva noción de “vida constituyente”, la noción de “teleología”.

Lo trascendental: el de Kant es tomado en el *Lebenswelt* – Kant no pone en duda la posibilidad del mundo – La *Welträtsel* en Hume² – La paradoja de lo trascendental – Descartes: hay en él una *Fundamentalbetrachtung*³ que falta en Kant y que es paradoja del mundo – pero, a Descartes le falta porque el *Ego* es un fragmento del mundo (*anima*) – el verdadero trascendental, mi inmanente en el sentido psicológico – en consecuencia, el ser mismo habla en nosotros.

Hay un “ello” filosófico, un instinto o una vida trascendental – que no deviene voluntad, filosofía más que por mi esfuerzo de *Selbstdenker*⁴, y que, en el pasado sedimentado, ya no son anónimos “es” (*Krisis II*, p. 74⁵), lazo de la intersubjetividad filosófica a sus espaldas, *Ineinander* que no es comprensible por cada uno más que en su soledad – La *lebendige Gegenwart* como totalidad de tiempo (*Krisis II*, p. 73⁶) – La *lebendige Geistigkeit* (p. 121⁷) oculta – todo eso no puede comprenderse por conciencias paralelas, con sus actos privados. *Tiefensphäre* (*Krisis III*, p. 121), tercera dimensión (*Krisis III*, p. 126), patente *Flächenleben*⁸ y latente *Tiefenleben*⁹ (*Krisis III*, p. 122) – La profundidad está caracterizada por la paradoja, el *Widersinn* (*Krisis III*, p. 123¹⁰). Pero, yo hice este camino y él es *begehrbar* (p. 123¹¹).

¹ Cf. en anexo la traducción y el comentario de M.-P. del apéndice XXIII, p. 383.

^a Ver p. 37bis. [En anexo, p. 379.]

² Cf. *Krisis*, § 25, p. 100, trad. p. 112.

³ *K.*, p. 91.

⁴ *K.*, p. 512.

⁵ Trad. cit., p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ Trad. p. 135: “vida del espíritu”.

⁸ vida superficial”.

⁹ “vida profunda”.

¹⁰ Trad. cit., p. 137: “absurdo”.

¹¹ *Ibid.*, p. 137: “practicable”.

Metáfora goeteana de las “esencias del conocimiento” (*Krisis III*, p. 156¹) – La reducción es acceso a su dominio. El revelamiento de este dominio sin *Boden* es un *Tat* (*Krisis III*, p. 158) – Tarea exclusiva: “*gerade diesen Stil, gerade diesen ganzen bloß subjektiven, scheinbar unfaßbaren “Heraklitischen Fluß” zu fassen.*” (*K. III*, p. 159²). Referencia a la *vorsokratischen philosophie* y a la sofística por sondeo filosófico ante la correlación *welt-subjektiven Gegebenheitsweisen* (*Krisis III*, p. 168³). “*In der Tat eine ganze Welt – wenn wir die ψυχή Heraklits mit dieser Subjektivität gleichsetzen könnten, so gälte für sie zweifellos sein Wort: “Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschrittest: so tiefen Grund hat sie”. Jeder erreichte “Grund” verweist in der tat weider auf Gründe, jeder eröffnete Horizont weckt neue Horizonte, und doch ist das unendliche Ganze in einer Unendlichkeit strömender Bewegung auf Einheit Sinnes gerichtet*” (*Krisis III*, p. 173^a).

Circularidad de la filosofía^b: *Gebilde* que quiere captar lo que es *von Selbst* – *überschauen*, que se *einströmt* – Reflexión sobre el *a priori* de la historia de la que se sirve

¹ *Ibid.*, p. 174.

² Trad. cit., p. 177: “adoptar precisamente este estilo, precisamente este “flujo heraclitiano” puramente subjetivo y aparentemente incomprensible, en su totalidad”.

³ Trad. cit., p. 188: “Mundo-mundo subjetivo de temas.”

^a [Traducción de M.-P., p. 38ter:] “De hecho, es todo un mundo. Si pudiéramos identificar la *ψυχή* de Heráclito con esta subjetividad, se podría decir de ella seguramente la palabra de Heráclito: “Tú no encontrarás jamás formas en el alma, en algún camino que tomes, así de profundo es su fundamento. “Todo “*Grund*” que se haya alcanzado envía de hecho a unos *Gründe*, cada horizonte abierto despierta nuevos horizontes y sin embargo, el todo infinito en su infinitud de movimiento y de flujo está orientado hacia la unidad de un sentido.”

^b [Al margen:] Lo verdadero trascendental, la *Fundamentalbetrachtung*: evidencia positiva o immanente respondiendo a *actitud*, a meta, no sabría suministrarlo. Es necesario que sea adecuación a todo; a lo que precede a los *Gebilde* como a lo que está más allá – “Vida constituyente” al otro lado de *Je Zuschauer* – las “esencias”.

Patente y latente = identidad (ideal) y unidad – Idea y concepto – La organización de la naturaleza como *campo*. *Offenheit* de *Umwelt* – Temporalidad – Heráclito, los presocráticos = la unidad de horizonte.

La filosofía: es *Tat*, construcción, *Gebilde* de lo que es su *Selbst* – Pero, yo hago este camino, solo.

(*Beilage II*, p. 362¹ La filosofía es la misma en todos, pero de una *Selbigkeit* que es la del mundo (*Beilage V²*, p. 394).

La *Epochè* en sí misma usa una *Seinsgeltung* – La *Epochè* no es *Epochè* – La voluntad misma de captarse en la inmanencia es *Bodenständigkeit* (*B. X³*, p. 431).

La filosofía fuera de todo *Absicht*, de toda “meta” – como de *Lebenswelt* que es “*von Selbst*” (*ibid.*), (*B. XVI⁴* p. 462, cf. *B. XIX⁵*, p. 466).

La filosofía “objetiva” como interrogación total y respuesta total, deviene problemática (*B. XIX*, p. 467⁶). La filosofía es en sí misma problema (*B. XXVIII⁷*).

Problemas de nuestro “parentesco” con los animales, problemas biológicos, [es] la manera de acceder a *Sinnes Quellen* a partir de saber la “técnica” (*B. XXIII⁸* y *XXV⁹*).¹⁰

Redescubrimiento del *Lebenswelt* como *allenspannende Seinsweise¹¹*, i.e. del mundo ante la idealización, el en sí, el objeto; del espíritu, de la historia, ante el análisis ideal que hace de eso [un] dominio “fragmentario” sin *Weltlichkeit* propio.

Descartes como Galileo: *Entdeckung* y *Verdeckung* – *Entdeckung* de la físico-matemática; *Verdeckung* del mundo previo sobre el cual ella está fundada, y de su propia *Fundamentalbetrachtung*; el *Cogito*, como *Eingangstor* al *Welträtsel* – lo que exigiría [un] *Cogito* purificado no *mens sive anima*, fragmento del mundo a partir del cual se reconstruye todo, pero [un] *Cogito* verdaderamente trascendental: distinguiéndose radicalmente del mundo y que ve el mundo y el *anima* como paradojas.

¹ Husserl (E.), *La crise (...)*, *Apéndice II al párrafo 9 a*, Trad. cit. p. 394.

² *Ibid.*, *Apéndice V al § 16 et s.*, trad. cit., p. 433.

³ *Ibid.*, *Apéndice X al § 21 et s.*, trad. cit., p. 464.

⁴ *Ibid.*, *Apéndice XVII al § 33 et s.*, trad. cit., p. 508.

⁵ *Ibid.*, *Apéndice XIX al § 34 (e)*, trad. cit., p. 515.

⁶ Trad. cit., p. 518.

⁷ Husserl (E.), *op. cit.*, p. 508, *Apéndice XXVIII al § 73*, trad. cit., p. 563.

⁸ Husserl (E.), *op. cit.*, p. 482, *Apéndice XXIII al § 65*, trad. cit., p. 534.

⁹ *Ibid.*, *Apéndice XXV al § 73*, trad. cit., p. 544.

¹⁰ M.-P. escribe, unos legajos **34bis** a **37bis**, un resumen sobre Husserl de las páginas que preceden. Este texto **37bis** lo reenvía en dos ocasiones a las páginas **37** y **38ter**. Ver anexo, p. 379.

¹¹ *Krisis*, p. 134, trad. p. 149.

La unión del alma y del cuerpo, reconocida como orden original – pero el alma y el cuerpo permanecen pensados como sustancias.

Las verdades eternas creadas: sin prioridad de lo ideal; *Verborgene Vernunft*¹ o teleología que restablece en Descartes la verdad “recubierta”. Pero, esta *Fundamentalbetrachtung* recubierta por [el] dogmatismo de la ciencia. La dimensión trascendental se identifica con la conciencia del *Lebenswelt*. Husserl dice algunas veces: el *Lebenswelt* no es la actitud trascendental: el historiador lo conoce en la actitud natural.

Pero, en todo caso, lo trascendental no es más que conciencia inmanente de las *Auffassungen* constituyentes. Eso, sería lo que él llama en la *Conférence de Vienne* “*einseitige Rationalität*”² – Hay además, por ejemplo, la historia que funciona en nosotros, no como un proceso, cadena de eventos visibles, sino como historia intencional o “vertical” con *Stiftungen*, olvido que es tradición, recuperaciones, interioridad en la exterioridad – *Ineinander* del presente y del pasado. Tanto que si no se recupera este trascendental, la racionalidad estará en crisis.

Por eso, Husserl encuentra [las] paradojas a las cuales conducían las *Méditations cartésiennes*, la paradoja de la intersubjetividad (pasado-presente) con la identificación trascendental-empírica, constituido-constituyente. Esta paradoja es superada porque ya no tiene [de] constitución transparente: *Sinngebung* como *Urstiftung* que comporta siempre *Sinnverschiebungen*, transgresiones intencionales – no tiene el espíritu absoluto, la filosofía no es el espíritu absoluto.

Dediquémonos a este problema de [la] intersubjetividad simultánea: 1) *Einsamkeit*³ del sujeto indeclinable, solipsismo: es por mí que todo “otro” pensamiento revive: *noch vollzug*; 2) Pluralidad de los sujetos trascendentales, intersubjetividad trascendental.

Sin contradicción, puesto que son verdaderamente los otros los que reviven en mí. Estoy solo para poder re-pensarlos como *cogito*. Nuestro lazo, es justamente nuestra rivalidad entre sujetos, esta distancia que mantenemos entre nosotros, nuestra ausencia en la

¹ “razón oculta”.

² Trad. Granel: “racionalidad unilateral”.

³ “soledad”.

presencia, nuestra no coincidencia con los otros – *Ineinander* de los *Ego* – La reducción, por eso, repercute por derecho en todos, La reducción egológica está en varios ejemplos, no está en uno sólo, ni poco a poco en varios, es simultánea. No hay *auseinander*, hay *Vergemeinschaftung*, Espíritu objetivo, *Ichlichkeit* y “generatividad espiritual” (*Krisis*).

¿Qué es la filosofía? Para comprender eso, es necesario pensar en el espíritu mismo ante la idealización: La Filosofía no es *theoria* o actitud humana (*theoria* tiene [unos] presupuestos, comporta idealización, sedimentación) – Es pensamiento de *theoria*, y de preteorética, y de su tejido común – La filosofía [es] un círculo en sí misma – En tanto que, *Gebilde* humano, recae en el *Lebenswelt* y en la historia y ahí se sedimenta, entonces ella debería ser reactivación total, pensamiento de la sedimentación, contacto con el Ser total antes separación de la vida preteorética y de *Gebilde* humano, *lebendige Gegenwart* ampliado conteniendo todo en el presente, *Selbigkeit* del mismo orden que el del mundo: es la experiencia, muda todavía, la que debe hablar, i.e. sin presuponer nada de lo que presupone [el] lenguaje.

“Vida trascendental” ante todo “*Absicht*” particular – Patente *Flächenleben* y latente *Tiefenleben*. El “flujo heraclítico” (*Krisis III*, p. 159). “De hecho, es todo el mundo. Si podemos identificar la *ψυχή* de Heráclito con esta subjetividad, se podría decir de ella, seguramente la palabra de Heráclito: “Tú no encontrarás jamás formas en el alma, en cualquier camino que tomes, por muy profundo que sea su fundamento (*so tiefen Grund hat sie*)”. Todo “*Grund*” que se alcance reenvía de hecho a unos *Gründe*, cada horizonte abierto despierta nuevos horizontes y sin embargo, el todo infinito en su infinitud de movimientos y de flujo está orientado hacia la unidad en un sentido” (*Krisis III*, p. 173).

Referencia a la filosofía presocrática y sofística. Otras fórmulas, p. **37bis**.

*Beilage XXVIII*¹, *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

² De ahí, la revisión de las relaciones filosofía-pensamiento no trascendental. La psicología es filosofía. La biología es filosofía. La filosofía es ya [un] reconocimiento de participación lateral de vida y psiquismo en mí, de “*δμοῦ ἦν πάντα*” en el *intentionales Ineinander* de todo. Es esta filosofía de interconexión del todo que tratamos de hacer.

Husserl fin.

Meditación sobre la filosofía (verano de 1935), (*Beilage XXVIII*) *ernstliche, strenge ja apodiktisch strenge Wissenschaft*³.

¿Es “meta imaginaria”? ¿Se puede esperar hacer la filosofía que jamás ha sido? Si se espera es por tradición, y esta tradición no es comprensible más que por elucidación del pasado. El universal filosófico está hecho de cultura, de historia – Pero, quizá la historia, ¿mostrará ella que este *telos* es privilegiado, que es sinónimo de humanidad?

Pero, ¿cómo podría yo pretender alcanzar la verdad de la historia? Mi historia de la filosofía es *Dichtung*⁴, está siempre rehaciéndose. El filósofo no encuentra nada estable, ni en él, ni fuera de él. ¿“Su trabajo está entonces perdido, este trabajo que él ha cumplido en [el] cuidado de la historicidad científica bajo la conducción y por aplicación de su Platón “ahistórico” y no-verdadero?”(*seines “unhistorischen” unwahren Plato*⁵?)

El fracaso de la objetividad –, hay *eines Gelingens in diesem Versagen* (K. p. 510⁶). El trabajo hecho con instrumentos inexactos no está perdido. Porque no es deducción de premisas. Platón hizo eso, Spinoza hizo eso, con esa relación de jerarquía entre ellos, entonces la filosofía es eso, la verdad es eso... Sin historia horizontal.

¹ *Krisis, Apéndice XXVIII al § 73*, trad. cit. p. 563.

² Este legajo no está numerado por M.-P. y se presenta como una nota separada.

³ *Krisis*, p. 508, trad. cit., p. 563: “como ciencia seria, rigurosa, y aún apodícticamente rigurosa”.

⁴ *Ibid.*, p. 512-513.

⁵ *Ibid.*, p. 512-

⁶ Trad. cit., p. 565: “no obstante un éxito”.

Eso es: mi Platón imaginario es eso, mi Spinoza imaginario es eso, el uno y el otro se sitúan de tal modo en relación a mi visión filosófica (quién los interroga y se interroga a propósito de ellos). El “pasado” es *mi* pasado (mi “*Dichtung der Philosophiegeschichte*”¹) y recíprocamente lo que pienso, como filósofo, es trabajo de ese pasado en mí. Mi “*philosophierendes Leben*”² [es] lo que va y viene, este zig-zag³. Y así mismo, trabajo mío contra y con el otro *in kristischer Freundschaft und Feindschaft*⁴ – Y así como, trabajo mío contra y con mi pasado – “*connex*” y no deducción.

La filosofía [no está] fuera del tiempo y del lugar; la filosofía está en un *lebendige Gegenwart*, i.e. el Ser es vertical, está todo en mi *Präsenz-Feld*⁵, bajo forma de “*dunkles Wissen*”⁶ y no de definición o de *Wortbedeutung* – “Vida trascendental” – apertura por principio. Error de creer que la filosofía son unas ideas; Es un campo con interrogación⁷ que no sabe en sí misma lo que ella pregunta (la filosofía es un problema para la misma filosofía).

Entonces: el trabajo “subjetivo” no está perdido “toda esta “poesía” sirve al filósofo y puede verdaderamente servirle a comprenderse él mismo y a su proyecto (*sein Absehen*). Su proyecto respecto al de los otros y a su “poesía”, y a su proyecto, y finalmente al común universal (*Das Allgemeine*) que constituye para todos nosotros “la” filosofía como *telos* unificante y sus tentativas sistemáticas de realización...” (*K.*, p. 513⁸).

La filosofía deviene filosofía de la filosofía, se piensa en sí misma como *Gebilde* y cesa de ser un simple *Gebilde* cuando es tomada desde el nacimiento de una “vida filosófica”: en mi presente vivo, hay una superación de la filosofía “ambulante” que caerá en la relatividad histórica y en el *Lebenswelt*. Y lo que supera la relatividad histórica y lo que es la sede de la filosofía, soy yo y los otros filósofos tomados como espíritus vivientes (y no como algo intemporal), es el espíritu no como espíritu objetivo (historia proceso), ni

¹ *Krisis*, p. 513, trad. p. 568: “poema de la historia de la filosofía”.

² *Ibid.*, p. 512, trad. p. 568: “su vida de filósofo”.

³ *K.*, p. 59, trad. p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 512, trad. p. 568: “en la amistad o la enemistad críticas”.

⁵ Campo de presencia”.

⁶ *K.*, p. 512, trad. p. 568: “saber obscuro”.

⁷ Ver *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 142 y s. s.

⁸ Trad. Granel, p. 568.

como espíritu subjetivo (lo que yo sé de la filosofía, mis definiciones, mi “conciencia”), sino como el *Ineinander* de las filosofías una en la otra, su raíz común: interrogación pura.

«Das, worauf “es” letztlich in der verborgenen Einheit intentionaler Innerlichkeit, welche allein Einheit der Geschichte ausmacht, in all diesen Philosophen “hinauswolte”» (*Krisis II*, p. 74¹). “Lo que detrás del análisis “se quería” en la unidad oculta en la interioridad intencional, que sola hace la unidad de la historia, en todos esos filósofos”.

La palabra clave: *intentionaler Innerlichkeit*; sin la interioridad inmediata del *Ego* constituyente, sino la interioridad indirecta, en varios, dirigida en cada paso del *Ego* que se da como derecho factible para todos – lo que no es pensable por reflexión, pero que es factible por *Praxis*: cf. Paulhan: “En este centelleo por lo menos, yo fui tú” (*Fleurs de Tarbes*²).

El espíritu, la Razón, el Universal como “ocultos”, i.e. sin objetos de problema a resolver por determinación de una incógnita (un ser conocible y simplemente velado). *Verborgene Vernunft in der Geschichte*, eso no es razón, como todo lo que los filósofos han llamado razón, simplemente trascendental (en una sombra, pero en sí y para sí razón). El latente, lo posible es como latente, es como posible. De ningún modo hipótesis explicativa: visible como visible en el campo de presencia, con tal que se considere el mundo del *lebendige Gegenwart*³.

Este nuevo sentido de la filosofía: no la filosofía que domina el *Strom*, el flujo, la pluralidad, y que procede por substrucción de una unidad ideal, – sino filosofía que entra en la *Tiefenleben* donde el flujo se premedita (“es”, “hinauswollte”), – filosofía de unidad lateral, de *Ineinander* – unidad al borde, en la coyuntura de los hombres, filosofías, de las culturas.

¹ Trad. cit., p. 84: “Todavía no es eso lo que nos daría la experiencia de lo que finalmente, en la unidad oculta de la interioridad intencional, que sola forma la unidad de la historia, “era deseado” a través de todos esos filósofos.”

² Paulhan (J.), *Les fleurs de Tarbes*, Paris, Gallimard, 1941, p. 138.

³ K., p. 73.

Esta filosofía en sí misma es el término hacia el cual lleva todo conocimiento del *Geist*: la reflexión psicológica conduce a la reflexión filosófica. No hay más que una psicología completa, es la filosofía, [es decir] la *Psyché* que confina la auto-revelación del Ser (de ahí, la referencia a la *Psyché* de Heráclito). Si la filosofía es la verdadera psicología, la psicología es una filosofía principiante. Pero, no es solamente la verdad de la *Psyché*; los cuerpos en tanto que portadores de *Psyché* que reenvían el Ser donde todas las cosas están juntas. Se dirá, que no son más que los cuerpos humanos – pero no: los animales a su manera [son] portadores de *Psyché*. No importa lo que *ensemos*, practicamos *Einführung* con ellos. Entran en la intersubjetividad al menos a título de variantes, así mismo los locos como “no del todo” trascendentales, del mismo modo las plantas, también las cosas, *Einführung* generalizada, i.e. relación lateral y no frontal, *Ineinander*. Es verdad que para las cosas, hay reducción a las *bloÙe Sachen* cartesianas. Reducción que reúne, pero que no es reabsorción – Por eso, la nueva ontología de la Naturaleza en la física moderna.

En la razón más fuerte para [el] organismo: su ser no puede ser definido como *Sache*. Todo cuerpo viviente es pensado más o menos vagamente como “*anima*”. No es en el hombre por “parentesco” con nosotros hombres, que los organismos pueden ser pensados.

¿Por qué? No es porque todo ser reenvía a la conciencia constituyente de la cual el hombre es portador, sino porque en el hombre, la vida, el organismo se comprenden ellos mismos: “*da allein inst überhaupt Leben original und in eigentlichster Weise im Selbstverständnis des Biologischen selbst gegeben*” (p. 482¹). Lo trascendental no es toda la conciencia constituyente, – es también la recíproca: todo llega a la conciencia en el hombre; el hombre como microcosmos – Cf. Bergson.

Cf. Heidegger: “*ist die Biologie als “Wissenschaft vom Leben” in der Ontology des Daseins fundiert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privaten Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie*

¹ *Beilage XXIII*, § 65, trad. cit., p. 534: “sólo el vivir, (...) es dado en sí mismo originalmente, y de la manera más propia en la comprensión de sí de lo biológico”.

Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein”
(*Sein und Zeit*, p. 49-50¹).

Entonces [la] Biología ², en la medida en que habla de la vida, habla necesariamente de la encarnación de la conciencia, de esta primera *Einführung* por la cual nuestro cuerpo deviene *Leib*, esperando que los otros cuerpos devengan para nosotros “otros cuerpos” y, por ejemplo, los animales, animales. El *Ineinander* de la intersubjetividad se extiende a nuestra relación con nuestro cuerpo, con animales, con plantas – [Una] Ontología universal, tampoco como determinaciones de esencias o significaciones que nosotros constituimos, sino como nuestro parentesco, nuestra coexistencia con [una] “ontología desconocida” de los Otros, [por eso] el concepto de “teleología” (i.e. *verborgene Vernunft*) marca [la] decadencia del idealismo. No es [el] regreso a [una] finalidad (los animales “para el hombre”, o el hombre “totalidad” de la cual ellos son momentos abstractos: son para nosotros un desconocido), tampoco [una] finalidad trascendente; Lo que los une a Nosotros, es solamente que no podemos alcanzarlos más que a través de nuestra existencia – Cf. El otro. Es necesario que entren para que tengamos conciencia de ellos, es necesario que lo

¹ Heidegger (M.), *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1957, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986 (trad. fr. F. Vezin, p. 82: “La biología, en tanto que “ciencia de la vida” se apoya en la ontología del *Dasein*, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un género de ser particular pero por esencia no es accesible más que en el *Dasein*. La ontología de la vida se hace por interpretación privativa; determina lo que debe ser para que pueda ser algo tal como nada más que vivir. La vida no es un puro ser ahí delante pero no se identifica tampoco con el *Dasein*.”

² Ver *Beilage XXIII*, traducido por M.-P., en anexo, p. 383.

consientan. Cf. Teleología de la historia: “instinto” de la historia, regreso a lo inhibido. Lo oculto no es el otro manifiesto (Cf. Heidegger *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*¹).

La biología es por otra parte ciencia técnica, i.e. trata al viviente como a un artefacto, como compuesto físico-químico. Pero, todo eso suspendido en una imagen del organismo que no es *bloÙe Sachen*, que es el organismo de la *Einfühlung* – Resistencia del organismo percibido de *Einfühlung*, en esas determinaciones. No es [un] residuo de preciencia en la ciencia, como lo cree [la] ontología cartesiana, es [la] proximidad de las “fuentes” (i.e. de la imagen total del mundo en *Ineinander*), proximidad de la *Tiefe*, que hace que la biología conduzca siempre a cuestiones trascendentales, que siempre hace irrupción en el terreno del *Lebenswelt*.

La biología, entonces, tiene [un] alcance ontológico, no nos informa sobre un sector local del ser (terrestre, – y limitado, sobre la tierra misma, en un cantón). Tiene la misma *Welt-allegemeinheit* que la física. Tiene su *Weltlichkeit* descriptiva que es la del *geistiges Sein*. Porque 1) lo que podría ser reconocido como “vida” sobre Venus por nosotros no podría serlo más que a condición de entrar en nuestro *Lebenswelt* (es el argumento de nuestra universalidad de existencia extensa de la conciencia y de las leyes de facto de nuestro pensamiento en nuestro ser. De donde resulta la unicidad del mundo no solamente por la unicidad de la conciencia, sino más allá, extendida a la unicidad de la vida – Cf. Husserl dice: La *Selbigkeit* de la filosofía es de la misma manera que la *Selbigkeit* del mundo); 2) Más profundamente, no se trata solamente de repetir el argumento idealista (lo que es, es por nosotros, según la unidad sintética de la percepción) no solamente extender eso de lo constitutivo al regulador (ya para Kant, hay un universal sin concepto), se trata de ver que la implicación intencional devela en la vida una referencia al *Umwelt* y al *Welt* que no puede ser reconstituido a partir de las *bloÙe Sachen*: es el universal de la física que es *envuelto* en el de la vida y no en el del universo. Y como en el de la vida está envuelto en el del hombre, la biología consciente tiende hacia la filosofía².

¹ “retracción” y “fuera de retracción”.

² Nos parece bien publicar en un anexo la traducción de los textos de Husserl – *La crise* (...) apéndice XXIII, junio de 1936 – a la cual M.-P. se refiere, porque ahí agrega, como se verá, un comentario y señala que leerá estos textos ante el público. Se pone de manifiesto la originalidad de la traducción de M.-P., ver anexo, p. 383.

[B.] HEIDEGGER: LA FILOSOFÍA

COMO PROBLEMA ^a

No se trata de exponer a Heidegger, ni el primero ni el último, sino de exaltar en el último lo que concierne a nuestra cuestión: [la] posibilidad de la filosofía.

^a [Resumen y redefinición de la composición de la parte sobre Heidegger, desde el legajo 39. M.-P. se refiere en el texto a continuación a las páginas de su propio texto. Este plan permite configurar la modificación operada por M.-P. en la sucesión de los argumentos (cf. en el texto que sigue):]

Heidegger:

Cambio: de la analítica del *Dasein* (antropología) a la *Seinsfrage* (mística); Pero cambio que es más bien explicación: desde el inicio la *Seinsfrage* es meta, los cambios de signos que intervienen responden a [la] apertura del campo del ser.

Lo negativo del *Dasein* es vista exterior, relativa al ente, lo óntico, en este plan, permanece como lo que era, pero justamente una vez encontrado este abismo, se percibe que no se abre sobre *nada* – Eliminación del *nichtiges Nichts*. Él no se abre tampoco a [una] plena positividad, se abre a *Nicht-Seiend* que es el Ser, y que respecto al Ser-sido permanece no-Ser – tercer nivel.

Por eso, el cambio de signos { El Ser comprende *Welt*, *Dasein*, *Zeitung* cambio de signo del *Zeit*, p. 41: “*Sein aus der Zeit begriffen wundern soll*” (*S.u.Z.*, p. 18)].

Libertad; verdad; el hombre} p. 40; *Dasein*; *Welt*} p. 46.

Lo negativo revela apertura al Ser pero este nuevo ser no es el que se había superado (el ser-objeto).

Del *Dasein* al *Da-sein* (de sustantivo a verbo).

Dasein, p. 45 (contra “la conciencia”) –

Texto de *Vorträge und Aufsätze*, insistiendo sobre la apertura (p. 45).

La verdad y la idea de apertura: relación intrínseca y no inmanente – Preposición de un “midiente” (p. 42-43).

Por eso: la libertad “nosotros a” (p. 43), cf. Sartre.

Diferencia: la relación es no inmanente, i.e. la develación es simulación, no evidencia (p. 43), *Da-sein*, ser-lo-ahí.

Para aclarar: relación con Sartre (p. 48-49), relación con Bergson (p. 48).

Por eso la eliminación de la antropología, de la metafísica objetiva o subjetiva – reconquista de la *Seinserfahrung* (44) – Pues “hay” otra cosa además de sujeto y sus objetos, el hombre y sus creaciones, p. 57.

Noción heideggeriana del Ser.

1) El mejor medio de precizarla: relación ser-ente (nueva noción de *Wesen*) p. 49-51, y la continuación a partir de la p. 51.

Un hecho, su relativo silencio, que no es un fracaso puro y simple – o “cambio” de Heidegger – sino significativo, como lo muestran los pequeños escritos. [Unas] razones de principio que hacen imposible la tarea asignada por el prefacio de *Sein und Zeit*: la recuperación más radical de la interrogación metafísica sobre el Ser es nuestra lengua, quizá, la naturaleza misma de la “verdad” (suponiendo siempre un no radicalismo), la naturaleza misma de la “filosofía” (ligada profundamente al destino accidental del ser, y que revela una explicación más amplia del Ser) que haría imposible esta tarea – [La] Filosofía reemplazada por un *Denken*.

Entonces, es el mismo Heidegger – pero, viendo [unas] razones de principio de un fracaso. Él no ha “cambiado” más que en la relación con la interpretación popular, i.e. 1) negativismo: fenómenos últimos – totalidad como muerte, angustia como fuente de lo negativo, libertad como resolución frente a la muerte y por eso, autenticidad; 2) antropología: la trascendencia, i.e. la superación del *Seiende* hacia un *Sein*, como atributo del hombre – El ser comprendido de acuerdo al tiempo y en tanto que ser humano (*Sein und Zeit*); 3) Todo eso deja abierta [la] cuestión metafísica (positivo – sobrehumano) que Heidegger parecía retomar al final de *Qu'est-ce que la Métaphysique*¹?, bajo la forma leibnizeana: ¿Por qué algo más bien que nada?

¹ Heidegger (M.), *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938 (trad. fr. H. Corbin), nuevas referencias en *Questions I*, Paris, Gallimard, Tel, p. 72. *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1983.

No estaba ahí, la posición del *Sein und Zeit*: el *Préface* presenta la Analítica del *Dasein* como acceso a la cuestión del *Sein* – El *Dasein* no es considerado más que en tanto que interrogación sobre el Ser, que este ente tiene [una] relación privilegiada con el Ser (*S.u.Z.*, p. 8¹) *ente* en sí mismo el *Fragen*, es el ser que está en juego en su ser (*S.u.Z.*, p. 15).

El desarrollo no es [un] vuelco de la antropología en mística del Ser: el principio no era antropología y el final no es mística. Hay un cambio, pero no es alteración – es profundización de la misma investigación, con desplazamiento de acentos, y experiencia de su imposibilidad – Cambio, en las fórmulas mismas²:

La libertad: *Gründend gibt die Freiheit und stimmt sie Grund (Wesen des Grundes*, p. 44³), *als dieser Grund... ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins (ibid.*, p. 53⁴). No era la libertad la que creaba el fundamento, puesto que ella lo recibe [¿el pensamiento?], pero ella daba fundamento. Ahora, es el *Sein* que es *Grund (Der Satz vom Grund*⁵) pero el abismo era ella; Ahora bien, *Wesen der Wahrheit*, p. 14⁶: “*die Freiheit (...) ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der einzig wesentlichen^a Wahrheit empfängt*”.

El hombre “*Plätzhalter des Nichts*” (*Qu’est-ce que la Métaphysique?*), “Guía del Ser” (*Lettre sur l’Humanisme*⁷). La segunda fórmula no destruye la primera, ya lo veremos – pero pone el acento en otra parte.

¹ Trad. Vezin, p. 32.

² M.-P. envía al margen a la cuestión *infra*: “¿Qué pasó?”

³ Heidegger (M.), *Vom Wesen des Grundes*, Francfort, Klostermann, 1929, *Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondement ou “raison”*, Paris, Gallimard, 1938 (trad. fr. H. Corbin), rééd. *Questions I*, p. 144: “En este acto de fundar, la libertad da y toma ella misma un fundamento.”

⁴ Trad. cit. (modificada), p. 157: “en tanto que esta base, (...) la libertad es el abismo del *Dasein*”.

⁵ Heidegger (M.), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962 (trad. A. Préau). *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 2003.

⁶ Heidegger (M.), *De l’essence de la vérité*, Paris, Gallimard, 1958 (trad. fr. A. de Waejhens y W. Biemel), recuperado en *Questions I*, 1968, p. 175: “(...) la libertad (...) recibe su propia esencia más original de la sola verdad verdaderamente esencial”.

^a la que no es *Richtigkeit*, sino “apertura”.

⁷ Heidegger (M.), *Über den Humanismus*, Berne, 1946, *Lettre sur l’humanisme*, Paris, Aubier, 1957 (trad. fr. R. Munier). *Carta sobre humanismo*, Madrid, Alianza, 2004.

La verdad: *Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins (Sein und Zeit, p. 227¹)*. Claro que, él explicaría que esto no pone la verdad en lo arbitrario de nuestro *Dasein* – Y piensa todavía que hay un tipo de sinonimia entre hombre y rebasamiento hacia el ser, i.e. verdad. Falta por comprobar la necesidad de hablar el lenguaje del *Dasein* en *Wesen der Wahrheit* – pero el del *Offenheit*.

¿Qué pasó? El estudio del ser interno del *Dasein* devela que, lo negativo en relación al *Innerweltlich*, a lo óntico, es apertura a otro positivo diferente al del *Sein*. Su negativo, no es más que visión exterior, preliminar. En lo sucesivo, Heidegger se concentra en la expresión de este nuevo dominio. No hay más: lo positivo, el *Seiend*, lo óntico, y frente a un *Dasein* abismo, que es como abismo, *sus* posibilidades, que es *je meinig*. Este *Dasein* en sí mismo se abre sobre un dominio al cual le es esencial permanecer oculto, de no presentarse más que como suspensión – dominio que engloba el *Welt* y el *Dasein* y la *Zeitigung*^a. Como está oculto, no ofrece aspectos positivos, el *Dasein* sobrepasándose hacia él parece sobrepasarse hacia la nada. Y sin embargo, no es la nada, es el Ser. El *nichtiges Nichts* es eliminado: el *Sein* no es más que *nicht-Seiend*. Pero *nicht-Seiend*, lo es siempre. Había una filosofía directa en *Sein und Zeit*: se describía el *Dasein*, se decía lo que él era, i.e. abismo, por oposición al ente. Luego se percibe que esta descripción directa no es radical, pues usa dogmáticamente el *Wesen*, dice lo que es el *Dasein*, a saber, no-ser. Interrogándose sobre el médium del *Wesen*, se piensa que la cuestión *Wesen der Wahrheit* supone resuelta la cuestión *Wahrheit des Wesens*. No es suficiente para saber la verdad, mencionar la esencia, es necesario tener en cuenta lo que ya es la verdad llevada a su *was*. La esencia plena no es eso: es el *Wesen verbal*, indiviso de la existencia. Esta meditación sobre la verdad de la esencia (que debía seguir *Wesen der Wahrheit*) marca [un] hito hacia un análisis que ya no es directo – La no-distinción esencia-existencia ya expresada en *Sein und Zeit*: la esencia del *Dasein* es su existencia – Pero, eso mismo estaba *enunciado* como

¹ Trad. Vezin, p. 278: “Toda verdad siendo, por su género de ser, esencialmente del orden del *Dasein*, es relativa al ser del *Dasein*.”

^a “*Sein aus der Zeit begriffen werden soll*” (*S.u.Z.*, p. 18). “*Zeit als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird...*” (*Was ist Metaphysik?*, Prefacio de 1949) [Título previo o ¿“nombre”?] (p. 17). “*„Sein“ ist in „Sein und Zeit“ nicht etwas anderes als „Zeit“, insofern die „Zeit“ als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist*» (p. 16).

verdad de esencia^a, y limitado al *Dasein*, i.e. *das Sein des Menschen* (*Sein und Zeit*, p. 25¹). Para lo demás, Heidegger usaba la noción de esencia o de idea sin escrúpulos. Por ejemplo, la descripción de la *Weltlichkeit überhaupt* (*Sein und Zeit*, p. 64-65²), en la idea de *Weltlichkeit überhaupt*. El prejuicio de investigar el *Wesen* (verbal) [es] renunciación a la alternativa. Todo lo que es, es o en el sentido de *existieren* (el *Dasein*) o en el sentido de “mundo” – Hay un Ser universal que envuelve los dos correlativos del *Dasein* y del mundo.

Entonces hay un cambio, pero es el paso de la analítica del *Dasein* a *Fundamentalontologie*, prevista desde el inicio, y que da como consecuencia, [la] eliminación del negativismo (revisión del concepto de la nada), la eliminación del equívoco antropologista (las relaciones con el *Sein* que funcionan al interior del hombre se estudian en sí mismas), la eliminación del problema metafísico: *Sein und Zeit* ya señalaba que esta recuperación es” destrucción fenomenológica” – Era, todavía hoy dice Heidegger, el primer libro donde la cuestión sobre el Ser es hecha como pregunta. Pero, se podía tener la impresión de que la pregunta era pregunta en el sentido antiguo (cf. el final de *¿Qué es la Metafísica?*: la pregunta leibnizeana recuperada) – Ahora, el “problema de la metafísica” desaparece como “problema”, i.e. como comportando una “respuesta”. Justamente, porque se ha pasado del *Dasein* al *Sein*, se ve más claramente que el *Sein* no es [la] ocasión del “problema”, sino que es secreto o misterio.

Veamos 1) este paso al *Sein*; 2) Consecuencias tocantes al “humanismo”: el Ser es el hombre, el Ser es el lenguaje; 3) Consecuencias tocantes a la historia: idea de *Seinsgeschichte*; 4) Conclusión: {fin de la metafísica y nihilismo, filosofía y no filosofía.

^a la *Jemeinigkeit* del *Dasein* era como esencia participable por los otros *Dasein*: *Sein und Zeit*, p. 42: ella significaba que hay siempre *mitsagen*, un pronombre personal.

¹ Trad. p. 51: “el ser del hombre”.

² Trad. p. 100.

I. De la analítica del *Dasein* a la *Seinsfrage*¹

1) Del *Dasein* al *Sein*

Paso motivado, todo es el mismo cambio. *Dasein* [es] ser-ahí – más claramente (para distinguir objetos intra-mundanos, señalar el sentido activo del ser), ser-lo-ahí, ser-lo-mundo.

Rechazo de decir “Yo”, “sujeto”, “conciencia”, – aún purificados de toda *Verdinglichung* – “*Aktzentrum* y *Erlebnisse*” (*Sein und Zeit*), pues si se hace, el Ser deviene “no-yo”, “objeto”, ligado – la ipseidad deviene en primer lugar relación al Ser, mientras que por otro lado, la ipseidad es indirecta no se capta más que a partir del mundo, como “lugar” X de donde el mundo es visto. No es falso decir que el *Dasein* al que le hablo es mío, o que “*Ich es bin*”, pero es índice formal bajo el cual el análisis devela su contrario: la *Weltlichkeit* (*Sein und Zeit*, p. 116). Que el *Dasein* sea mío, *je meines*, no quiere decir que sea primero y al contrario, sobre todo *es selbst* (*Sein und Zeit*, p. 116²).

“Nosotros no estamos limitados a una representación interna de las cosas alejadas, de tal manera que no haya más que una circulación de representaciones de ellas en nuestro interior y en nuestra cabeza. Cuando en ese momento, todos nosotros, pensamos desde aquí en el viejo puente de Heidelberg, este pensar que va hacia ese lugar no es simplemente un *Erlebnis* de las personas ahí presentes: es esencial en este pensar que va hacia el puente, considerar el espesor de la distancia que nos separa del puente. Por eso mismo, estamos

¹ El manuscrito lleva la clara indicación de colocar en este lugar el desarrollo “Del *Dasein* al *Sein*” situado en p. 45 y 46. M.-P. emplea dos ortografías diferentes de *Sein*, para el mismo título.

² Trad. p. 158.

junto al puente y no junto al contenido representado en nuestra conciencia.” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 157¹.)

Se dirá: es [una] relación mágica – Y veo bien, mirando a los otros, que están ahí, no en el puente de Heidelberg, ¿no tienen ellos relación más que con sus representaciones...? Heidegger no cree que vayamos a pasearnos en las cosas-objetos saliendo por nuestros ojos.

Lo que él quiere decir es: nuestra presencia en la cosa misma, si se la reemplaza por *Vor-stellung*, no se la encontrará nunca. Es necesario guardar como verdadero, esta experiencia del *Inhalt gegeben* – Y tratar de comprender a partir de ella los “hechos” revelados, por ejemplo, el hecho de que los otros se me aparecen separados de la cosa misma, exteriores a ella – (Por ejemplo, yo diría: entre los otros y el puente de Heidelberg, no hay una exterioridad más que si se la coloca en un mundo en sí, sin *Dasein*. Cuando hablan, veo bien que están ahí – Lo que queda por explicar, es [la] diferencia entre esa experiencia de la cosa ausente (la suya o la mía) y la experiencia de una cosa presente. Pero, es [la] diferencia al interior de un Ser en el que de todas formas yo estoy presente).

El *Da-sein*, primero, es ser en... la cosa misma, el mundo mismo, el ser mismo. Es él que desde el inicio Heidegger quería salvar contra todo análisis.

Pero la unidad *Dasein-Welt* fue expresada algunas veces “subjetivamente”: la *Weltlichkeit* considerada como “*Charakter des Daseins selbst*” (*Sein und Zeit*, p. 64-65). Así mismo: “*Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins*” (*Sein und Zeit*, p. 227²). Ahora, la misma relación ya no es explicada en términos de Ek-stasis o de trascendencia (i.e.: a la mirada del *Dasein*) “(...) *ist mit “Dasein” solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortschaft des Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll.*” (*Was ist*

¹ Traducción de Merleau-Ponty, Heidegger (M.), *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, en *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958 (trad. fr. A. Préau y J. Beaufret), p. 186-187.

² Heidegger (M.), *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, p. 167: Toda verdad, en conformidad en su modo de ser esencial, y por el cual está a la medida del *Dasein*, es relativa al ser de éste.” *Ser y tiempo*, México, FCE, 2007.

Metaphysik?, Nuevo prefacio, p. 13¹.) Es la misma idea, pero mejor comprendida. No se puede tampoco hablar del *Dasein* como de un momento independiente. No es *Dasein* más que por su apertura al Ser, en un funcionamiento ontológico del cual no es más que el “lugar”, y que pasa al primer plano. Describamos el funcionamiento ontológico^a.

2) La verdad, la *Offenheit*, *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*²

Primer paso: insistencia sobre el tema de la verdad en función de la tesis de la libertad: *Wesen der Wahrheit*.

La verdad como *Richtigkeit*³, *Sichrichten nach*⁴..., tanto en la concepción de *Satzwahrheit* (conformidad del *intellectus* a la cosa) como en la de *Sachwahrheit* (conformidad de la cosa al intelecto: de ahora en adelante verdadero) (lo que es idea kantiana e idea cristiana).

No se puede, *por otra parte*, sin presuponer realizada la relación de verdad, mantenerse en la *Richtigkeit*. ¿Sobre qué se funda ella misma?

Experiencia de *Richtigkeit*: aplicación de lo que está ante nosotros en una medida de la cual se está seguro que es medida, i.e. que está con la cosa [una] homogeneidad, que es captable por la cosa, i.e. que tiene un dominio de referencia, que se aplica al interior de un *offenen* – Pre-poseción (*Vorhabe*) de un medible en función de medible. I.e. pre-apertura al ser que condiciona todo *vor-stellen*. Esta “apertura” a..., esta “liberación para...”, condiciona toda verdad – (cf. Husserl experiencia de *Deckung*⁵) – Libertad que no es de

¹ Heidegger (M.), *Was ist Metaphysik?*, Francfort, Klostermann (Nuevo prefacio 1949), *Qu'est-ce que la métaphysique?*, *Questions I*; prefacio: *Le retour au fondement de la Métaphysique*, trad. R. Munier: es designado por *Dasein* lo que debe ser ante un todo experimentado como lugar, a saber, como el campo de la verdad del Ser, y después ser pensado en conformidad con esta experiencia”.

^a Regresar a la p. 42: análisis de la verdad.

² Recuperación de 42. No respetamos la numeración de M.-P. La revisión que él nos indica hace que esta parte inicialmente primera pase a segunda.

³ “conformidad”.

⁴ “acomodación”.

⁵ “recubrimiento”.

ningún modo arbitraria, pero que consiste en el *Seinlassen von Seiendem*¹, que no se pierde en el *Seiend*, pero que se mantiene a distancia para revelarlo. “Luz” del Dasein que es esta distancia dominada por la *Offenheit*. El *Da* [es] “*die Offenheit des Offenen*” (*Wesen der Wahrheit*²).

Enseguida: “*Der Mensch “besitzt” die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen...*” (*Wesen der Wahrheit*, p. 16³). El Dasein deviene un movimiento del Ser que atraviesa el hombre, que “lo posee”.

Esto no se tiene que comprender como *pasividad*: Sartre (*Les mouches*⁴) dice también “la libertad se ha abatido sobre mí como una águila” – i.e. no soy yo como ente que soy libre, soy yo como existente, como potencia del no que se decide al sí, no puede de otro modo asentarse, hacerse – Así mismo, la apertura a..., no es receptividad a la mirada de un término exterior, es relación previa a todo *Vorstellen*, a un dominio, a un “*Bezirk*”, el “don previo” de una medida. Lo que quiere decir 1) la relación es trascendencia, superación hacia... *Ueberstieg*⁵, el *Da* es horizonte; 2) aún después [la] reducción en *Vorstellen*, la relación, en todo lo que tiene de viviente, permanece como tal.

I.e. la verdad no es relación exterior, receptividad, – sino que está puesta en relación con un más allá, y entonces tampoco es inmanencia. Para expresar esta relación intrínseca y no inmanente, se dirá que la verdad está dada, pero que no está *oculta*: *ἀλήθεια*, *Unverborgene*. Esta no disimulación no es evidencia (*Sichtbarkeit*) – mantiene [la] distancia – sobreentendido un más allá de lo que vemos, un Ser, i.e. una *Verborgenheit* en el develamiento. He ahí porqué *Wesen der Wahrheit* rechaza sustraer de la *Wahrheit* la *Un-*

¹ P. 14, trad. cit., p. 175: “deja-ser el ente”

² P. 15, trad. p. 177: “la apertura de lo abierto”.

³ Trad. p. 178: “El hombre no “posee” la libertad como una propiedad, sino todo lo contrario: la libertad, el *Da-sein* ek-sistente y revelante, lo posee el hombre...”

⁴ Sartre (J.-P.), *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1943.

⁵ Ver *V.I.*, p. 313.

wahrheit: la *Un-entborgenheit*¹ es “más antigua que toda revelación de tal o cual ente” (*Wesen der Wahrheit*, p. 19²).

Geheimnis: toda revelación de un ente es olvido de lo que no es develado, *Verbergung* que es *das erstlich Verborgene* (*Wesen der Wahrheit*, p. 20³). En eso, la *Unwahrheit* no es negligencia humana (no más que la *Wahrheit* no es producción humana, resultado de un acto, de una representación) “*Die Unwahrheit muß vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen*” (*Wesen der Wahrheit*, p. 17⁴). Es necesario “*das Unwesen im Wesen der Wahrheit fassen*⁵” (*ibid.*). La verdad no puede ser definida en términos de esencialidad.

Por eso, es necesario decir que el “don” del ser es también “suspensión”: “*In dem Von-Sich-her-Aufgehen, in der φύσις, waltet also doch ein Sichentziehen und dies so entschieden, daß ohne dieses jenes nicht walten könnte.*” (*Satz vom Grund*, p. 113⁶) – Heráclito: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*⁷.

Esta suspensión del ser, manifestada por la “verdad”, es ignorada tanto por la metafísica objetiva, que reduce el ser al *ens realissimum*, a un *Seiende* inmenso, como por la versión subjetivista de esta metafísica: Hegel “*Wo der letzte Rest der Verbergung des Seins schwindet, nämlich im absoluten Sichselbstwissen des absoluten Geistes in der Metaphysik des deutschen Idealismus, ist die Entbergung Seienden hinsichtlich seines Seins, d. h. die Metaphysik, vollendet und die Philosophie am Ende*” (*Satz vom Grund*, p. 114⁸).

¹ Trad. p. 182: “el carácter de no ser develado”.

² Trad. p. 182.

³ Trad. p. 183.

⁴ Trad. p. 179: “La no verdad debe, al contrario, derivar de la esencia de la verdad.”

⁵ Trad. p. 180 (modificada): “Captar” “la no esencia en la esencia de la verdad”.

⁶ Heidegger (M.), *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962 (trad. fr. J. Beaufret), p. 154: “Así en la eclosión espontánea, en la φύσις, una suspensión no hace menos sentir su fuerza, al punto mismo que, sin la suspensión, la eclosión no podría producirse.”

⁷ Fragmento 123: “A la Naturaleza le gusta ocultarse.”

⁸ Trad. cit., p. 155-156: “Ahí desaparecía el último trazo del ocultamiento del ser, a saber en el conocimiento absoluto siguiendo a la metafísica del idealismo alemán, el develamiento del ente en cuanto a su ser, es decir, la metafísica, está acabada y la filosofía toca a su fin.”

Por su pensamiento sobre el Ser, Heidegger quiere encontrar, contra la metafísica la experiencia del Ser que ella ha expresado y desfigurado por sus *Vorstellungen: im Abbau und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen* (*Seinsfrage*, p. 36¹). No se trata 1) ni de ponerla en piezas, 2) ni de conservar subrepticamente la metafísica. Se trata de convertirla en su verdad. Por eso, la absurdidad de la aceptación hecha a Heidegger: se le acusa de destruir, mientras que él expresa la verdad de... la metafísica – y nos queremos servir de esa expresión del ser para reconstituir una metafísica, para “restaurarla”, lo que es igual contra su punto de vista: es recoger las manzanas caídas: “*meine Denkversuche als Zertrümmerung (demolición) der Metaphysik ausruft und sich gleichzeitig mit Hilfe jener Versuche auf Denkwegen und in Vorstellungen aufhält, die man jener angeblichen Zertrümmerung entnommen, - ich sage nicht, zu verdanken – hat*” (*Seinsfrage*, p. 36²).

¿Qué es entonces ese *Wesen-Unwesen* del Ser que es la verdad de la metafísica, – y que desacredita definitivamente la metafísica, quizá la “Filosofía” (cf. lo anteriormente mencionado)?

³ II. Seyn o ~~Sein~~

Este cambio que acaba de ser descrito, se puede también expresar diciendo: en *¿Qué es la Metafísica?*, la Analítica parecía presentarse como oposición al Ser positivo, actual (tal cual lo definen las ciencias), y un horizonte de la nada que él supone; no hay esto o aquello, dicen las ciencias – “y nada más”, su posición de ser determinado por ellas sobreentiende [la] negación de lo que resta, lo que queda es la nada (cf. cartesiano: la nada no tiene propiedades). Heidegger mostraba que el ser de la ciencia envuelve este

¹ Heidegger (M.), *Zur Seinsfrage*, Francfort, Klostermann, 1956, *Contribution à la question de l'être*, Paris, Gallimard, 1968 (trad. fr. G.Granel), recuperado en *Questions I*, p. 197: “representaciones devenidas banales y vacías, [...] de recuperar las pruebas del ser que son el origen de las de la metafísica”. P. 240.

² Trad. cit., p. 240: “mi tentativa de pensamiento es la demolición de la metafísica y al mismo tiempo de mantenerla gracias a esta tentativa en los caminos de pensamiento y en las representaciones (...) tomados prestados (no digo cuales es debido confesar) de esa pretendida demolición”.

³ Recuperación de la página 46.

pensamiento rechazado de la nada. Que en este pensamiento hay un margen fuera del ser de la ciencia, – margen que es producido por [los] fenómenos de la angustia, por ejemplo, como reveladora de la posibilidad de la nada. Y que la metafísica estaba en posición explícita de la pregunta; porqué el ser y no la nada. La negación científica de la nada no se lleva en sí misma.

Por eso, Heidegger 1) parecía dejar abierto el problema metafísico como tal (encontrar un Ser positivo que se establezca de sí); 2) parecía concebir el pensamiento como alternativa: la nada o el ser todo positivo.

Hoy (*nuevo Prefacio*): desde luego es necesario criticar el ser positivo, todo actual, todo objeto, de las ciencias – pero la idea de la nada absoluta (*nichtiges Nichts*), su contrapartida inevitable (ciencia) ya no es válida, y, la interrogación filosófica no se deriva de ella. Ellas tienen que colocarse sobre el mismo plan (cf. Hegel), indiscernibles – o por lo menos solidarias.

Los *nichtiges Nichts*, puesto que hay algo, testificaría inmediatamente un ser objetivo, determinado, en sí, exactamente tal como el de la ciencia, – y que simplemente se llevaría en sí mismo, sería [un] nihilismo cambiado: Dios como ente ilimitado o infinito.

Es necesario, por supuesto, encontrar algo diferente al *Seiende* de la ciencia, algo que será entonces *Nicht-Seiende*, no-ser, ninguna cosa, pero que no plantee *nichtiges Nichts*: es lo que él llama *Seyn* o ~~Sein~~ es lo que *no es nada*, es el “*es gibt*”, el “hay”, el “*etwas*” abierto al cual tenemos “apertura”, en la verdad en la cual estamos. Ya no se le llama *Welt*, sino *Sein*, así como no se habla más de *Dasein*, porque comprende juntos *Welt* y *Dasein*, es su pura diferencia con respecto a la *nada*, lo que en ellos no es *nada*. Se trata de describir este ser que es fuente o medio común del ser positivo-científico-objetivo y de la nada en tanto que se habla de eso, que se piensa, y que entonces no es nada: «*Jegliches*,

was nicht schlechthin nichts ist, ist, und sogar das Nichts “gehört” uns zum “Sein”» (Einführung in die Metaphysik, p. 64¹).

De ahora en adelante, de acuerdo con [la] crítica bergsoniana de la idea de la nada, aunque no se vea solamente como Bergson, [un] motivo de “positivismo”, [una] afirmación sin “vestigio” del ser, se comprende que es necesario incorporar la nada al ser, que el ser no es *lo que es*, mientras que Bergson (necesariamente) da razón al actualismo y pulveriza también lo posible. Entonces, de acuerdo con Bergson, contra el negativismo. Por otra parte, hay en Bergson la idea del ser como lo que es de sí, por oposición a la eternidad sponozista, ligada a la idea de la nada.

De acuerdo con Sartre por [un] derecho relativo de la negación (no es de facto [la] simple ausencia de lo positivo) – pero no por [la] definición del ser que “es lo que él es”. Para Heidegger, el Ser es “lo que no es nada”, lo que se aparta en el fondo “antes bien que nada”, lo que se opone a la pendiente de la “nada” una resistencia a la vez débil e invencible, lo que está siempre circunscrito por la nada y no está en su centro más que como *nicht Nichts*, es el “*Etwas*”^a, en lugar del Ser sartreano es todo actual y plenamente actual ante la nada, y no amenazado por ella (Leibniz: “pues la nada es más fácil que el ser”), lo que remonta la pendiente de lo fácil y que no es de sí, lo que es menos “evidente” que “no oculto”. Para Sartre, él *obtura* la nada. Para Heidegger, es eso sobre lo que *abre* la nada. Para Sartre, el ser y la nada como contradictorios, [son] inseparables *como tales*. Para Heidegger, la presencia supone sin duda un reverso una reducción a la nada, pero también la reducción a la nada es “presencia velada”: “*das Nichts, das als die Absenz der Praesenz Abbruch tut (“nichtet”), ohne sie jemals zu vernichten. Insofern das Nichts “nichtet”, bestätigt es sich vielmehr als eine ausgezeichnete Praesenz, verschleiert es sich als diese*

¹ Heidegger (M.), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1952, *Introduction à la Métaphysique*, Paris, PUF, 1958 (trad. G. Kahn), recuperado Paris, Gallimard, 1967, p. 93-94: «Todo lo que no es absolutamente nada *es*, y también la nada “pertenecen” para nosotros al “ser”.» *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993.

^a *Satz vom Grund*, p. 27.

selbst” (*Seinsfrage*, p. 23¹). (Cf. Husserl: los otros, temas en *Urpraesenz* como *Nicht-urpraesentierbar – Ideen II*). El “Ser” (*Sein*) heideggereano no es difícil de concebir a partir de las ideas de *Wahrheit* y de *Offenheit*: sin *Offenheit* en Sartre (sin trascendencia en el sentido heideggereano), sin momento de apertura, entre el no-ser y el ser. Hay pseudo-trascendencia (o Ek-stasis) que implica “interioridad” de la nada y “exterioridad” del ser y en el fondo los hechos correlativos, nociones en el fondo cartesianas, pre-fenomenológicas. El ser heideggereano no es difícil más que desde este punto de vista, i.e. como ante mí por una distancia que no es nada (“envoltura de la nada”) como separado de mí por...*nada*. La empresa de Heidegger siempre ha descrito al *Dasein* como un *Ueberstieg* que me rebasa verdaderamente y no como [una] “presencia inmediata al mundo” (Sartre), el ser como estructura de dos niveles (el *Dasein* tiene como “carácter” la *Weltlichkeit*, y el *Welt* es “*subjektiv* decía en *Sein und Zeit*, el *Dasein* forma parte de la definición del Ser, y el Ser de la definición del *Dasein*), y no como ser que es lo que es. Por eso, en Sartre, lo posible es “la conciencia”, el Ser es todo actual – sin distinción entre el Ser y el Ente – en lugar de que en Heidegger, hay un posible del Ser que no es simplemente *das möglicherweise Seiende* (*Satz vom Grund*, p. 17), lo que es posiblemente actual, es la pertenencia al Ser del *nichtiges Nichts* en sí mismo.

A partir de las nociones de *Offenheit* y de *Wahrheit* la noción heideggeriana del Ser no es difícil:

1) El ser, el ente, la esencia: *Sein, Seiende, Wesen*

El trozo de tiza como ente, *Seiende* – esta masa gris blanquecina, de forma determinada, ligera, friable, etc., [estas son] propiedades que responden a la pregunta *Was, Washeiten = τὰ ὄντα* = a la vez *die Dinge selbst* [y] el *ὄντα*.

¹ Trad. p. 221-222: “de la nada, que, en tanto que ausencia, invalida la presencia sin jamás por lo tanto, reducirla a la nada. En la medida en que la nada invalida al Ser, él se confirma más bien como presencia insigne, se vela en tanto que es esa presencia misma”.

Pero, hay “por decirlo así, lo que, “hace” que el delocutor sea *ein Seiendes* más bien que nada”, “*jenes, was gleichsam “macht”, daß dies Genannte ein Seiendes ist und nicht vielmehr nichtseiend*”, lo que hace su *Sein*, *τό εἶναι*, “*die Seiendheit, das Seiendsein, das Sein*¹”.

Das Sein está entre la extensión (todos los fragmentos de tiza) y la comprensión (la substancia tiza) – la existencia en el sentido de individuación espacio-temporal y la esencia. Es lo que funda una y la otra, pues esta esencia no es solamente esos fragmentos de tiza, y esos fragmentos de tiza no son sólo el despliegue de esta esencia (*Einführung in die Metaphysik*, p. 23-24).

Otro ejemplo, el liceo, – en tanto que es liceo, es decir, sobre todo para los estudiantes, – es para ellos lo que es, y en su *wie*² propio, – o para nosotros en tanto que nos acordamos: “El ser de los edificios de su género, se puede por decirlo así olerlo (*riechen*) y aún se tiene el olor en la nariz después de decenas de años: el *da*, el Ser en este ente es más inmediato y verdadero que una descripción o que una visión pudieran mediatizarlos” (*ibid.*, p. 26).

Por otra parte, bien entendido, “la consistencia (el *Bestand*, por oposición al *Gegenstand*) del edificio no reposa sobre la substancia olfativa (*Riechstoff*) que flota en alguna parte”: “*Andererseits beruht doch der Bestand des Gebäudes nicht auf diesem irgendwo schwebenden Riechstoff*” (*ibid.*, p. 26).

Cf. Proust: “no se trata de designar nuevos “contenidos” (“afectivos”, “olfativos”) de la memoria ontológica. Como hace un momento, el fragmento de tiza, devela el recuerdo ontológico: una unidad anterior a la distinción esencia-existencia, *ούσία-die Dinge- τά όντα*, el liceo en su evidencia es, como los ángeles, un individuo-especie, y nada de todo eso; un rayo espacial de sentido, una “región” histórica.

¹ Heidegger (M.), *Einführung in die Metaphysik*, p. 23, trad. cit., p. 42.

² “cómo”.

Cf. La seda, el terciopelo (en sus relaciones, su diferencia), lo que los distingue, es su diferente manera de *Sein*. “*Das eine anders seiend als das andere*” (*ibid.*, p. 26¹): las diferencias de esencia proceden de diferentes maneras de modular un mismo ser que deviene ser-seda o ser-terciopelo – Entonces, el *Sein* [es] origen de la esencia y también de las cosas que lo encarnan. Cf. Una cadena montañosa (“los Alpes” por ejemplo, por oposición a los “Pirineos”) – Cf. Un Estado: en qué consiste, ¿*dónde* está el ser de un Estado²? No es ni propiedades contables, ni cosa localizable, sino que en una y otra participan. ¿Dónde está el Ser del estado? ¿En la operación de la política en curso, en las máquinas de escribir del secretariado, en la comunicación del jefe de estado con un embajador? “*Der Staat ist*³. *Aber wo steckt das Sein? Steckt es überhaupt irgendwo*⁴?” Cf. Fabrice ¿dónde es la batalla de Waterloo? Está en todo lo que se ve y más allá – se puede decir dónde el Estado ya no es (después de la frontera), pero no *dónde* es. Su localidad es de un tipo especial (como alma-cuerpo). Ahora bien, esto puede ser entendido en todas las cosas sensibles; la cosa está siempre *entre* sus cualidades y es lo que hace que ella no sea ni el individuo espacio-temporal, ni el *ούσία* o el conjunto de los caracteres.

¿Dónde está el cuadro de Van Gogh? ¿Sobre la tela? ¿Fuera de la tela como significación? Claro que no, está en mi cabeza, se puede decir que me deja solo con él. Cf. (*Einführung*, p. 27⁵) Sartre, *L'imaginaire*: ¿dónde está Charles VI que me “mira”? (pero Sartre concluía: está en el imaginario, olvidando lo *analogon*, olvidando que él “aparece” como un fantasma. Al contrario, Heidegger toma este ser de la obra de arte como modelo del mismo ser natural) que no está en el sentido de la individuación espacio-temporal, sino como “aparición”, en su *was* y en su *daß* indivisiblemente.

¹ Trad. p. 45: Un ente contrario al otro.”

² Estos ejemplos están tomados de *Introduction à la métaphysique*, de Heidegger p. 46; texto alemán p. 27.

³ M.-P. subraya “*ist*”.

⁴ *Ibid.*, p. 27, trad. p. 46.

⁵ Trad. cit., p. 46.

Este *Sein* (que no es extensión infinita y comprensión nula, que es al contrario comprensión creciendo con la extensión, porque él es lo que es que hace que una cosa sea y, es el otro de otro) [es] el *Wesen* activo o verbal, lo que hace que el mundo *weltet*, y que la cosa *dingt*, i.e. el ser ante el ser-pensado (en extensión..., en comprensión...^a), el ser activo que *west*, que “*este*”, por oposición al ser-sido.

3) El Ser y el *Grund*

Entonces, *Sein* que comprende el *So-Sein* o el *anders-Sein*, los cuales son diferentes maneras de *Wesen* (verbal). Cualquiera que sea el problema de la generalidad (por qué hay varias piedras, varios organismos, varios hombres, etc.), lo que hace en cada caso que una piedra sea una piedra, no conduce a nada para decir que es su esencia: pues es necesario que sea participada por la existencia. El *Wesen* en tanto que él *west*, reina como esencia, ahí está el *Sein* (lo posible como pretensión a la existencia). Aquí y allá, es necesario decir que este ser no es susceptible de explicación, no se le puede dar la razón y que todo *Grund* le es interior. Eso se deriva de la explicación misma del *Sein* como *φύσις*: una presencia^b que, 1) se manifiesta “*von selbst*” en el sentido de Husserl; 2) Justamente por esta razón, no es *selbstverständlich*; ejemplo: la rosa, la *Rose-sein*: *Angelius Silesius* (citado en *Satz vom Grund*, p. 67-68).

“*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet* ¹.”

La rosa como estimulada a ser (*φύω*) – Lo que Sartre quería decir hablando del ser que es y no existe. Solamente 1) su *es* era pasivo: él *es-sido* – Y suponía su actividad establecida. En Heidegger, el ser es su propio posible, i.e. hay una autocreación continua de la rosa y está ahí el *Rose-sein* – la perseverancia, el despliegue de la rosa, por oposición al cuarto de luna que es “completo”; 2) En consecuencia, la pregunta no se hacía para extender este

^a Cf. p. 41.

^b [Al margen:] no tiene causa fuera de sí, no tiene causa en sí mismo.

¹ Trad. p. 103: “La rosa es sin un por qué, florece porque ella florece, / No se preocupa por ella misma, / No desea ser vista.”

ser al hombre. Heidegger al parecer afirma, no somos como la rosa: “*können wir Menschen nicht die Wesen sein, die wir sind, ohne daß wir auf die Welt achten*¹”. La rosa no se ocupa de saber si el hombre la ve (sentido profundo del Ser, que no es el *percipi*, la *Sichtbarkeit*²; es por degradación u olvido que él deviene mi *Vorstellung*) – El hombre pone atención 1) en el mundo, 2) luego entonces en sí mismo, 3) y por lo tanto en su ser-visto.

Sin embargo, cuando se ha descubierto el *ohne warum* (que está fundado sobre lo que la rosa no sabe, ni no se sabe, ni tampoco sabe los otros, no se vincula a otro ser como medio o como efecto – aún fuera de lo que sería, eso no daría más que [unas] condiciones de apariciones, no lo que aparece y resplandece).

Se percibe que a su manera, el hombre, cualquiera que sea *para* el mundo o el mundo *para* él, no es explicado por este *warum*, él es su propio *warum*. “*Das Ungesagte des Spruches (...), sagt vielmehr, daß der Mensch im verborgensten Grunde seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum*” (*Satz vom Grund*, p. 73³). “Sin un por qué” [no es] “inexplicable” (i.e. hay un *Grund* pero que no nos es accesible, o no es conocido por nosotros), [ni] “falta de causa”, [ni] tampoco “causa de sí” (*Seiende* supremo, extrapolación del *Seiende innerweltlich*), [es] un ser, un “*ester*⁴” (G. Kahn) que es “a-causal” (*ibid.*, p. 78).

¹ Heidegger (M.), *Der Satz vom Grund*, p. 72, trad. cit., p. 107: “No podemos, nosotros otros hombres, permanecer como los seres que somos, sin prestar atención al mundo que nos forma y nos informa.”

² “visibilidad”.

³ Trad. cit., p. 108: “Lo que la frase no dice (...), es más bien que en el fondo en lo más secreto de su ser el hombre no es verdaderamente lo que él es a su manera como la rosa – sin un por qué.”

⁴ Ver *V. I.*, p. 256.

En este sentido, *φύσις* comprende, para los Griegos, el hombre, la historia humana, los dioses^a. En este punto, Heidegger decía que su *Wesen des Grundes* no era satisfactorio, no hablaba más que de *Grund*, en el sentido del *Seiende*, no mostraba el Ser en tanto que puro principio acausal (*Satz vom Grund*, p. 84).

Puntualizando en *Satz vom Grund*, él dice: No hay *Grund der Sein*, es el *Sein* en sí mismo que es *Grund* de todo el resto, que funda activamente todo lo que cuenta, toda *Begründung*. Eso es dado con la idea misma de *Sein* como lo que es en sí, como la rosa que “florece porque ella florece”.

«*Sein “ist” im Wesen: Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein “ist” das Sein der Ab-Grund (...). Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund (...)*» (*Satz vom Grund*, p. 93¹.)

«*Insofern Sein als Grund west, hat es selber keinen Grund. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt (...). Sein bleibt als Sein grund-los^b*» (*ibid.*, p. 185²). Toda idea de una *Begründbarkeit* del Ser haría un *Seiend* (*ibid.*).

El *Sein* como “abismo”, “fondo abisal” – Quizá es todavía el *Sein* desde el punto de vista del *Seiende*, como *Nicht-Seiend*. Quizá sería necesario más bien decir: el *Sein* no es un *Grund* en el sentido intra-mundano, no da más que una apariencia, “quizá necesaria”, *der Gründung*, el *Sein* es *Ungrund* (*Einführung in die Metaphysik*, inicio), tres respuestas a la pregunta metafísica: el *Grund* es *Urgrund*, *Ab-grund* (“rechazo de todo fundamento”), *Ungrund*. La de Heidegger parece ser la tercera.

^a *Einführung in die Metaphysik*, p. 13: *Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erste beobachtbar wird und bleibt* (*ibid.*, p. 11).

¹ Trad. cit., p. 131: «El ser en su esencia “es” fondo. Es por eso que el ser nunca puede tener todavía, en su origen, un fondo o una razón que debiera fundarlo. Así el fondo permanece a distancia del ser. El ser distante que se mantiene en el fondo, el ser “en el fondo perdido”, si se puede decir, “es” el abismo (...).»

^b [Al margen:] Sin *causa sui*.

² Trad. cit., p. 239: “En tanto que el ser se extiende como fondo, él está en sí sin fondo. No es que él se funde en sí mismo, sino porque todo fundamento – aún el de sí mismo por sí mismo y justamente ése – permanece inapropiado al ser como fondo (...). El ser en tanto que ser permanece sin fondo.”

Por eso, el Ser no es Dios; Dios es (Leibniz) *Ens reale, Ens necessarium*, que da la *ratio*, ella misma idéntica la Naturaleza a las cosas, porque las cosas más bien existen a que no existan, – él es el *Seiende Grund alles dinge*, – la “aseguración” del Ser. La pregunta sobre Dios está en segundo término: lo que viene primero, es la pregunta de lo *divino*. Lo divino filosófico es por la fe absurda. Lo verdadero es que, qué sería la fe si no pudiera devenir no fe. En este sentido, el deseo es común a la filosofía y al hombre de fe.

3) [¿Qué se puede decir del *Sein*?]

Si el *Sein* repele de esa manera a [unas] determinaciones ordinarias – Esencia, existencia, *Grund*, no es de admirarse que se puedan hacer “proposiciones” sobre él; las proposiciones tienen lugar, en el ser-sido y no en el Ser que *este*.

De esto no se puede tener más que *pensamiento en camino* (*Satz und Grund*, p. 93), hacer de *Sätze* que *keine “Sätze” mehr sind: Sein und Grund: das Selbe* (*ibid.*¹).

“Cuando decimos que algo (*von etwas*) que es (“*es ist*”), es eso y aquello, él es, en las proposiciones de este género, representado como ser-sido (*als Seiende vorgestellt*²). Solo el *Seiend*, el ser-sido, “es” el “es” en sí mismo. El “*Sein*” no es (*nur Seiendes “ist”, das “ist” selber, das “Sein” “ist” nicht*³). El muro ante ustedes, detrás de mí, *es él*. Se muestra a nosotros inmediatamente como algo de presente (*etwas Anwesendes*). Pero ¿*dónde está su “es”*? ¿*Dónde* debemos buscar el manifestarse del muro (*das Anwesen der Wand*)? Sin duda estas preguntas nos llevan a lo errático. Y sin embargo, el muro “es” (*Satz vom Grund*, p. 93).

¹ Trad. p. 132: “ser y razón: lo Mismo”.

² S.v.G., p. 93, trad. cit., p. 132.

³ *Ibid.*

No se puede decir que el “*ist*” en sí mismo *sea* (por ejemplo, sea como “representaciones” así como el muro es como cosa). Se puede decir dónde está el muro (para usted, ahí adonde lo ve, para mí, allá adonde lo co-veo en el horizonte, – ejemplo tomado para apartar el *Sein* del lugar objetivo; hay un ser pre-espacial que funda la aparición en el espacio, el ser del horizonte). No se puede decir que su *ser* sea en el lugar objetivo, que su presencia sea en el lugar en sí. El análisis de toda cosa percibida revela que el ser es preobjetivo.

Ni en sí, ni representación, el ser no es término de referencia de enunciados. El ser se reporta al término que lo designa de distinto modo que los seres-sidos a las palabras que los designan – Ordinariamente se tiene, forma verbal-significación (lo que se *vorstellt* con este propósito) – la cosa (*Sache*), por ejemplo reloj. Para la palabra *Sein* no hay cosas correspondientes. No hay algo en el edificio como techo y cava. Pero, eso no quiere decir que el Ser sea solamente 1 palabra + representación, a la que le faltaría la cosa (Nietzsche: un vapor). El ser es en sí mismo directamente visualizado por las palabras, pero no como cosa, ni como representación. “*Das Sein selbst ist in einen ganz anderen und wesentlicheren Sinne auf das Wort angewiesen als jegliches Seiende*” (*Einführung*, p. 67¹).

El “es” brota para nosotros en el decir “*springt (...) uns im Sagen einfach zu*” (*Einführung*, p. 69²). El lenguaje es *Wortwerden des Seins* o poesía (*Einführung*, p. 131³). – La *Sache* no sabría estar aquí *expuesta* por la palabra, porque ella está no envuelta, sino envolvente en sus aspectos.

La “significación flotante”, la “polisemia” del verbo ser (atestiguada por el encuentro frecuente en el verbo ser de varias radicales) no quiere decir que sea un vapor o no quiera decir nada; quiere decir al contrario que lo “comprendemos” como todo lo que no es *Nichtsein* (*Einführung*, p. 62), como abarcando las categorías. Si los verbos “ser” encierran varias radicales, eso no es porque el verbo completo se haya “perdido” – (¿por qué? Es que cada uno de los verbos integrantes llamaba a los otros, como el Ser en su

¹ Trad. p. 97: “El ser mismo está ligado a la palabra en otro sentido y más esencial, que cualquier ente lo esté.”

² Trad. p. 99: “se impone en el decir, sin ninguna otra manera”.

³ Trad. p. 176: “el ser deviene palabra”.

unidad “*ursprünglich Verschiedenes vereinigt und vermischt*” (*Einführung*, p. 55¹) – Es riqueza. Por esta razón *Sein* deviene *Seyn* o *Sein*, p. 47².

Encontraremos la relación del ser en el lenguaje, que quiere decir, no que el ser sea verbal, sino que el lenguaje es la casa del ser; él es producido por el ser.

4) Pero, ¿se necesitaría decir positivamente lo que él es?

“Sería fácil ver todos los lados que a cada momento el ser-sido (*Seiende*), tierra, mar, montañas, plantas y animales es con frecuencia y abiertamente y expuesto ante nosotros... Pero, por el contrario, es a través de que (*das wohindurch*) todo se presenta en sí mismo (*Von-sich-her-Anwesende*) que está presente y viene a nosotros (*anwest und aufgeht*³); nunca está ante nosotros como lo que está cada vez presente aquí y allá. No es que el ser se mantenga completamente escondido... Si el ser no apareciera, no habría ningún *Gegend* (ningún escaparate, ninguna vecindad) al interior del cual se pudiera instalar un “delante” (*ein gegenüber*)” (*Satz vom Grund*, p. 111).

El ser [es] eso a través del cual el ser sido viene hacia nosotros; [es] la *Eröffnung*, el horizonte no como lejano, sino como “medio” de las cosas. O elemento: “el lenguaje es⁴ lenguaje del Ser, como las nubes son las nubes del cielo” (*Lettre sur l’humanisme*, p. 166) – O aún “dimensión”: “la medida que nos es acordada (*die zugemessene Durchmessung*) y por la cual un entre-dos del Cielo y de la Tierra está abierto, la dimensión” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 195⁵) – Medida en el sentido de capacidad de medir, i.e. marco de medida + espacio de las medidas posibles, etc. en...el Ser habitar el Ser. “No es el hombre el que es esencial, es el Ser (*Sein*) como dimensión de la *Ek-statica* de la existencia, pero la dimensión sin embargo, no es lo demasiado célebre-espacial; aunque el todo espacial y

¹ Trad. p. 82: “unir y mezclar estrechamente (...) lo que es originalmente diverso”.

² M.-P. hace referencia a su propio texto.

³ *S.v.G.*, p. 111.

⁴ La traducción de Munier emplea el futuro “será el”.

⁵ El texto alemán es: “*Wir nennen jetzt die zugemessene Durchmessung, durch die das Zwischen von Himmel und Erde offen ist, die Dimension*”, trad. p. 233.

todo espacio-tiempo *este* (*west*) en lo dimensional, que es el sentido del Ser mismo” (*Humanismus Brief*, p. 80¹).

Eso concuerda completamente con la idea substancialista o existencialista del ser, es en relación a lo que hay, en sentido amplio, de más o de menos, de mucho o poco. Es el nivel del mundo, tomando la palabra en el sentido en el que se habla de nivel espacial en psicología – horizontal o vertical –, fenomenal en relación al cual todos los objetos parecen derechos o inclinados: “Precisamente, estamos sobre un plano donde hay solamente hombres” (Sartre, *L’existentialisme*, p. 36²). Heidegger dice: desde el punto de vista de *Sein und Zeit*, se necesitaría decir: “Precisamente, estamos sobre un plano donde hay principalmente el Ser. *Woher aber keommt und was ist* el plano? El Ser y el plano *sind das Selbe...: hay el Ser: “es gibt” das Sein. Pero “hay übersetzt das “es gibt” ungenau. Denn das “es” was hier “gibt” ist das Sein selbst”* (*Humanismus Brief*, p. 82³).

¹ Heidegger (M.), *Über den Humanismus, Lettre sur l’humanisme*, Paris, Aubier, que M.-P. anota frecuentemente *Humanismus Brief*. M.-P. modifica la traducción, y siempre cita las páginas del texto alemán de esta edición bilingüe. El texto es: “*daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Eksistenz. Die Dimension jedoch ist nicht das becante Räumliche. Vielmehr best alles Räumliche und aller Zeit-Raum im Dimension, als welches das Sein selbst ist*”. La traducción de esta citación por Munier es sensiblemente diferente: “(...) no es el hombre el punto, sino el Ser en tanto que dimensión de la realidad extática de la *ek-sistencia*. Sin embargo, la dimensión no es lo que se conoce como elemento espacial. Más bien se debe decir que todo elemento espacial y todo espacio-tiempo se realizan en lo dimensional, que es como tal el Ser en sí mismo”.

² Sartre (J.-P.), *L’existentialisme est un humanisme*, Genève, Nagel, 1946, rééd. Paris, Gallimard, 1996. *El existencialismo es un humanismo*, México, Éxodo, 2005.

³ Traducción Munier: “Pero ¿de dónde viene el plano y qué es el plano? El Ser y el plano se confunden (...) hay el ser: “*es gibt*” *das Sein*. Este “hay” no traduce exactamente “*es gibt*”. Pues el “*es*” (este) que aquí es “*gibt*” (da) es el ser en sí mismo.”

En realidad, el *hay* francés traduce bien *es gibt*, 1) porque no es centrífugo, 2) porque *es gibt* no quiere decir dar¹. Citar Apollinaire, *hay*. Eso es de hecho, lo que quiere decir Heidegger cuando cita a Goethe particularmente:

“über allen Gipfeln ist Ruh” d.h. ???².

Un *es* que quiere decir “reina”, y “hay”.

5) “Actividad” del ser que “este”, “mística” del ser

La verdad, la “memoria del mundo” por oposición a las conciencias y al tiempo que se lleva; la “inscripción” (el registro de Bergson); la imposibilidad de hacer una filosofía con los “actos” “humanos” y sus “objetos”; las “acciones y pasiones humanas”; el ser, es todo lo no-artefacto.

Necesidad para hacerlo comprender hablar [el] lenguaje de la pasividad humana, lenguaje inadecuado: el hombre no es más pasivo que creador en el sentido intra-mundano de estas palabras^a.

Entonces, el paso del *Dasein* al *Sein* expresa lo que hay de escaso, de magro en [la] filosofía del sujeto y de sus objetos, – o en [la] filosofía del “hombre” “creador” – como si él hubiera hecho de todas las obras poesía, ciencia, arte, filosofía. No es otro más que quién los hace, pero a través de él juegan unas relaciones, unas instituciones que son el mundo o que son el ser – “Morada” y no situación: *Stätte* cuyo *Sein* necesita revelarse, para *Eröffnung* (*Einführung*, p. 156).

Verdad: la apertura a la verdad [?], a la verdad ontológica, filosófica, – es un *Seinlassen*, como el pastor no “ordena” a sus ovejas más que por acuerdo previo. La “decisión” no es creadora, es siempre restrictiva: Parménides ante las tres vías del Ser, de la nada y del *Schein*: *bedeutet Ent-scheidung hier nicht Urteil und Wahl des Menschen, sondern eine Scheidung im genannten Zusammen von Sein, Unverborgenheit, Schein und*

¹ M.-P. indica entonces que él no podía seguir la traducción de Munier que traduce “*gibt*” por “da”.

² “La paz reina sobre todas las cimas.” Los puntos de interrogación son de M.-P.

^a [Al margen:] ya dicho.

Nichtsein (*Einführung*, p. 84¹). El ser estaba cercado, rodeado por el devenir, la apariencia, el pensamiento, *Sollen*: se tiene que comprender que es él el que los rodea (*Einführung*, p. 156).

Porque hay este *Gegend* ante nosotros, hay también detrás de nosotros otra cosa que es la nada del pasado + recuerdos, que han permanecido presentes. Hay el *Gewesen* que no es *Vergangen*, y que no es pasado representado, sino con frecuencia *Vergessen*, olvido activo, olvido como trabajo del pasado. Como la *Stätte*² de lo verdadero que no es creada por la decisión, no es destruida por [el] deslizamiento al pasado: memoria del mundo, – el registro abierto de Bergson, donde el tiempo se inscribe (el organismo no lo sabe – pero, no se puede saber “el estado presente” de este organismo más que por su devenir, el describir es describir una historia) – la “inscripción histórica” de Péguy³ (esta inscripción que abarca todo lo que tiende a lo que en un punto del tiempo ha sido *gestiftet* una vez por todas, no puede no haber sido: el Ser es lo que no es nada) (y esta inscripción privilegiada de verdades que no solamente eran verdad del tiempo, sino que han sido reconocidas como tales, – o solamente han pasado como verdad sin merecer la inscripción histórica, lo que sin embargo, supone que ellas no eran una simple no-verdad – las escisiones (*Entscheidungen*) devienen verdaderas como escisiones – un tipo de “selección” histórica, de lógica de las cosas). El Ser es este registro.

Es un exceso de nuestra experiencia sobre “sujeto”, “objeto”, “hombres”, – todo más allá de estos términos obtenidos por escisión, más allá de lo que no es nada.

Para hablar sobre eso, para abrir este campo, se necesita hablar el lenguaje de la pasividad humana. Pero, este lenguaje es inadecuado: el hombre no es más pasivo que creador en el sentido intra-mundano, no más efecto que causa.

¹ Trad. p. 119: “de-cisión” no significa aquí juicio y selección humana, sino una escisión en el conjunto constituido por el ser, la no latencia, la apariencia y el no-ser”.

² “Lazo” es femenino en alemán.

³ Péguy (C.), *Note conjointe*, Paris, Gallimard, 1935, p. 230-231.

1) Lenguaje “pasivo” y “místico” (Heidegger rechaza él mismo la palabra)^a

“El pensar realiza (*vollbringt*) la relación del ser con la esencia (*Wesen*) del hombre. Él no hace ni produce esta relación. El pensar se limita a presentar el ser como lo que le ha pasado a él mismo por el ser. Esta presentación consiste en eso que, en el pensar, el ser viene a la palabra” (*Humanisme*, p. 24).

Es un tipo de circuito: es del Ser que el pensar mantiene la relación con el ser. Su propio acto es “presentárselo” – Cf. El hombre presenta a Dios su propia Creación, *Offenbarung*¹ por el hombre, re-constitución de Dios como Dios donde el hombre no usa más que las fuerzas que tiene de Dios.

Pero la diferencia es: por el cristianismo, el mundo es fabricado, división del Ser en creado (finito) e increado (infinito). Para Heidegger, no hay división de este género: el *Seiend* no es creado y el *Sein* no es objeto o Naturaleza, infinito; el *Sein* es finito (por lo menos en la *Vorlesung, Was ist Metaphysik* ²?). No hay *Seiende* sin *Sein* y no hay *Sein* sin *Seiende*.

Se verá, más adelante, en qué sentido está el Ser que habla en el hombre (idea de la *Sage*) (idea de *Denken* como palabra pensante). Pero la relación Ser-hombre en la palabra no es relación causa-efecto.

“El hombre debe, antes de hablar, dejarse de nuevo reivindicar por el Ser.” (*Von Sein sich ansprechen lassen*) – Reivindicar [es] derecho del ser sobre nosotros que es [el] derecho de verdad, *offenheit*.

El Ser “se sirve” (*branchte*) de la esencia del hombre – pero eso quiere decir que también: necesita (*Seinsfrage*, p. 10).

^a [Al margen:] Retomar: no es el hombre quién tiene la libertad, es la libertad que tiene al hombre. Cf. *Wesen der Wahrheit*.

¹ “manifestación, revelación”.

² *Conférence – Qu’est-ce que la métaphysique?*, 24 de julio de 1929, Université de Fribourg (Trad. fr. R. Munier), *Questions I*, Paris, Gallimard, Tel, p. 47.

“Sabor” del Ser – *Gunst des Seins (Was ist Metaphysik? Nachwort, p. 49)* del cual el *Denken* es *Widerhall*¹ – *Ruf*² del ser y *Gehör*³ del hombre. El *Denken* “*heißt*”, nos “sopla” el ser – cf. Voz sin sonido (*lautlose Stimme*) de la angustia en *Was ist Metaphysik? (Nachwort*⁴) que nos *stimmt* si ella no está alejada por “la angustia de la angustia”, i.e. hay una angustia de represión, – y una angustia del ser (*Was ist Metaphysik?*, p. 46). Mi *Dasein* no es *zugeworfen* (¿por oposición? a *Geworfenheit*⁵ como existencial) por el Ser: *das Dasein ist mir zugeworfen, damit mein Selbst das Dasein sei (Einführung, p. 22*⁶). La *Jemeinigkeit* del *Dasein* no es otra cosa que su huída fuera de él mismo: “*das Schwanken des Seienden, das uns trägt und uns löst, halb seiend, halb nichtseiend, woher es auch kommt, daß wir keinen Dinge ganz gehören können, sogar uns selber nicht (ibid.*⁷). La filosofía se produce en el ser: *Für die Philosophie (...) liegt der Gegenstand nicht nur nicht vor, sie hat überhaupt keinen Gegenstand. Sie ist ein Geschehnis, das sich jederzeit neu das Sein (in seiner ihm zugehörigen Offenbarkeit) erwirken muß. Nur in diesen Geschehen eröffnet sich die philosophische Wahrheit” (Einführung, p. 65*⁸).

2) ¿Son *místicos* todos estos pensamientos?

Heidegger declina la palabra y la pasividad: el Ser no es “*etwas für sich*” que de un momento a otro se aplicaría al hombre (*sich dem Menschen zuwendet*). “Es probablemente esta aplicación en sí misma, que es, pero todavía de una manera velada, es eso que bastante desafortunada e indeterminadamente llamamos Ser” (*Seinsfrage, p. 25*). El ser no es distinto de su *Zuwendung* en nosotros.

¹ “eco”.

² “canto”.

³ “el oído”.

⁴ *Op. cit., postfacio, p. 77.*

⁵ “derección”.

⁶ Trad. p. 40: “el ser-ahí me es dirigido a fin de que el sí mismo * que yo soy sea el ser-ahí”.

[* Ver *S.u.Z.*, § 64.]

⁷ Trad. p. 40: “vacilación del ente, de esta vacilación que nos lleva y nos libera, el que es a medias y a medias no es, de donde resulta que no podemos pertenecer totalmente a ninguna cosa, ni aún a nosotros mismos.”

⁸ Trad. p. 94: “Para la filosofía (...), no solamente el objeto no está dado en primer lugar, sino, más generalmente, ella no es objeto de todo. Es un evento que el ser se debe realizar siempre de nuevo (siguiendo la patencia siempre nueva que le es propia). No es en este proceder que se abre la verdad filosófica.”

Cf. *Seinsfrage*, p. 30¹: “(...) kann der denkende Vorblick in diesen Bereich das “*Sein*” nur noch in folgender Weise schreiben: das ~~Sein~~. Die Kreuzweise Durchstreichung wehrt zunächst nur ab, nämlich die fast unausrottbare Gewöhnung, “das *Sein*” wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen.”

¿Cómo admitir textos donde el hombre parece pasivo y con ese rechazo de la exterioridad del Ser? No es por compromiso que se admiten. Este no es el pensamiento esencial de Heidegger: El pensamiento del ser como *ἀ-λήθεια*, como emergiendo de la latencia, como siempre *Unverborgen*, y en este sentido como “misterio”, – este pensamiento no es de ningún modo evocación de un ser en sí. Es exactamente lo contrario. Abriendo el *Dasein* en el Ser, haciéndolo *Da-sein*, un *Da* que es lanzado por el Ser, Heidegger está mucho más alejado de un Ser en sí, que cuando describía el *Dasein* como derelicción², *Geworfenheit*, lanzado por X. El negativismo comporta siempre pasado-anterior de lo positivo puro. La evolución de Heidegger también lo exime de ese positivismo. Introduciendo lo “divino” (cuestión que para él gobierna la de Dios, atribuyendo el sentido filosófico de Dios), está más lejos del Dios en sí, que cuando hacía del *Dasein* el lugar de la nada.

He ahí por qué él insiste en la dialéctica de *verborgenheit* y *unverborgenheit*. El ser oculto (en el sentido del Dios oculto), y que lo perdura, y que “se retira” de nosotros (lo que nos da, es precisamente su retractación) no es pasividad mística, es la idea de que el ser oculto no es en él propiedad segunda (sería entonces el “en sí” o el “para sí” manifiesto), que no hay el anverso de las cosas, que toda verdad es también *Unwahrheit*, [¿de dónde?] precisamente no existe la ilusión de un develamiento total. “*Die Rede vom Entzug blieb*

¹ Trad. p. 232: “(...) la pre-mirada del pensamiento sobre este dominio no puede todavía escribir el “Ser” más que escribiéndolo así: el ~~Ser~~. Esta tachadura en cruz no hace en primer lugar más que defenderlo rechazando, a saber: ella repele este hábito casi inextirpablemente, de representar el “Ser” como un En-frente que se tiene en sí, y solamente enseguida adviene algunas veces al hombre.”

² Ver *Einführung*, p. 22.

*dunkel und klang für manches Ohr wie eine mystische, nirgends in der Sache gefestigte Behauptung*¹.” En realidad retractación quiere decir: el ser se oculta como ser haciéndose ente: “*läßt das Sein, indem es sein Wesen verbirgt, anderes zum Vorschein kommen, nämlich den Grund in der Gestalt der ἀπκαί αἰτίαι, der rationes, der causae, der Prinzipien, Ursachen und der Vernunftgründe. Im Entzug hinterläßt das Sein diese Gestalten des Grundes, die jedoch nach ihrer Herkunft unbekannt bleiben*” (Satz vom Grund, p. 183-184²).

Decir que el Ser está oculto, [es] idea de que lo que viene *zum Vorschein* es por principio del orden del Ente, e inadecuado al *Sein*. La “mística” no teológica está más lejos de la teología que la filosofía de la nada. La filosofía de lo no-positivo está más lejos de la teología que la filosofía de la nada o que el nihilismo, que es contrapartida inevitable de la teología. La filosofía del Dios está muerta y aún la teología. Recuperando la experiencia del ser que es el origen de la Metafísica, Heidegger está más lejos de la metafísica que los que hacen del Ser un “vapor” (Nietzsche). Este nihilismo es la “*Verborgenheit, die sich selber verbirgt*” (*Seinsfrage*, p. 34³). El reconocimiento del ser por Heidegger es la *Verborgenheit* que no está disimulada en sí misma. En este sentido, Heidegger está más lejos que los nihilistas, del positivismo teológico.

Las fórmulas del “secreto” (*Geheimnis*), las fórmulas “místicas” no son *otras* que las fórmulas fenomenológicas: *Sein west als Erscheinen*⁴ – *Sein heißt Erscheinen. Dies meint*

¹ Trad. p. 237: “Nuestro propósito sobre la suspensión ha permanecido obscuro y, por varios oídos, ha sonado como una afirmación mística, sin ningún fundamento en las cosas.”

² Trad. p. 237: “El ser, (...) cuando él oculta su esencia, hace aparecer otra cosa, a saber, la razón o fondo bajo la forma de los *ἀπκαί αἰτίαι*, unas *rationes*, unas *causae*, unos principios, unas causas y unos fundamentos racionales. El ser que se retira deja detrás de él estas figuras de la razón, cuyo origen, sin embargo, permanece desconocido.”

³ Trad. p. 237: “(...) una suspensión velada, que se vela en sí misma.”

⁴ Trad. p. 77: “El Ser *este* como aparecer.”

nicht etwas Nachträgliches, was dem Sein zuweilen begegnet¹ – nicht eine Zugabe zum Sein² (Einführung, p. 77-78); pues de golpe la fenomenología ha sido comprendida como ontología, la manifestación como algo que el ser hace, y que hace más allá que nuestras representaciones.

Sein und Zeit: el Sein es verborgen por oposición a lo que se muestra en sí mismo, aber zugleich etwas (...) was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört (p. 35). «Weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu “Phänomen³”» (p. 36).

Es que la idea siempre es la mía: el Ser es *selbstgegeben* justamente en tanto que inagotable, la cosa *dingt^a*. El mundo *weltet* en realidad, y no obstante siempre más allá de lo que tenemos tética u objetivamente. El ser es *Sichtbarkeit* eminentemente, aunque no sea simple posibilidad de percepción.

[Pero entonces, ¿en qué medida eso hace una onto-logía, puesto que el Ser está oculto? – De hecho ni teo-logía, ni onto-logía (cf. *Identität und Differenz⁴*) – El *sentido*, el *als* es la relación en movimiento Ser-ente, relación que no puede ser fijada, que es englobante en relación a los sentidos → entonces *Denken* y no filosofía.]⁵

Luego, se comprende cómo, una vez introducida la relación al *Sein*, Heidegger puede mantener [unas] fórmulas que recuerdan el negativismo de *Sein und Zeit*: este ser es

¹ Trad. p. 110: «"Ser" quiere decir "aparecer". El aparecer no es algo accidental que algunas veces encuentra el ser.»

² Trad. p. 111: "no es sobreañadir al ser".

³ Trad. Martineau, p. 47: «es (...) porque los fenómenos, en el primer momento y más frecuentemente, no son dados, más que por medio de la fenomenología. El ser-recubierto es el concepto complementario del "fenómeno"».

Trad. Vezin, p. 63: «es (...) porque los fenómenos *no* están en primer lugar y más frecuentemente dados, sólo la fenomenología responde a esta necesidad. El concepto de ser-oculto es la contrapartida de ese del "fenómeno"».

^a Buscar aquí el texto sobre la *praxis* y la *φύσις*.

⁴ Heidegger (M.), *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, *Identité et différence*, retomado en *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968 (trad. A. Préau). *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

⁵ Los corchetes son del autor.

tan lejano para nosotros como la nada. No hay tiempo antes del hombre, – no que el hombre sea eterno, sino porque el tiempo no es [una] duración indefinida, eternidad, él no es más que a través del hombre (lo que no quiere decir creado por el hombre) (*Einführung*, p. 64). *Ein Zeichen sind wir, deutungslos*¹ (Hölderlin), (cf. Giraudoux “cariátides del vacío...”²). El hombre como “brecha”: “*Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetz-sein als die Bresche, in die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht*” (*Einführung*, p. 124³). “*Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Sein muß an dieser zerbrechen*” (*ibid.*, p. 124⁴). “*Dasein ist die ständige Not der Niederlage und des Wiederaufspringens der Gewalt-tat gegen das Sein und zwar so, daß die Allgewalt des Seins das Dasein zur Stätte seines Erscheinens vergewaltigt (wörtlich genommen) and als diese Stätte umwaltet und durchwaltet und damit im Sein einbehält*” (*Einführung*, p. 136⁵).

El ser del *Dasein* teniendo este quebranto, no tendrá victoria más que la de ya no ser: “*Nicht-dasein ist der höchste Sieg über das Sein*” (*ibid.*, p. 136⁶) estamos “condenados al ser”.

¹ *V.u.A.*, p. 138, trad. p. 160: “Somos un signo, vacío de sentido...”

² Giraudoux (J.), *Églantine* (1927), Paris, Grasset, p. 230.

³ *Introduction à la Métaphysique*, trad. p. 169: “El ser-lo-ahí del hombre pro-ventual, es: ser expuesto como si fuera la brecha en la cual la prepotencia del ser hace irrupción apareciendo, a fin de que esta misma brecha se quiebre sobre el ser.”

⁴ Trad. p. 168: “Este hacer-violencia ejercido contra la prepotencia del ser debe quebrarse sobre ésta.”

⁵ Trad. p. 182: “El ser-Ahí es la angustia constante de la derrota, y de la resurgencia del acto de violencia contra el ser, y eso de un modo tal que la omnipotencia del ser, por su violencia prepotente, constriñe el ser-Ahí a ser el ángulo de su aparición, el circundominio * y el pre-dominio en tanto que él está en este ángulo, y por eso lo contiene en el ser.”

[* M.-P. propone la traducción “atravesía” en lugar del “circundominio” de G. Kahn respecto a *Einführung*, p. 119.]

⁶ Trad. p. 182: “es el no-ser-Ahí que es la más alta victoria sobre el ser.”

Esto no es pesimismo, está más allá del pesimismo y del optimismo que hacen las cuentas de la vida como un negocio. “Un negocio, decía Schopenhauer que no cubre sus gastos. Él estaba equivocado. No que la vida cubra sus gastos, sino que no es un negocio¹.”

En realidad, estas fórmulas humanista-sartrianas no están en desacuerdo con el pensamiento del *Sein* que no es de ninguna manera restauración de la metafísica o aún de la ontología en sentido antiguo – que establece entre *Sein* y *Mensch* una rigurosa implicación recíproca²: cada uno de ellos encierra la relación con el otro – Cuando se menciona el uno, se menciona el otro. Simplemente Heidegger había comenzado por ir del hombre al *Sein* (del tiempo [al] ser), él muestra ahora que se tiene también que ir del ser al hombre (del ser al tiempo)^a.

III. Ser y palabra^b

¹ Traducción de M.-P. de *Einführung in die Metaphysik*, p. 136.

² Ver sobre el humanismo, las notas en *La Naturaleza*, 1957-1958, Paris, Seuil, p. 182.

^a [A continuación M.-P. anota un título bajo el cual nada está escrito:] II. El tema de la *Sage Sein und Sprache*.

^b [* Plan de M.-P. para la 3ª parte sobre Heidegger]

Palabra y Ser

- 1) a: “entrelazamiento esencial” de Ser y Palabra.
b: noción de “imagen” o “metáfora”, o “*analogon*”, o “símbolo”, – la “casa” – el “puente” = nudo de *Geviert*.
- 2) Así como, el “signo” no es indicio sobreañadido al ser hecho.
a: Signo y “sentido” (*Sinnveleibung objekte*) fónico, semántico.
Problema de la *Sinnegebung*: ¿cómo rendir cuentas de [la] adquisición? Su solución: no es latencia, no es sentido “convencional”, sino historia, mito.
b: Sentido salvaje “tapizando” las palabras (= sentido hecho de *diferencias*, abierto).
Nosotros usamos tanto nuestra lengua como nuestro cuerpo. No hay “mundo inteligible”.
c: Verdadera significación del método etimológico: histórico. De acuerdo con los fonólogos (empleador y empleado) para relativizar “significante” y “significado”.
d: La interrogación, incomprensible para Platón, deviene al contrario la esencia del pensamiento-palabra en tanto que hecha de *diferencias* de significación.
e: No hay enunciados sobre el ser, porque es el ser el que habla en la palabra humana – lenguaje “paratáxico” – Verdadera palabra introduciendo lo otro a un “ángulo”, no en significaciones.
- 3) Definición del *sentido*: está hecho por la relación del ser con el ente que funda el “*es selbst*” y que *es* la palabra misma.
- 4) a: Por eso, es el lenguaje el que habla, que *nos tiene* y no que nosotros lo tengamos (cf. la libertad en *Wesen der Wahrheit* [p. 14 de Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, Klostermann, *De l'essence de la vérité*, Paris, Gallimard, 1968 (trad. fr. A. de Waelhens, W. Biemel), retomado en *Questions I*, p. 174]).
b: Nuestras palabras las más expresivas no son deliberadas, hablan en nosotros. Cf. La palabra de espíritu y espíritu de las palabras – Juego en el lenguaje, ambigüedad que viene del ser, no de nosotros. El *Gedachte* y el *Ungedachte* – El lenguaje y el Todo-Poderoso.

1) Problema del lenguaje, y la palabra, problema cardinal de la filosofía

Por (cf. lo anteriormente mencionado) la imposibilidad de determinar y [de] decir el ser como una *Sache* se indica [la] relación especial del ser con la palabra: es del lado de la palabra y no del lado del ser *que* se habla – *Entre* palabra creada y palabra recibida, de la nada y del ser exterior.

Para la filosofía, el problema del lenguaje no es regional. Aún si fuera, se podría, a partir de él llegar al Ser (como a partir del *Leben* → *Dasein* → *Sein*). Pero, además en esta significación ontológica banal, el *λόγος* tiene [un] lazo más directo. Es en él, que se verá verdaderamente [la] relación *Sein-Seiende*. La esencia del ser está “entrelazada” con la esencia de la palabra (*Einführung*, p. 41: “*wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache*”).

Como la comprensión del ser, la palabra experimenta una decadencia, un análisis que hace desaparecer su significación ontológica, pero la expresa en términos de *Seiende* separado del ser, de *Gegenstand*, del *Objekt*. Ejemplo privilegiado: la palabra aplicándose a devolver el ser, ya que es degradada en términos de *Seiende*.

Tiempo y Ser

La *Seinsgeschichte*.

- 1) a: Por qué Heidegger no habla de otra manera de *Zeitigung*, *Zeit*: equívoco antropológico tiempo cósmico Tiempo del *Dasein*, con la quasi-intuición del ser, el tiempo deviene *Seinsgeschichte*.
b: *Seinsgeschichte* que no es “evolución creadora” ni “*causa sui*”, creación continuada.
Entonces una nueva vista sobre la operación de contracción del Ser.
- 2) La *Seinsgeschichte* y la “filosofía de la historia”.
- 3) La *Seinsgeschichte* y la historia de la filosofía.
La filosofía como producto del Ser y no “concepción” del ser.
- 4) Conclusión a: ¿Qué es el saber absoluto de Heidegger? No es “filosofía”; b: Pero, no es nihilismo: c: *Denken* y *Besinnung*; d: Posibilidad de la filosofía como filosofía indirecta, filosofía no positiva, filosofía no objetiva.

Heidegger: “*Das Denken baut am Haus des Seins*” (*Lettre sur l’humanisme*, p. 150, Aubier¹). Se cree que está allá una “imagen”: el ser como habitante de una casa que es el lenguaje.

Heidegger: no es una imagen la que se aplica aquí al ser (un *analogon* – concepto no aclarado en Sartre *L’imaginaire*, y en Husserl, cuando dice que la vida, el organismo, son pensados como “*analogon*” de la *Ichlichkeit* (*Krisis, Beilage* sobre la Biología) – El *analogon*, la imagen, el símbolo son concepciones en términos de *Seiende*, que no hacen más que rechazar el problema: pues ¿de dónde viene que la imagen está habitada por la significación que está encargada de simbolizar? En Sartre, se descarga sobre el *analogon* de lo que hay de positivo en la imagen para ser libre de definir lo imaginario negativamente (como en Husserl: para ser libre de definir la *Ichlichkeit* como conciencia pura).

Heidegger: no hay “imagen”, “*analogon*”; no es por la casa que se piensa el ser^a; no es que cuando se haya pensado el Ser se podrá comprender lo que es una casa. Se piensa el ente por el ser o por la diferencia ente-ser (Cf. Klee, es por “*an sich*” que se comprende tal arreglo de imagen). Y, ya el ente reenvía el Ser, el que ya contiene el Ser.

Entonces 1) la trampa está en todo lo que decimos del Ser: eso nos lo oculta puesto que él está presupuesto en toda cosa dicha; 2) también eso nos lo revela: *Besinnung* de la palabra es develamiento del ser.

El “símbolo”, la “imagen”, el “*analogon*”, [estas] nociones empleadas en el análisis del lenguaje se toman prestadas a un ser previamente reducido reflexivamente: Cf. *Vorträge und Aufsätze*, p. 153 s. s., el puente (en el Ensayo “*Bauen, Wohnen, Denken*”²):

¹ Trad. Munier: “El pensamiento trabaja en construir la casa del Ser.”

^a [Al margen:] Se encuentra en la imagen lo que ya era: el mismo misterio del Ser que todavía habita la imagen como la expresión “directa”.

² Heidegger (M.), “*Bauen, Wohnen, Denken*”, en *Vorträge und Aufsätze*. La traducción que sigue es de M.-P., otra traducción A. Préau, p. 181-182 de “*Bâtir, habiter, penser*”, en *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958. *Construir, habitar, pensar*, Argentina, Alción Ediciones, 1994.

“Nos imaginamos que el puente no es todo en primer lugar y propiamente no es más que un puente (*bloß eine Brücke*). Él todavía podría expresar muchas otras cosas ulterior y ocasionalmente. Considerado como expresión (*Ausdruck*), deviene entonces un símbolo de todo lo que hemos dicho más arriba [símbolo de unión, de comunicación establecida, etc.]. Únicamente el puente nunca es, si es un verdadero puente, pues en primer lugar es un simple puente, y en consecuencia, un símbolo. Tampoco es primero un símbolo en el sentido que expresaría algo que, hablando estrictamente, no le pertenece. Si tomamos el puente en sentido estricto, él nunca es expresión (*Ausdruck*). Es una cosa (*ein Ding*) y nada más (*nur dies*). ¿Nada más? Como cosa, reúne en él los cuatro puntos cardinales (*das Geviert*: el cuarteto – [el] cielo-[la] tierra-los divinos-los mortales).

Es verdad, nuestro Pensar está habituado, desde hace mucho tiempo, en colocar el ser de la cosa (*Wesen des Dinges*) de una manera muy parsimoniosa. La consecuencia, en el curso del pensamiento occidental, ha sido que se representa la cosa como una X desconocida, revestida de propiedades perceptivas. Por eso, todo lo que ya pertenece al ser (*Wesen*) unificante (*versammelnde*) de la cosa es considerado como una adjunción sobreañadida ulteriormente.

El puente (...) reúne los Cuartetos de una cierta manera, procurándole una sede (*eine Stätte*).” [Es decir] cada cosa es la manera cómo el cuarteto tiene lugar.

El puente es un trazado, una modulación en el campo polarizado por cielo-tierra-divino-humano. Este campo es el campo del Ser. El Ser “débil”, el *Sein* tachado ~~*Sein*~~ negación de la negación, pre-objeto, es eso porque es el nudo de *Geviert*, lugar donde se cruzan las “dimensiones”: las cuatro extremidades de la cruz indican uno de los polos. Lo “imaginario” y lo “real” están formados por deducción sobre lo “místico”, o “sentido propio” y “sentido figurado”^a se invierten, o más bien están en relación reversible. El “sentido propio”, noción emparentada con la del *Objekt* o del *Gegenstand* (*Satz vom Grund*, p. 156).

^a significante y significado.

En realidad, así como la cosa, la palabra tampoco es un “objeto” (definida por “propiedades”, reconocida por “propiedades”) y dotada por otra parte de un sentido lingüístico, ella es como el puente, un nudo de orden fónico y un nudo en el orden semántico.

Ahora bien, este examen del “símbolo” tiene consecuencias en toda relación “signo-significaciones” – Así como entre las cosas “comparadas”, se supone que entre las palabras y el sentido hay una relación de correspondencia exterior. Está el sentido (idealizado, o cosa *sida*) y está la palabra – Y como se debe comprender, no hay cosas comparadas (la casa y el habitante, el lenguaje y el Ser), sino que una es la otra, ellas están en relación del ser sido al ser ente, así mismo es necesario percibir la palabra como significación, apertura del Ser.

“La denominación no acaba ulteriormente de llenar un ente ya revelado de una designación o de una marca llamada palabra, sino inversamente: es la palabra que decae de la alta y originaria operación violenta (*Gewalt-tat*) que es la apertura del Ser (*Eröffnung des Seins*) a la condición de simple signo, de tal suerte que el signo a su vez se desliza entre nosotros y el ente” (*Einführung*, p. 131).

2) Es necesario encontrar la palabra operante como mito pre-imaginario

a) El lenguaje despojado [es] material fónico o lingüístico. Se trata de explicar el funcionamiento por reanimación. Existe 1) la significación (idealizada o tomada en el ser sido); 2) el material lingüístico. Para comprender la referencia de una al otro, se funda la palabra sobre *Sinnverbildungsakte*, actos de pensamiento que insuflen un sentido: a) el sentido fónico; b) el sentido semántico.

Caso particular del problema de la *Sinngebung*: no se encuentra en las cosas más que lo que se ha puesto en ellas – pero si se ha puesto, no hay adquisición, ni comunicaciones, ni eficacia propia de la palabra. Pero, si hay una, ¿no es entonces la finalidad propia de la palabra que se substituye en nuestra actividad?

Es necesario: 1) que el sentido no sea nunca extraño, puramente recibido, se comprende a partir de lo que se tiene; 2) que no sea puesto en las palabras por actos, sin haber ganancia^a. La latencia, i.e. la presencia implícita, operante, no es una solución, si no es más que desarrollo replegado en su inicio.

Es necesario que la *Sinngebung* inicial sea, no posesión de significaciones y de un código, sino posesión de “diferencias de significaciones” y de signos “diacríticos” – Entonces, en este campo de significación y en este campo diacrítico, otra cosa puede ser pre-trazada – pero a causa de eso, el “significante” y el “significado” ya no son exteriores, tienen relaciones homólogas. De ahí, [las] excepciones que se hacen a propósito de [la] noción de convención: ella las supone exteriores y ligadas por decreto. Pero, el decreto presupone el lenguaje – Convención en el sentido no-natural, si, pero no en el sentido de artefacto. El lenguaje no es naturaleza, pero tampoco convención: es historia, i.e. variación de “convenciones” siempre *vorgegeben*. El lenguaje se presupone; i.e. cuando se quiere pensar su origen, no puede pensarse más que como *Gewalt-tat*, acción instituyente de fecundidad ilimitada, mito^b (el tiempo mítico es el pasado-presente) – Ahora bien, si es así en el origen, es a cada instante – cruzamiento o intrusión.

Entonces, el problema de la *Sinngebung*: es describir [el] sentido del campo que es campo fónico [y] campo semántico. La historia de estos campos, i.e. la producción del siguiente a partir del precedente [es] no actos *Sinnverleibend*, sino síntesis intencional (Husserl, *Krisis*) producción de un todo de significación nuevo a partir de elementos que son retenidos, que no tienen ya más necesidad de ser considerados aparte – sedimentación.

Se comprende la historia no como actos, sino como institución que se produce y se re-produce, para concebirla en el sentido de la *φύσις* (esta *φύσις* pensaban los Griegos, que, comprende los hombres, los dioses, y no solamente animales y plantas).

^a y el ejercicio de la palabra (entender a la letra una frase o pronunciarla) es otra cosa que el empleo de un saber de representación, es uso de un órgano; y la inteligencia de la palabra (comprender el sentido de esta frase) es otra cosa que reactivación de los *Sinnverleibend Akte*.

^b Heidegger: todo “origen” es *mito*.

b) Historicidad “salvaje”

El sentido “tapiza” las palabras – vegetación de palabras – [¿el rostro?] de su sentido por el uso – i.e. la espontaneidad de la palabra – vida del lenguaje.

c) Verdadera significación del método etimológico: Establecer “una significación antigua de las palabras, que con frecuencia no habla más en ellas, y captar esta significación con la intención de servirse de ella para un nuevo uso lingüístico, eso por sí mismo, no conduce a nada, sino a lo arbitrario. Lo que se tiene que hacer, es más bien, a partir de la significación anterior de la palabra y de su cambio, abarcar con la mirada el dominio de las cosas (*Sachbereich*) en el cual la palabra en cuestión habla (*in den das Wort hineinspricht*). Lo que es necesario hacer, es insistir en (*bedenken*) el dominio del ser activo (*Wesensbereich*), en tanto que él es quién está al interior en que se mueve la cosa (*Sache*) nombrada por la palabra. Pues, es solamente así que la palabra habla, a saber, en la cohesión (*Zusammenhang*) de las significaciones en las cuales la cosa (*Sache*) nombrada por ella se despliega a través de la historia del Pensar (*Denkens*) y de la poesía (*Dichten*)” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 48).

Heidegger, p. 172 s.¹: no se trata de transformar la filosofía en diccionario etimológico. Nuestro *Denken* no vive de la etimología; no sirve más que para *bedenken* (dar a pensar) las relaciones del ser (*Wesens verhalte*) y lo que las palabras nombran de una manera indivisa (*unentfaltet*) – Apoyo, *Wink* para el Pensar, y no recepción de un pensamiento poseído por las palabras.

Cf. *Was heißt Denken?*, p. 89-90²: La significación histórica de la palabra (la historia de su “vegetación”): el “*Spielraum des Gesprochenen (...), aus dem die Worte “Denken”, “Gedachtes” “Gedanke” sprechen*”³. Se trata de saber lo que las palabras *Sagen* y no la suma de cambios semánticos. Decir que la potencia hablante de la palabra se

¹ *V.u.A.*, trad. p. 205-206.

² Heidegger (M.), “*Was heißt Denken?*”, Tübingen, M. Niemeyer, 1954, *Qu’appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1959 (trad. fr. A. Becker y G. Granel).

³ Trad. p. 141-143 (modificada): “el espacio del juego de lo que es hablado (...) [de donde resulta que] hablan las palabras “pensar” y “pensamiento”-

reduce a estos cambios, equivaldría a decir que $2 \times 2 = 4$ se justifica por el hecho observable de que los hombres siempre dicen $2 \times 2 = 4$. Se trata con la etimología de encontrar un destino que es *Geschick* y que no es Historia. La filosofía es *überhistorische Erkenntnis* (p. 90¹).

Cf. *Satz vom Grund*, p. 161^a: “*Unsere Sprachen sprechen geschichtlich*²” – Heidegger (en esto está de acuerdo con los fonólogos, pero contra el mismo Saussure) piensa que lo fónico no es “un empleado” de lo semántico y lo semántico el empleador. Hay un “mercado de trabajo”, y es de él que se ocupa el estructuralismo – i.e. en función de la institución y no de los actos individuales.

Comprender el lenguaje, es comprender esta *Geschichte* este cruzamiento, este desplazamiento de la *Stiftung*, que está más allá de los “estados vividos”. Operación que Heidegger llama *Besinnung*, i.e. “justo lo contrario^b” de regreso a los *Erlebnisse*.

d) Por ejemplo, ceguera de la filosofía de los *Erlebnisse* o de los actos *Sinnverleihende* para todo pensamiento interrogativo. Dilema platónico: o se sabe lo que se busca y entonces no se le busca más, o no se sabe y entonces ¿cómo se sabría que se le encuentra? La búsqueda, la interrogación, el *Fragen* no se comprende más que en la vegetación del lenguaje y en su historia, en el estado salvaje, donde ya no hay dilema inmanente-trascendente. Y este dilema no existe porque tenemos ahí [una] interrogación permanente: las significaciones no son más que desviaciones entre significaciones. Es más bien nuestra ilusión de comprender algo que hace entonces el misterio. En tal caso, comprender la interrogación es como una manera de existir (y no como operación de pensamiento u operación de palabra). Es la misma palabra que interroga. La cuestión no es un enunciado sobre unos *Erlebnisse*, sobre un *Erlebnis* en sí interrogativo, – o todavía más no es una simple forma de expresión a la cual ellos responderían, en los *Erlebnisse* que ignora. La pregunta deviene pensar con la palabra. Ella no se sitúa en el *cogito*, como uno

¹ *Ibid.*, p. 143: “un conocimiento supra-histórico”.

^a [Al margen:] ver: *Was heißt Denken*, p. 13-14 las palabras *sprachen und ungesprochene*, un *Sache zum Sprache kommt*, develar una matriz simbólica.

² Trad. p. 210: nuestras lenguas hablan históricamente”.

^b *Erlebnis: besinnung* [?] (texto arriba indicado).

de mis pensamientos, cuya pregunta verbal sería el *enunciado*^a (el preguntar no es una variante del yo pienso que... – No saber no es saber que... no), – ella no se sitúa en la simple fórmula verbal^b (punto de interrogación, inversión del *enunciado*), – (tesis que se refiere a la primera, en lo que en los dos casos, el “pensamiento” en el sentido cartesiano está tomado como posesión de sí, *es selbst*) – El *Fragen* está hecho de palabra, i.e. de pensamiento abierto, i.e. de pensamiento ligado a sistemas diacríticos, y que está siempre desviado, excéntrico, y no es *es selbst*, – que es en sí una pregunta, no es más que relativamente *enunciado* (pregunta *innerweltlich*, como tal susceptible de *respuesta*, – pero que ya porta en ella la potencia del *Fragen*: es el *Sein* que hace que el *Seiende* no sea nada, y entonces toda pregunta sobre el *Seiende* pone en causa el *Sein*).

e) [El] lenguaje en su *wesen* (verbal) no es *enunciado* (*Richtigkeit*¹). Él es interrogación – interrogación y no “pregunta” – “proposición...”. No hay enunciados, de representación del ser, eso no quiere decir: el ser es indecible en el sentido de un trascendente (que en sí sería adecuación) – quiere decir: el enunciado, la representación están en principio fuera del estado de decir el Ser, ente de las producciones del Ser, de particularizaciones del Ser. El Ser habita *bewohnen* el lenguaje, es el motor, y es por eso que no es alcanzado por [el] lenguaje como objeto, el lenguaje es *gewöhnlich* (*Was heißt Denken?*, p. 83²).

El ser que *este* no es objeto de enunciado. Pero él *este* en la palabra. Hay una palabra del Ser – palabra que no lo dice en el sentido que se dice un *Seiende* que *es*; el *Sein* no es – palabra que él da (*es gibt*).

¿Qué será esta palabra? No será *enunciado*. En un poema (*Was heißt Denken?*, p. 163³), la frase “la luna está oculta” no es un enunciado. Se trata de introducir, [de] instalar un “elemento” (en el sentido de agua, cielo, etc). El ser es tal elemento, el elemento de los

^a Texto (que no encontré) donde Heidegger dice que la cuestión no es el enunciado de un *Erlebnis*.

^b [Al margen:] Cf. Heidegger: El *cogito* supone conocido lo que es pregunta y lo que es respuesta. De la naturaleza del *Fragen* depende la naturaleza de la filosofía.

¹ *V.u.A.*, p. 88, trad. cit. p. 101.

² Heidegger (M.), *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. cit., p. 134.

³ Trad. cit., p. 246.

elementos – Cf. el niño dice “la luna” “en lugar de”: “yo veo la luna” – Criticar esta idea del “sobre-entendido”, que presupone la *Aussage* como lenguaje canónico. Lenguaje “paratáxico” y no “sintáxico” de Parménides. Por otra parte, término inexacto: los intervalos de las palabras hablan (*Was heißt Denken?*, p. 113 s.¹). Esta palabra antepredicativa no es entonces *Aussage* sobre un delocutado, expresión de un estado vivido del locutor, ella consiste (por oposición en “conversación”, “*Konversation*” – al interlocutor del “*Gespräch*”) en introducir lo otro “*in den Aufenthaltsort... von dem her sie jeweils sprechen*” (*Was heißt Denken?*, p. 110²). Ella no expresa *Erlebnisse*, sino un sitio, un lugar, una institución durable, un *Geschick*, que no le es familiar al mismo pensador: “*kein Denken, so wenig wie ein Dichter, sie selbst versteht*” (*W. h. D.?* p. 113³).

4) ¿En qué consiste el *sentido* de esta *Sage*?

Sentido que no es referencia a [unos] entes, referencia a [unas] esencias en el sentido de *Washeiten*; referencia a *Sachverhalt*?

¿De qué está hecho el *interior* y la palabra? La lógica dice: el sentido es “*idea*” o *Begriff*”.

Desde la Conferencia de 1934, “*Logik*”, Heidegger entiende por eso “*die Verwandlung der Logik in die Frage nach dem Wesen der Sprache (...), welche Frage etwas anderes ist als Sprachphilosophie*” (*Was heißt Denken?* p. 100⁴). La “lógica” como variante de la palabra y no a la inversa. Transformación, por la filosofía griega, de *φύσις* en *ἰδέα* (visibilidad), de *λόγος* como “agrupación (forzosamente idéntico al *Dingen* de la cosa) en *λόγος* como “*Rede*, “relato”, “enunciado”, – en consecuencia reducción de la verdad de apertura a la verdad de *Richtigkeit* – Las categorías como modos del *Gesagtsein* – Lo posible definido por [una] pura propiedad formal de no- *ἀντίφασις*.

¹ *Ibid.*, p. 175-176.

² *Ibid.*, p. 171: “en el lugar de residencia de donde provienen cada una de las palabras”.

³ *Ibid.*, p. 175: “ningún pensador, lo mismo que ningún poeta, no se comprende él mismo”.

⁴ *Ibid.*, p. 157: “La transformación de la Lógica en pregunta del *ser* del lenguaje (...), es otra cosa que la filosofía lingüística.”

El *Seinsmöglich* olvidado: no hay más que lo posible del ente – la rehabilitación del *ἀντίφασις* con Hegel, el hecho de que él llama “lógica” a la metafísica, es decir, su “Física”, no prueba que no haya encontrado el orden de la *φύσις* bajo el *λόγος*, prueba de que él llegó al punto de crisis donde el objeto se destruye a sí mismo, sin que por eso de vele lo que ha sido deducido, el verdadero *Sein* (*Einführung*, p. 143).

Así, no es a la “lógica” a la que hay que preguntar lo que es el sentido de la *Sage*. Hay que preguntarle a nuestra experiencia del Ser.

El sentido, dice *Sein und Zeit*, p. 151, es el *als* (como Husserl), pero la *Auffassung als...*, es el *als* devuelto a acto, pero por el *Entwurf*¹: “*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*” (p. 151²). El nuevo prefacio de *Was ist Metaphysik?*, p. 18, desvía todavía más los elementos “subjetivos” de la definición: “*Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt, damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heißt der Sinn*”³ (p. 17). El *Sinn* comprende [un] elemento de “espacialidad” (*Bereich*) no como condición sin la cual no habría objeto (Kant), i.e. condición restrictiva impuesta al ser por derecho, – sino como sinónimo del Ser: cf. *supra*, el Ser es “*Gegend*”, es “eso en qué hay apertura”, en lo que se despliega la intencionalidad de los actos. La relación en sí del Ser, i.e. la relación del Ser como *Seiend*, derivado, en el ser como *Sein, estant*, – deviene la definición del *Sinn*. Eso ya no es un atributo de la subjetividad. Es la relación *Sein, Seiende* o diferencia ontológica.

¹ “proyecto”.

² Heidegger (M.), *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986 (trad. F. Veizin), p. 197: “El sentido es sobre el que se abre la proyección estructurada por las adquisiciones previas, de enfoque y de captación y en función de qué alguna cosa es susceptible, de ser entendida como algo.” *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1977.

³ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, *Questions I*, trad. p. 38: “El dominio que se reconoce como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí el Ser) se manifieste como algo (aquí el Ser en tanto que él mismo en su revelación) se llama el sentido.” *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1983.

Esta definición del *Sinn* – animación del *Seiende* por un *Sein*, animación del *Sein* por sí mismo, su relación a sí mismo *als es selbst*^a aclara la identidad de sentido y de palabra, pues lo esencial de la palabra (*supra*), es el poder que ella tiene de hacer cristalizar una simple “diferencia “ en ser, de hacerlo ser “*als es selbst*”, – y la identidad de comprensión del Ser y de la Palabra: Si no comprendemos el Ser, – él no sabría tener la palabra i.e. no sabría producirse eso “*daß in Worten Seiendes als ein solches sich eröffnete*” (*Einführung*, p. 62¹). E inversamente si nuestro “*Wesen nicht*” *stünde* “*in der Macht der Sprache, dann bleibe uns alles Seiende verschlossen: das Seiende, das wir selbst sind, nicht minder als das Seiende, das wir selbst sind, nicht minder als das Seiende, das wir selbst nicht sind*” (*ibid.*, p. 63²). Y eso (*ibid.*) mismo si tuviéramos mil manos y mil orejas.

5) De ahí la relación del lenguaje al ser y al hombre:

a) No es el hombre quién habla, o quién tiene la lengua, es el lenguaje que habla en él. Eso [es] comprendido no en el sentido de la causalidad y del *Grund* interiores al mundo y al *Seiend*; la operación del *lóγος* no se hace sola. Se necesita nuestras fuerzas para realizarla, pero en el sentido de una *Eröffnung* en un campo en el cual el sentido no está contenido en el hombre como ente, sino en el campo del *Sein*.

“*Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht*” (*Satz vom Grund*, p. 161³). El lenguaje es “*die Herrin des Menschen*” – “*Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört*” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 190⁴).

^a Sí mismo en la diferencia, como retractación.

¹ Trad. cit., p. 91: “en una palabra, el ente se abre como tal”.

² *ibid.*, p. 91: “si la esencia no se encontrara en la potencia de la lengua, todo el ente se quedaría cerrado: el ente que somos nosotros mismos no menos que el ente que nosotros mismos no somos”.

³ Trad. cit., p. 210: “Es el lenguaje que habla, y no el hombre. El hombre no habla más que cuando responde al lenguaje según lo que le es eximido.”

⁴ *Ibid.*, p. 227-228: “El hombre habla solamente en tanto que responde al lenguaje escuchando lo que él le dice.”

b) La extraordinaria impresión que tenemos, no está en la “decisión” (equivoca: no representa nuestro momento auténtico, formador, fecundo), sino en [unas] acciones o [unas] palabras decisivas, ya que estas palabras son tomadas por nosotros por las cosas o por los otros. Y sin embargo, ellas están en el punto más alto de nosotros mismos. Es ya verdadero que en la palabra el espíritu es espíritu de las palabras: no somos nosotros los que jugamos, es *das Wesen der Sprache* que *spielt mit uns* (*Was heißt Denken?*, p. 83¹). Su juego consiste en hacer “a nuestras espaldas”, que [las] significaciones superficiales de la palabra, nos conduzcan a decir algo que tiene más sentido del que pudiéramos saber al considerar estas significaciones asociadas “fortuitamente” en la misma palabra. La vida del lenguaje nos da profundidad. “*Es ist, als ob der Mensch Mühe hätte, die Sprache eigentlich zu bewohnen*” (*ibid.*). De ahí, la apariencia de pasividad, de la lengua que sabe más que nosotros, y sin embargo, este “inconsciente” que juega así es nuestro, hasta el punto más alto: cualquier otro no habría hecho esta palabra – Unos trazos esenciales del Ser están aquí guardados por el lenguaje a favor de nuestra vida.

El juego de palabras expresa que *hay juego* en el lenguaje, y debe haberlo ahí, pero no puede significar que sólo así sea, puesto que el sentido es apertura, no cierre. Por eso: el equivoco del lenguaje absolutamente necesario; esta apertura es la vida, no viene de nosotros, viene del ser. “*Die Mehrdeutigkeit ist (...) das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein*” (*Was heißt Denken?*, p. 68³). El “*Gedachte*” es “*Ungedachte*”: “*Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes*” (*ibid.*, p. 72⁴). “*Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen eines Wortes stammt (...) nicht erst daher, daß wir Menschen im Reden und Schreiben zu Zeiten Verschiedenes mit einem Wort meinen. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen ist jeweils eine geschichtliche. Sie entspringt daraus, daß wir selbst im Sprechen der Sprache je nach dem Seinsgeschick vom*

¹ *Ibid.*, p. 133-134: “el ser de la palabra que juega con nosotros”.

² *Ibid.*, p. 134: “Él es, como si el hombre tuviera dificultad de habitar de hablar propiamente el lenguaje.”

³ *Ibid.*, p. 113: “La multiplicidad de sentido es el elemento en el cual el pensamiento debe moverse para ser riguroso.”

⁴ *Ibid.*, p. 118: “Mientras más original es un pensamiento, más rico deviene lo impensado.”

Sein des Seienden jeweils anders gemeint, d. h. angesprochen sind” (Satz vom Grund, p. 161¹).

El equívoco del lenguaje es pluralismo del ser, no pensamiento confuso del sujeto. Él nos es entregado por el ser a través del lenguaje. Por el lenguaje, nosotros somos interpelados por el Ser, reivindicados por él, no podemos más que *Seinlassen* el lenguaje.

“*Gehört das jetzt zu Nennende, die Sprache, das Verstehen, die Stimmung, die Leidenschaft und das Bauen nicht minder zum überwältigenden Gewaltigen* (en la violencia permanente) *wie Meer und Erde und Tier*”. (Einführung, p. 119 s.²). La diferencia es solamente, agrega Heidegger, que «el lenguaje "atraviesa" el hombre como lo que él propiamente tiene que recibir (*übernehmen*) como el ente que es». El origen del lenguaje y el origen del hombre son la misma cosa son ambos violencia, mito, secreto. “*Der Geheimnischarakter gehört zum Wesen des Ursprungs der Sprache. Darin liegt aber: Die Sprache kann nur aus dem Überwältigenden und Unheimlichen angefangen haben, im Aufbruch des Menschen in das Sein. In diesem Aufbruch war die Sprache als Wortwerden des Seins: Dichtung*” (Einführung, p. 131³). Como decía Hölderlin, pero literalmente: *Ein Zeichen sind wir, deutungslos*⁴.

¹ Trad. cit., p. 210-211: “La diversidad de sentidos de una palabra no es debida a lo que nosotros y los otros hombres hablando o escribiendo, entendemos si se da el caso, por una misma palabra cosas diferentes. La diversidad de sentidos siempre es histórica. Proviene de lo que nosotros mismos, en el hablar de la lengua, somos cada vez considerados, es decir, interpelados, por el ser del ente, de un modo diferente, siguiendo la dispensación del ser.”

² Trad. cit., p. 162: “Se necesita decir (...) que lo que se trata de nombrar ahora – la palabra, el entendimiento, la *Stimmung*, la pasión y la construcción – no pertenece menos al violento prepotente * que el mar, la tierra y el animal.”

[* M.-P. anota] “a la violencia permanente”.

³ Trad. cit., p. 176: “El carácter misterioso pertenece a la estancia del origen del lenguaje. Ahora bien, eso implica esto: el lenguaje no puede haber comenzado más que a partir de lo prepotente y de lo inquietante, en la salida del hombre hacia el ser. En esta iniciación la lengua, en tanto que en ella el ser deviene palabra, fue poesía.”

⁴ Ver más arriba la misma cita, *V.u.A.*, p. 136, trad. cit., p. 160: “Somos un signo, vacío de sentido.” Abajo de las fojas M.-P. anota un título para lo siguiente: IV. *Zeit et Sein: la Seinsgeschichte*.”

b) *Zeit und Sein: La Seinsgeschichte*

1) *Zeit Vorname de Sein*

a) En *Sein und Zeit*, el ser es abordado por el tiempo para evitar [una] concepción objetivista del *Sein* como *Seiende* supremo. Pero, eso da lugar a [unos] equívocos “humanistas”: se cree que el *Zeit* (y el Ser) son incorporados al *Dasein* como el “tiempo cósmico” al “tiempo de la conciencia” (*innere Zeitbewußtseins*).

Eso, sin duda nunca ha sido el pensamiento de Heidegger. La apertura, el ek-stasis temporal no es “acto” de conciencia, ya que todo equívoco [es] separado por el paso al *Sein*. Así mismo, el *Dasein* no es [más] *zugeworfen* por el *Sein*, así como el tiempo cesa de ser producido por un *Entwurf*, por una “intencionalidad”.

Antes de que una intencionalidad tenga lugar, se necesita una apertura, un *Spielraum*, un *Gegend* donde ella pueda mostrarse. Este *Gegend* es el tiempo. Hay este margen que no es *nada* donde el ek-stasis podrá tener lugar.

Así solamente, el tiempo no será simple sucesión en el sentido de “presentes” que no son simultáneos (*Nacheinander der Jetztpunkte*), menor ser, – el tiempo será crecimiento o “brote” del ser. Pero entonces, sería mejor decir del “tiempo”, que más que evocar “forma”, “historia”, evoca [una] operación del ser. Y para evitar [la] confusión con [la] noción correlativa de los contenidos del tiempo (“historia” en el sentido de serie de los actos y de las pasiones del hombre – Historia), será necesario decir *Geschichte* o mejor *Seinsgeschichte*: i.e. lo que adviene no como *innerzeitig*, intra-temporal, individuado espacio-temporalmente, sino en tanto que elemento de un brote del ser, en tanto que advenimiento, en tanto que compartido con el *Dasein* y con el *Mit-dasein*, en tanto que *Moïpa* o *Geschick*.

b) Pero este algo que no es nada y que me *zuwirft* eso o aquello en el vivir, que rebasa la antropología del *Dasein*, – este “Ser”, se sabe por otra parte que él no es [el] Ente supremo, que no es “evolución creadora”, o *causa sui* o creación continuada – Recordemos que este Ser sólo es en tanto que restricción, restricción última, inexplicable por ninguna

presencia sin ocultar – La *Seinsgeschichte* será entonces [los] modos como el Ser se libera o se aparta: la presentación del ente es por principio *Verborgenheit* del Ser. Estas “restricciones” no son una explicación constructiva por un En Sí. Son constatadas en nuestra experiencia del Ser y del Ente del mismo modo que somos; Heidegger: no sabemos lo que somos más que después de haberlo perdido; cada uno por sí mismo está muy alejado; i.e. la presencia en sí es impercepción, la percepción es lo que ya no somos, nosotros *éramos*; el ser que *este* en nosotros no lo hace ser más que restándole eso a nuestra percepción, toda percepción es impercepción. Tal es la verdadera nada, la que no es *nichtiges Nichts*, sino *Sein*.

La *Seinsgeschichte*, nueva ocasión de percibir la operación metafísica del Ser, su restricción fecunda, estos dones que tiene y que no lo disminuyen, que más bien lo acrecientan, – operación que es la verdad de las “representaciones” metafísicas del infinito.

Así como, aplicada al espacio, la quasi-intuición del Ser provee: el espacio de los *Umfaßte* no es [la] *condición* impuesta a nuestra comprensión de lo que “no es nada”, no es “restricción” (en el sentido kantiano), sino que es la manera como él nos *zuwirft* algo que tenemos que ser, – del mismo modo, “aplicada al tiempo” ella proporciona: no sujeción a un Ser en sí, constreñido a no ser más que en el *Nacheinander*, sino un tiempo de *Seinsgeschichte*, la manera como el Ser que *este* acaba de haber sido, pasa al ser sido.

2) De ahí que, la *Seinsgeschichte* [es] vista por [la] filosofía de la historia, [es] la historia como producto del Ser [e] historia de la filosofía = la experiencia del ser y su expresión comportan ellas mismas un cierto recorrido indirecto, tienen inevitablemente una historia, – la cual, de acuerdo a lo que se acaba de decir, no es una variación de las “concepciones” sobre el ser, sino que ella misma produce el ser. El ser como vida común de la historia de la filosofía.

Por eso la pregunta: ¿qué es este saber absoluto heideggeriano, en el que, la historia y la filosofía se comprenden? ¿Es aún el mismo que se llama ordinariamente “filosofía”?

Antes de llegar a esta cuestión conclusiva se necesita ver que, en la *perspectiva* de la *Seinsfrage*, se tiene 1) unidad profunda de la historia y de la filosofía en la *Seinsgeschichte*; 2) unidad profunda del ser y del no ser en el *wesen* (verbal).

[Primeramente] la historia y la filosofía de la historia

a) La historia tiene un sentido, es legible a la luz de la diferencia ontológica Ser-ente. Es comentario perpetuo de esta relación – en un sentido [es] dominio donde lo que está proyectado se verifica... como *es selbst* o como diferente de sí... (cf. *supra*, definición de *Sein und Zeit*) – Tal dominio existe tanto en lo sucesivo como en lo simultáneo. Hay un *Stätte* para cada ciudad que se revela poco a poco..., y para todas las ciudades, un *das Selbe* que las hace comparables, que hace de eso [una] empresa única.

b) Pero al mismo tiempo, este sentido, este “proyecto” único no es la realización de un cierto tipo de estado o de hombre que sería más verdadero, el verdadero Estado, el verdadero hombre. El *das Selbe* no es *das Gleiche*. La “perspectiva” no conlleva ninguna concepción de la historia como camino hacia un ente privilegiado. Se trata de variaciones de la relación Ser-ente que no pueden ser jerarquizadas, clasificadas objetivamente – Ni “progreso” ni “decadencia”.

No hay progreso, no hay camino sin fin de la historia – No se “rebase” la historia. No se encuentra el descanso más que en el *centro* del torbellino. No hay decadencia – eso está menos claro: descripciones y evaluaciones de Heidegger que parecen evocar decadencia – *Olvido* del Ser en nuestra civilización – i.e. de lo que es *von selbst* y *se presenta* – Privilegio dado al ser hecho, fabricado, creado (cristianismo) – Es decir, el ser

que es objeto para un sujeto, “hecho” por el hombre, definido por el hombre, correlativo de nuestra visión (*idéa*), de nuestra *Aussage*, técnica, criteriológica. La esencia de la técnica (que no debía revelarse según la Historia más que más tarde) ya está presente en la *ciencia*. Secularización del ser (“angustia ante la angustia”, angustia infecunda) – Dificultad “de habitar” (anterior a [la] “crisis de la vivienda”) el mundo – Mundo inhabitable en el que la técnica es a la vez el síntoma y la agravación – Planetarización (relación de la humanidad con ella misma) realizada por la acción puramente técnica, i.e. abstracta (devenir dueño del ser, religión de lo que el hombre hace). Y que en consecuencia termina con la imposibilidad de la paz, con la indistinción guerra-paz (una guerra que es falsa guerra, una paz que es falsa paz). Todo eso fundado en que la acción abstracta ya no tiene *perspectiva*, *Stätte*, “Las guerras mundiales son el preludio (*Vorform*) de la indistinción guerra y paz, que es inevitable (*nötig*) puesto que el “mundo” ha devenido no-mundo (*Unwelt*) desde que el ente ha sido abandonado por la verdad del ser” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 92¹). “Por el vacío del Ser, sobre todo cuando no puede ser experimentado como tal (la ciencia, la técnica ignoran su *Wesen* (verbal) el estremecimiento del mundo se esconde en él mismo – para que haya conciencia, se necesitaría justamente que todavía hubiera un *Welt*, una relación con el ser) nunca se puede estar satisfecho con lo pleno del ente, no queda más para eludirlo, que preparar tácitamente el ente en una posibilidad permanente de ponerlo en orden, que es la manera de mantener segura (asegurar) una acción sin meta... La técnica es la organización de la carestía (*die Organisation des Mangels*)” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 95²).

Todo eso [es] puesto en juego sobre un pasado pretécnico, preplanetario, pagano-rural.

Sin embargo, ¿es idea de la decadencia, de la edad de oro? Heidegger contra toda idea de restauración (a propósito de la Metafísica): es recoger las manzanas caídas – Pero eso podría estar colmado de pesimismo: ¿decadencia *irreversible*?

¹ Trad. cit., p. 106-107.

² Trad. cit. p. 110-111.

Hay más, Heidegger nunca piensa que la técnica exista sin verdad – (ni la ciencia) – aunque sea en sí un mal: “lo que es peligroso, no es la técnica. No hay un demonio de la técnica (*es gibt keine Dämonie der Technik*); por lo contrario está el misterio de su ser (*das Geheimnis Ihres Wesens*). El Ser de la técnica, como destino (*Geschick*) de develamiento, es el peligro” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 36¹). Peligro que lleva él mismo el remedio; pues si la técnica es una cierta manera de develar, ella tiene un determinado uso del que nosotros tenemos el poder de verdad: “El ser de la técnica es, en sentido profundo, ambiguo (*zweideutig*). Y esta ambigüedad envía al misterio (*Geheimnis*) de todo develamiento, es decir, de la verdad” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 41²). No es suficiente decir: mantenemos la técnica bajo el control humano; la técnica tiene un *ser* que cambia el hombre – pero la técnica que conduce del Ser sido al Ser que *este* no ofrece “peligro”.

Unión del problema con el de la “Cultura”: la “cultura” como técnica; arte, lo “artístico” devenido vector de “cultura” en lugar de estar ligados a *Da-sein* – Ahora bien, ¿qué resultado indica Heidegger para [la] “cultura”? “La edad de la cultura (*Bildung*) toca a su fin, no porque los hombres incultos lleguen a la dominación, sino porque los signos devienen visibles en una edad del mundo en la cual, de nuevo, sólo lo interrogativo (*das Fragwürdige*) abre la puerta a lo esencial (*Wesenhaften*) de todas las cosas y de todos los destinos” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 69³). En relación a la verdad, Heidegger la pone en perspectiva sobre el pasado, en la medida en que sólo el pasado nos es accesible: es solamente en él que el *Sein* ha sido, deviene legible y manifiesto. Pero, es el pasado *gewesen* y no *vergangen*. Hay un pasadismo que es inevitable, pero no es absoluto. Heidegger no es absolutamente ni optimista ni pesimista; como él lo dice⁴, Schopenhauer está equivocado al decir: la vida, un negocio que no cubre sus gastos, – no que ella cubra sus gastos, sino que ella no es un “negocio”, porque no hay razón para hacer un balance de *Dasein* y *Nicht-dasein*.

¹ Trad. cit., p. 37.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Einführung*, p. 136, trad. cit., p. 182.

3) En segundo lugar la historia de la filosofía y la filosofía

Entonces, hay un sentido de la historia, que no es nunca sentido “proposicional”. Este sentido es la modalización de la relación ser-ente. Este sentido es ontológico y si se quiere “filosófico”.

Las filosofías van a estar en una relación profunda con la historia, como la historia, ellas son modalizaciones de la relación ser-ente. La relación está también limitada entre ellas y la historia, en el sentido de la *Seinsgeschichte*, y esta relación podría manifestarse en un materialismo dialéctico. En realidad, el materialismo dialéctico es para Heidegger una expresión inadecuada de la *Weltlichkeit* de la que toma el sentido. Pues el *Wesen* histórico del materialismo no es material. Devuelto a su *Wesen*, es verdad, pues expresa (mal) la unidad del *Welt* en lo simultáneo y lo sucesivo, el empuje indiviso del *Welten*.

La historia de la filosofía (sin ningún paralelismo intra-mundano o intra-histórico, a nivel de los actos, de los *Erlebnisse*, del “proceso”) es paralela a la historia. Heidegger la pone en juego en las mismas condiciones, con la misma idea de sentido (de la *Selbstkeit*, que no es *Sichkeit*) – y de no-sentido (imposibilidad de asignar una filosofía como la *verdadera*), – con la misma negativa de tomar partido entre la ideología del “progreso” y la de la “decadencia”. Aparentemente, es la descripción de una decadencia: olvido del Ser inmediatamente después de los presocráticos – Paso de *φύσις* a la filosofía de la *ιδέα*, del *λόγος* como formación (definición de la “cosa”) a *λόγος* como lo que es dicho, *Aussage*, como razón que se debe a lo que se habla (*principium reddendae rationis*), a partir de ahí, *racionalismo*, el ser es pensamiento, conciencia de sí, fin de esta filosofía con Hegel – Después de Hegel: anti-filosofía, el ser es un “vapor” (Nietzsche), lo incondicionado es débil, voluntad de querer, Dios ha muerto. El irracionalismo o nihilismo profundamente emparentado con la Metafísica anterior; ahí está la contrapartida, la decepción, pero eso no restablece por lo tanto, a la inocencia pre-metafísica de indistinción. Parece ser que la

descripción es pesimista y pasadista. Desde Hegel, se ha producido un aplanamiento del mundo que es *causa* de la “caída del idealismo alemán”, i.e. el mundo sin relieve, como espejo que no refleja ya nada, superficie única de los “hechos”, de lo mesurable y de lo indiferente, de los *maßlose Und-so-weiter*¹, de lo *Immergleiche*². Todo “*Weltlichkeit der Geist*”, el hombre ya no actúa al interior de una *Stiftung*... (*Einführung*, p. 35).

Hay una decadencia – pero no es una concepción de la historia de la filosofía como decadencia: Platón no es simple “decadencia” en relación a los presocráticos. Platón: “*die Vollendung des Anfangs*” (*Einführung*, p. 139⁴). El ser como *ídeá* es consecuencia de la definición del Ser como *aufgehenden Scheinen*⁵. Simplemente la consecuencia (*Vernehmung, Gerichtetheit*) es tomada como esencia. Entonces: 1) el comienzo *exige* este fin, fin que lo “completa” – Platón es fin “típico”, *fin-Urbild*, “*Anfängliches Ende des großen Anfangs*”⁶: Platón y Aristóteles (*ibid.*, p. 137) – Platón no es un *Klassizist*, es *der Klassiker* (p.141^a). Sócrates como pensador de la “corriente de aire”, el más alto de los pensadores^b; 2) Este fin incluso, para develar todo su sentido, debe ser recuperado históricamente: lo que deriva de Platón no es “lo negativo”. “El comienzo, en tanto que él comienza, debe, de una cierta manera quedarse él mismo detrás de sí (y así, se ve necesariamente él mismo, pero esta disimulación de sí mismo no es nada). El comienzo no puede, nunca puede conservar este comenzar inmediatamente cuando comienza, no puede conservarlo, verificarlo (*bewahren*), de la única manera posible, a saber, retomándolo (*wieder-holt Wort*) de manera original en su verdad originaria. Y es por eso

¹ Trad. p. 57 “así sucesivamente sin límites”.

² Trad. p. 57 “idéntico”.

⁴ Trad. p. 186: “el fin del comienzo”.

⁵ Trad. p. 186: “el aparecer abriéndose”.

⁶ Trad. p. 184: “fin inicial del gran comienzo”.

^a [Al margen:] Se necesitaba que Platón fuera *wieder-holt*, Hegel fin de un 1er. periodo, habrá otro. Todas las filosofías como *Geschick* del Ser son verdaderas. La filosofía es la historia del ser y no historia de las concepciones del Ser.

Pero entonces: toda esta (relativa) justificación de la historia supone un saber o no-saber absoluto, acceso al Ser, en la luz del cual todo el resto está destruido y realizado (dialéctica a la cual H. no reprocha más que de mantenerse en el orden del *ἀγρίφασις*). Este saber absoluto, ¿qué es en el que toda la filosofía muere y se transfigura?

Conclusión: el *Denken* (silencio, [*Altsein?*], lo dice, la poesía) como no-filosofía no sabría ser a-filosofía.

^b “*Der reinste Denker des Abendlandes hat er nichts geschrieben*” (*Was heißt Denken?* p. 52). Los Griegos crearon el prototipo de todas las cosas, el *Geschick* de todas las cosas, ellos no sabían hacer unos “*Geschichtlich*”: trazaron el *Geschick* de la muerte del Ser.

que no se puede tratar convenientemente desde el comienzo y desde la invasión de la verdad más que en la recuperación del Pensar. La necesidad del Ser (*Not des Seins*) y la grandeza de su inicio no es de ningún modo objeto de aserción, de explicación, y de evaluación empírico-histórica (*historischen Feststellung*). Eso no excluye, sino que al contrario, exige que este evento y esta invasión sea, tanto como posible, visible en su desarrollo de destino histórico (*geschichtlichen Verlauf*)” (*Einführung*, p. 145-146¹). Entonces aún después de Platón, no se ha vuelto a decir en vano, se ha recuperado solemnemente el “fin ejemplar”. Y eso hasta Hegel que consuma el *Auslegung des Seins als Idee*. “Terminación suficiente del primer camino del pensar occidental”: “la realidad de lo real, el Ser en sentido absoluto captado conceptualmente como Idea y expresamente designado con este nombre” (*Einführung*, p. 138). Eso no era ni inútil, ni el fin de todo *Denken* – No era más que el fin de lo que el occidente llamó Filosofía.

¹ M.-P. traduce el texto: “*Der Anfang muß als anfangender in gewisser Weise sich selbst hinter sich lassen. (So verbirgt er notwendig sich selbst, aber dies Sichverbergen ist nicht Nichts.) Der Anfang kann nicht und kann nie ebenso unmittelbar, wie er anfängt, dieses Anfangen auch so bewahren, wie es allein bewahrt werden kann, nämlich dadurch, daß es in seiner Ursprünglichkeit ursprünglicher wieder-holt wird.*” Trad. cit., p. 194-195.

Entonces, la filosofía, como toda la historia fundada sobre la técnica y la ciencia, deriva de una interpretación del ser que es suscitada por el ser mismo. Eso es porque el ser es primero *φύσις*, poder que surge y que se devela (*aufgehend-entbergendes Walten*) que se presenta después como *εἶδος* e *ιδέα*. *Die Auslegung beruht niemals ausschließlich und nie in erster Linie auf der Interpretation durch die Philosophie (Einführung, p. 150¹)*. La filosofía “es un evento (*Geschehnis*) en el que constantemente el ser (en su capacidad de revelación que le pertenece) debe producirse por sí mismo (*sich erwirken muß*)” (*ibid.*, p. 65). En este sentido, la filosofía expresa [la] historia del ser y no [la] historia de las concepciones del ser – Cf. Husserl: la reducción transforma el mundo; no es [la] historia de las ideas, sino [el] cambio del mismo mundo. La filosofía es toda “efecto” y toda “causa” porque se ha salido del pensamiento “causal”, en el cual el problema de las relaciones subjetividad-mundo es insoluble (dialéctica materialista o hegeliana). En este sentido la filosofía es toda verdad, simplemente una verdad que no es la última.

4) Relaciones de la filosofía y de la historia – Pero estas relaciones de la filosofía y de la historia (identidad profunda, sin rivalidad), y estas relaciones de la filosofía y de su historia (que es verdadera en lo que ella afirma, falsa solamente en lo que niega²), Heidegger no puede mantenerlas porque él dispone de un tipo de saber absoluto al interior del cual todo lo demás (todo el pasado de la filosofía, – todo el pasado de la historia humana) es verdadero y falso, reconciliado. Este “saber absoluto” que ya no es filosofía en el sentido clásico, ni historia en el sentido de *historische Feststellung*, ¿qué es lo cierto?

Conclusión:

“La capacidad de determinación (*Bestimmtheit*) del Ser... es la fuerza (*die Macht*) que, todavía hoy lleva y domina todas nuestras relaciones con el ente en la totalidad, en el devenir, en la apariencia, en el Pensar, en el *Sollen*. Estamos en el camino, circunscritos en

¹ Trad. p. 200: “No reside nunca exclusivamente ni en primer lugar en “su” interpretación por la filosofía.”

² Ver M.-P., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1994, p. 48, referencia a Leibniz. *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1977.

todos lados por el Ente y ya no sabemos lo que es el Ser. No sabemos tampoco que no lo sabemos” (*Einführung*, p. 154¹).

Entonces, restituir una experiencia del Ser que no es la verdad de todas las metafísicas, pero que tampoco es una, y que hace posible una *Zwiesprache* de occidente y de las civilizaciones sin filosofía [es decir] del oriente: “El ser debe, hasta el fondo, y en toda la amplitud posible de su *ester* (*seines möglichen Wesens*) ser de nuevo comprobado (*neu erfahren werden*)” (*Einführung*, p. 155).

Esta experiencia del ser no es *Forschung* (i.e. inventario de un dominio), ella no llega como las ciencias a “resultados”, no los favorece, hace al contrario más difícil y más pesada la “cultura”, no puede ser verdad que a condición de no ser “precisa” (la “precisión” es criterio técnico), ella responde a un *Fragen* que no sabe lo que él pregunta, que no pide en todo caso “respuesta”, que no conduce a “proposiciones” o *Aussagen* – Lo que la filosofía busca, ¿no es en el fondo lo imposible, puesto que toda nuestra palabra es “metafísica”? ¿Es que el olvido del Ser no es “la sola posibilidad para los mortales de llegar a la verdad?” (*Was heißt Denken?*, p. 108) Heidegger cita *Ædipe à Colonne* μή φύναι τόν άπαντα νικά λόγον (*Einführung*, p. 135). El *Dasein* es la posibilidad del *Nichtdasein*, es abandonando su esencia (*ibid.*, p. 135) que el *Dasein* se realiza i.e. se quiebra sobre el ser. El regreso al ser es “existir en lo que es sin nombre” (*im Namenlosen zu existieren*). “El hombre, antes de hablar, debe primero dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el riesgo de no tener qué decir, frente a esta interpelación más que poca cosa o en raras ocasiones” (*Lettre sur Humanisme*, p. 40)... La “filosofía” ¿no es ella nihilismo? ¿Silencio? “El que conoce los patrones de medida de una Palabra pensante (como la de Parménides) pierde necesariamente todo deseo de escribir libros” (*Einführung*, p. 74²). El saber sería no-saber – Nihilismo.

¹ Trad. cit., p. 205.

² Trad. cit., p. 105.

Sin embargo, Heidegger explicó sobre el “nihilismo”, el irracionalismo: es una falsa liberación del racionalismo, es la “regresión” del racionalismo. El “Dios ha muerto” ya no es su filosofía sino la metafísica. El nihilismo como conclusión es la metafísica. El nihilismo tiene su verdad, como la metafísica (es insuperable, como la metafísica), pero esta verdad no es el nihilismo. Decimos “superemos el nihilismo” – “y sí, responde Heidegger, el lenguaje de la metafísica y la metafísica en sí misma, ya sea la del Dios vivo o del Dios muerto, ¿en tanto que metafísica, constituía esta clausura que prohíbe franquear la línea y superar el nihilismo?” (*Seinsfrage*, p. 25¹). Así, es cuestión de saber si alguna vez se puede tener una experiencia del Ser que no sea metafísica y en consecuencia nihilista – Pero, este nihilismo verdadero no es en todo caso el que se formula en proposiciones negativas, el que trata el *Sein* como *Nichts* en nombre del ente. El nihilismo que es verdad, es un nihilismo sublimado que comprende que el *Sein* es también nada “*was es auch in gewisser Weise “ist”, sofern es west*” (*Einführung*, p. 155²) – Incorporar la nada al Ser (*ibid.*).

La conclusión de Heidegger no es negativa. Hay un pensamiento que es, no reflexión (= tematización, objetivación, luz viniendo de lo que se piensa, y no del pensar), pero precisamente del hecho mismo de *Denken* ([es decir]³ de este “salto”, de este llamado del Ser (*Heißen, Geheiß*), de esta correspondencia con el *Bedenklich*, con lo que “da que pensar”, de esta luz que se ilumina ella misma) – Este *Denken* que está todo en acto se llama también *Besinnung*: trazar la dirección de un camino que la cosa, en sí misma, ya ha tomado” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 68⁴). Pues el *Denken* como salto está puesto en relación con la “topología del Ser” (*Seinsfrage*). *Denken*, entonces, que es “*unterwegs*”, para quién ya no está cerca del objetivo cuando se está ahí, aún cuando se está en camino (pensamiento dialéctico: Heidegger no reprocha a la dialéctica más que de mantenerse en el orden de la *φάσις*, ella fue *ἀντίφασις*, y entonces la “maniobra”, el artificio). Y que ya no es por cierto filosofía constructiva, “positiva”, “objetiva” (Husserl), sino como lo dice

¹ Trad. cit., p. 224-225.

² Trad. p. 206: “lo que por otra parte de un cierto modo “es” en tanto que él *este*”.

³ M.-P. anota “=”.

⁴ Trad. cit., p. 76.

Beaufret que no es tampoco “a-filosofía”: “el pensamiento de Heidegger, si no es filosofía, entonces no es tampoco extrafilosófico” (Prefacio en *Essais et Conférences*¹).

Aún más, nos podemos preguntar si este camino de verdad no solamente es posible o sano, sino que si se puede descubrir: “ahora, la posibilidad siempre permanece, – y podríamos decir que en la realidad – de ahora en adelante no se sigue un camino de ese tipo, ya sea porque se considera sin esperanza o es superfluo, o ya sea que se piensa como una locura. Entonces, se necesitaría renunciar a vislumbrar el camino, aunque fuera desde afuera. Quizá no está en ningún caso indicado que francamente se haga posible (*ihn öffentlich sichtbar zu machen*²). Con esta indicación, terminamos nuestra advertencia general sobre el camino del *Denken*” (*Was heißt Denken?*, p. 165).

Pero eso, es quizá simplemente, *alt sein heißt: rechtzeitig dort innehalten, wo der einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüße eingeschwungen ist*³. “Ser viejo es detenerse oportunamente ahí donde el único pensamiento de un camino de pensamiento vibra sobre sí mismo, en toda su maniobra” (*Aus der Erfahrung des Denkens*⁴, 1947 – 58 años).

En cuanto al malestar esencial de este pensamiento (no el que se debe a los años), siempre hubo en Heidegger una inquietud: 1) Sus dones son “filosóficos” y él tiene que expresar algo más que “filosofía”; 2) Su lenguaje no se pone en marcha más que lentamente, no desemboca en *Sage* más que rara vez (cf. *Qu’est-ce que la Philosophie?*); 3) La misma cosa que (1): busca una expresión directa del ser de la cual muestra por otra parte que él no es susceptible de expresión directa. Se necesitaría intentar la expresión indirecta,

¹ Heidegger (M.), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958 (trad. A. Préau), *préface*, J. Beaufret.

² Trad. cit., p. 248: “(...) quizá no está de ninguna manera en el orden, de hacer público este camino visible”:

³ Heidegger (M.), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 19, *L’expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1966, *Questions III* (trad. fr. A. Préau).

⁴ Trad. cit., p. 33: “Ser viejo quiere decir: detenerse a tiempo, ahí donde la única idea de una vía de pensamiento encontró su lugar y se ha alojado ahí.”

i.e. hacer ver el Ser a través de los *Winke* de la vida, de la ciencia, etc. Así, la filosofía es posible quizá, como “*das rechte Schweigen*¹” de la que habla *La lettre sur l’Humanisme* (p. 108, Aubier). Por ejemplo, dice él, se puede ya “pensar” sobre “*das Sein des Steines oder gar das Leben als das Sein der Gewächse und des Getiers*” (p. 58²).

Denken lo viviente [es] un problema casi ontológico por su relación con nosotros: es nuestro más próximo pariente y sin embargo, separado de nosotros por un abismo: “*die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier*” (p. 60³).

Parentesco que nos es más extraño que la distancia del hombre a Dios, por inmensa que sea – Proximidad lejana – lo viviente y su *Umgebung*⁴, que no es *Welt*, que no es *Ser*. El lenguaje que no es ni *Äußerung*⁵ del organismo, ni *Ausdruck*⁶ de vida, ni aún signo, ni aún *Bedeutung*, sino advenimiento del ser... (60). (Cf. Husserl, *Ineinander* y *Einfühlung*.) Está ahí, lo que nos proponemos, y el sentido filosófico del curso sobre la naturaleza.

¹ Trad. Munier: “justo silencio”.

² Trad. Munier: “el ser de la piedra o aún de la vida, como el ser de las plantas o de los animales”.

³ Trad. cit., p. 61: “el parentesco corporal con el animal, de naturaleza insondable, apenas imaginable”.

⁴ “círculos”.

⁵ “manifestación”.

⁶ “expresión”.

[COMPLEMENTOS]

[d] EL PSICOANÁLISIS ¹

Hay un doble sentido del psicoanálisis como hecho de cultura: 1) desintegración, contingencia, psicologismo, el significante llevado al insignificante o al menos significante, destrucción de verdad; 2) reintegración más profunda, nueva firmeza que no sea represión.

Es (1) si es comprendido como explicación positivista por lo sexual o al contrario por el yo.

Es (2) si se comprende que lo “sexual” sobre el cual todo se apoya no es lo genital – que todo se apoya sobre él porque el deseo humano es una cosa diferente a la función automática. Él se vuelve autónomo precisamente en un caso patológico. Y el yo no es *otro* más que sexo, no lo “supera”.

a) El ello inconsciente y el yo

El inconsciente como cosa, segunda conciencia. El psicoanálisis del yo y de los mecanismos de defensa como contra-ofensiva de la conciencia. Estas 2 tesis = El pensamiento causal y su descarga – dos formas de desintegración.

Concepciones superficiales, deformaciones positivistas de una gran verdad: está el ello como percepción que es impercepción, pensamiento no convencional (y no

¹ Este texto permite ligar la primera parte del curso de 1958-1959 a la segunda. M.-P. había colocado este desarrollo – **20 bis** a **25** – que lo separaba de su propósito al final del curso de 1959-1960, *Nature et Logos*. No lo integramos en el curso.

pensamiento adecuado oculto); está el yo, el aparato percepción-conciencia, como sistema de actitudes que evitan, deformación del ello – (sin ser por lo tanto conciencia del inconsciente). La censura interior al instinto^a y el instinto se aleja, es su propia censura concepciones causal o exterior somativo y concepción dialéctica.

Ésta, toda nuestra vida apoyada en la base sexual, pero 1) el mito de una integridad sexual: lo sexual “puro” no existe. “Entregado a sí mismo”, tiene sus contradicciones; 2) hay una eficacia de las superestructuras como bóveda – Y aún ciertos valores de superestructuras pueden estar ligados a fisuras de infraestructura.

c) El yo y el otro

Pansexualismo: Réplica = correlativamente acentuación en el yo, se acentúa la lucha del yo contra el yo, competencia frustración-agresión, relación agresiva sobreañadida en la relación sexual^b.

Concepción más profunda: no hay sexualidad + agresión, yo + yo – La agresión tiene raíces en la sexualidad y el otro yo raíces en mí – la agresión se explica por la arqueología del ello^c y no por relaciones visibles de los yoes. Y la agresión antes de ser relación con otro es relación conmigo mismo. El sado-masochismo y el *füreinander* (mal expresado por proyección o introyección). Eso es imposible pensarlo en términos de yo o de conciencia, i.e. tejido de decisiones y de actos empíricos – Se necesita una base monumental y es lo que Freud quiere decir hablando de la libido.

Así, no hay ajuste social que no preceda una reestructuración total.

d) La Integración; d) La cura – Cf. p. 23.

La verdadera (+ comprensión) formulación no es todo, es sexual, pero: no es *nada* que *no* sea sexual, *nada* no es *asexuado*, la superación de lo genital no es distinción o corte absoluto → carácter ontológico de la sexualidad, i.e. ella es la mayor contribución a nuestra relación con el ser (i.e.: con el mundo otro y nosotros mismos).

^a Él se ignora como pensamiento no convencional que no tiene su nombre.

^b Relaciones empíricas yo-yo visible, eventuales.

^c como matriz de las relaciones con el otro.

El psicoanálisis va hacia el pensamiento puro si utiliza la ontología subjetivista-técnica en la descripción del hombre, de las instancias, – al contrario, no destruye, adquiere (y esboza una filosofía), si se deja guiar por la relación con el ser tal como se revela en el hombre – (caso de Freud – Pasa de pensamiento causal a pensamiento dialéctico).

Confrontemos los 2 puntos siguientes (instancias): a) El yo y el inconsciente; b) El otro y la agresividad; c) Superación y sublimación; d) La cura.

a) Las “instancias”: el inconsciente y el “aparato percepción-conciencia” o el yo.

Filosofía de la conciencia reinante al inicio del siglo – Todo lo que no es posición deliberada de un sentido, de un objetivo, aparece necesariamente como in-consciente – Todo lo que no es 1ª persona como 3ª persona, – i.e. como otra 1ª persona, conciencia detrás de la conciencia, el “ello” (Eres).

Dificultades: relación de las dos – La existencia psíquica = existencia como conciencia → el inconsciente = lo que no se quiere asumir → rechazo o aún represión activa → el inconsciente resulta de la colocación “de mecanismos de defensa” → poner en relieve el *yo* – Centro del psicoanálisis desplazado hacia el yo.

¿Es una solución? – Es paliativo: la insuficiencia del “inconsciente” no es corregida, sino oculta por la acentuación del yo – Paso a la antítesis – Se necesitaría retomar todo.

Colocar el inconsciente no como conciencia primera para ocultar, i.e. adecuación olvidada (postulado de prioridad del pensamiento convencional, de prioridad del sujeto pensante), sino como conciencia indirecta o sin exactitud o pensante para sí, cerca de sí, según el sistema de signos débilmente articulado, equivalencias “cercanas” – La conciencia puede ser “inconsciente”, si ella no es adecuación espiritual, sino sujeto significativo o hablante.

Como consecuencia, el yo y sus “mecanismos de defensa” concebidos en estos términos: su prevención del rechazo no es saber del inconsciente, sino también conciencia indirecta, lo que se tiene que evitar no es negado (eso querría decir conocido), sino

deformado – El yo como dominio tético, oficial, reconocido, y el ello son instancias de la ipseidad.

Por esta reforma ya no se tendrá causalidad del ello o causalidad del yo – se tendrá una relación que no está frente a frente – Relación de infraestructura a superestructura, i.e. sexual = Base que sostiene la vida: 1) no es necesario que haya perfección sexual para que haya perfección vital: lo que se requiere es que no haya conflicto destructor; 2) no es necesario atribuir toda la eficacia a la infraestructura; hay una eficacia de las superestructuras como cúpula (los “mecanismos de defensa” y el equilibrio que realizan: se necesita solamente que este equilibrio no sea patológico = angustia, huída de situaciones, impase total); 3) se puede hacer que la fisura en la infraestructura se traduzca como valor de superestructura – El “bien” y el “mal” están mezclados. En resumen: las instancias no son más que unas instancias = eso ante qué... confronta una vida que es una.

b) Yo y el otro

En la concepción del Yo como conciencia pura, espontaneidad absoluta, el otro es lo exterior – Lucha de conciencias o competencia –frustración-agresión – Evidencia de esta relación que es numéricamente otra diferente a la relación con el ello o con el yo – “Sexual-agresivo”.

Como lo mencionado anteriormente, a propósito de la introducción del yo y de los mecanismos de defensa, es paliativo malo, exterior.

La solución en una concepción de este género no puede ser más que compromiso: el ajuste – la manipulación de los hombres para obtener el ajuste, i.e. la unidad por integración en un tipo abstracto.

En la concepción + profunda: la relación con el otro y con el yo están entrelazadas y son simultáneas – La agresión ≠ respuesta a una frustración objetiva (y así el remedio no es una gratificación objetiva). La agresión es también masoquismo: soy yo quién acosa a otro, ese otro que yo acoso en mí. Freud: sado-masoquismo. No soy de ninguna manera simple: el otro está en mí, me destruyo por él, hay intercambio – No es el ser para sí + el ser para el

otro, sino el *Füreinander*, i.e. sado-masochismo – Lo que soy en “para sí”, lo soy también “para el otro”, lo que él es “para sí”, él lo es también “para mí” – Eso es imposible de pensar para la “conciencia”: no puede más que sentirse anulada por el otro absoluto, absolutamente culpable, absolutamente injustificable, responsable, condenada – pero si soy una existencia, i.e. siempre ligada a la inercia, a otra diferente de mí, esta generatividad absuelve, yo sé que no seré consciente negándola.

c) La integración

Rechazo, censura, complejos considerados como impurezas de la vida tanto que permanece en la filosofía 1ª persona-3ª persona. El exterior y el interior correlativos sin intrusión. Ensueños del hombre total, “sin complejos” – Ensueños en un acceso al objeto puro, sin inherencia narcísica. Paso de lo captativo a lo oblativo^a – Bien y mal el uno al lado del otro – prudencia psicoanalítica por la superación total de las contradicciones – Metáfora energética de la sublimación (y de la transferencia): la misma energía suprimida de los síntomas es transportada a los fines del super-ego, más allá de la vida.

En las concepciones de relación concreta y sutil yo-ello, la censura no es exterior, el rechazo no es lucha contra el otro, no hay regreso a lo inmediato de constatación (falsa libertad de los Americanos hablando del sexo: no hay liberación por el impudor que es un contra-pudor), no hay hombres sin complejos ni eliminación de lo captativo, ni de lo objetal puro, ni de transferencia sin remanente: carácter patológico, ritualista de ciertas sublimaciones. El complejo como formador = el Edipo: el hombre aprende su rol de hombre por el Edipo, se inicia al amor por el Edipo, no hay otra vía. La superación es también conservación, y no quietismo. “Dulzura del super-ego” y humor. No hay metáfora energética de la sublimación: metáfora arquitectónica: el inconsciente es lo “indestructible”.

^a El problema no es de pasar de mí al ajustamiento exterior, sino de relacionar el otro onírico-narcísico al otro existente (principio de realidad).

d) La cura – El psicoanálisis

En la concepción exterior yo-ello-otro, con sobreacentuación en el yo y del ajustamiento al otro, se tiene 1) subestimación de la historia y de su peso. Intervencionismo técnico: llamado a la técnica médica para obtener por una idea simple la clave médica (como si el problema no fuera restablecer la comunicación entre sí y sí mismo, como si se tratara de encontrar la clave y darla al enfermo bajo la forma “de interpretación”^a), – o en todo caso intervención del análisis que tiene todavía el carácter de acción técnica: preguntas, discusiones, consejos, relaciones de sumisión (o, si no, fracaso) – La transferencia deviene condicionamiento por el análisis. Lo que se necesita, es que el análisis sea creído, que el pasado sea borrado por un presente más fuerte – El tecnicismo conduce al irracionalismo^b. La cura deviene sugerencia. Por supuesto, ineficaz en casos verdaderamente patológicos – Pero, en clínica, el psicoanálisis aplicado a todos, de suerte que no haya más experiencia crucial. El psicoanálisis institución prepara a los sujetos que puede (aparentemente) “sanar”. Pero, ellos no son curados, porque no están enfermos: son los normales de este medio histórico. Alternancia del impudor y de lo serio. Transferencia en el orden manifiesto [?], i.e. de la realidad cotidiana y paso al más allá...

Al contrario, en el espíritu freudiano: el psicoanálisis como terapéutica y no institución – Permanece en lo observable – No proporciona pruebas objetivas de su verdad: la verdad aquí dirigida en relación de transferencia, no se puede afirmar que se impone por su sola claridad o fuerza explicativa. Toda acción sobre el hombre es acción sobre alguien que ve y piensa y el éxito puede ser debido a una parte de lo que él piensa. Sin embargo, se toma el máximo de precauciones para que no haya un simple chamanismo: no-intervención, psicoanálisis lento, no-manipulación, no se dirige al yo y a sus emociones pasajeras, se tiende a la liberación de lo que está encerrado, i.e. a su reintegración en el todo de la vida del sujeto. Se pretende el dominio de nuestra “arqueología” – El análisis no es la clave. Ella se tiene que hacer para cada caso. No es lo que sabe frente a lo que no se sabe. Está en el juego (contra-transferencia). Se necesita que él continúe conociéndose para conocer al otro.

^a [Al margen:] Error: creer que el análisis es conocimiento; Error: creer que el análisis es influencia.

^b o conduce a unos pensamientos.

Dialéctica socrática (Sócrates casi mudo^a = emergencia de la verdad en este diálogo – Transferencia, como amor platónico, es condición, no causa, de ascensión hacia la verdad. El psicoanálisis no es técnica de manipulación, sino cultura¹. Importancia de este “síntoma”, el psicoanálisis. Nacido de una “crisis” (de la cual Freud ya hablaba, de un malestar), puede ser profundización, enriquecimiento de la cultura o agravación de la crisis, según que acentúe el espíritu objetivista y técnico^b del cual él procede (las neurosis sometidas al conocimiento objetivo, llegan a ser objeto de la ciencia) o que él es este espíritu que reconoce sus límites, redescubierto por nuestra arqueología como sin estar hecho de decisiones del yo o de *Erlebnisse* de la conciencia – Tiempo mítico = tiempo de antes del tiempo o de antes de las cosas, y siempre presente. Encerrado en la “subjetividad” por *Aufklärung*. No se trata de volver a ser salvaje: el psicoanálisis no es destino, restablece la sangre a alternativas. Pero las opciones no son decisiones del instante al vacío = elección del malestar o de la curación. Siempre recuperada, no se puede fechar – Sartre, él mismo: elección del carácter inteligible = mito kantiano → no cambia, eternidad existencial. Otra dimensión a la de la “conciencia”: relación con el otro, el otro mítico-onírico, sujeto-objeto, intrusión – del lado del sí: indiferencia, se hace lo que se quiere y no se tienen remordimientos, reconociendo estas fuentes preobjetivas y míticas. Psicoanálisis: o última conquista de la ontología científica y técnica, o redescubrimiento de un remedio en otro contacto con el ser: el ser que no es ser para sí, ni ser objeto, sino el ser contradictorio del deseo humano: ruina de la “paternidad” en el mundo americano (y aún europeo). El Edipo ya no es capaz de formar, – o bien de encontrar el vigor de la relación edipeana que parece haber condicionado las creaciones de Europa (el incesto formado más que prohibido, la Naturaleza en tensión con la cultura y no asimilada por ella) – Encontrar lo preobjetivo que ha hecho la grandeza de la civilización de la conciencia y del objeto^c.

^a Influencia que hace conocimiento y conocimiento que hace influencia – amor de Sócrates transmutado en amor de la verdad.

¹ Dos notas están intercaladas por M.-P. Ellas no forman parte de la misma secuencia de escritura más que estos legajos numerados en secuencia por M.-P.: los colocamos en un anexo, p. 388.

^b entonces remedio de la misma especie que el mal.

^c Cf. **25bis**:

Psicoanálisis: tiempo mítico – ¿encerrado en la “subjetividad”? El hecho es que los lazos de sangre son llevados a los lazos de elección.

Sin embargo, la “elección” psicoanalítica (elección de la neurosis, elección de la curación) es otra cosa que decisión en estado de vértigo. Ella es motivada, i.e. se precede a sí misma – Sartre: elección del carácter inteligible: mito expresando la libertad *en* conformidad al sí – La elección es retomada – No el film de

II. LA FILOSOFÍA FRENTE A ESTA NO-FILOSOFÍA

Estos síntomas poco a poco “conscientes”: crisis de nociones de objeto y de sujeto por su mismo desarrollo – o bien yendo al nihilismo, o bien a una nueva filosofía fundada sobre otro ser que es el ser-sujeto y el ser-objeto.

Los filósofos – motivados por estas experiencias, y motivados *problemgeschichtlich* por maduración de los problemas (inútil de resolver: si la filosofía es siempre reflejo, las dos motivaciones conducen al mismo punto: reflejo de nuestro tiempo, nuestra filosofía se deduce de las precedentes como nuestro tiempo de los precedentes. También en una teoría del reflejo, la vía *problemgeschichtlich* no está cerrada) – ¿cómo reaccionan ellos?

Husserl: fascismo – es su primer encuentro con el nihilismo – *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften*. Heidegger: su carrera coincide con el desarrollo del nihilismo público. Sartre: es todavía niño del periodo nihilista cuando comienza la guerra de 1914.

Examinemos brevemente a Husserl y a Heidegger – lo que significa, según ellos, la crisis para el futuro de la filosofía.

1) Husserl y la idea de una nueva instauración de la filosofía ¹

Erlebnisse y vida separadas, sino *Egoidad* más profunda que la del Yo. *Egoidad* de la libido donde hay todo (el super-ego, el otro, la negación de mí mismo, etc.).

Psicoanálisis: Freud desintegración de la base del yo, de la censura, etc. Pero sin perversión ni “ajustamiento”. Se trata de encontrar el secreto de unidad perdida, de encontrar la armadura de la intersubjetividad o más bien de la existencia, secreto de solidez que ha desaparecido (vida social-vida mundana), de estilo.

¹ Sólo el título está inscrito en este legajo.

La ontología cartesiana y la ontología de hoy¹

Curso de 1960-1961

¹ Registro B. N.: Merleau-Ponty Caja V, volumen 1.

[Plan del curso]

[Nuestras preguntas hoy]	163
I. El pensamiento fundamental en arte.	167
[A. La visión y la pintura contemporánea].	
[B. La visión:] Descartes.	
1) Tratamiento de la luz por <i>modelos</i> .	176
2) Disyunción de la semejanza como componente de Ser.	177
3) La visión no es cosa haciéndose ver, – allá y en nosotros.	177
[C. La filosofía de lo visible y la literatura].	
[1) La visión y su significación].	
[2) El escritor y lo visible].	
I. Lo visible y lo invisible: Proust.	191
II. La “simultaneidad”: Claudel.	198
[3) Claude Simon.	204
1) El tiempo.	206
2) El espacio.	209
3) El magma de los hombres.	211
4) El mundo como existencia total.	213
5) El arte.	215
Claude Simon (Conclusión).	217

II	Descartes.	221
	Lección del 13 de abril de 1961.	226
	1) [a] El “comienzo” cartesiano – La visión de los ojos y la visión del espíritu.	228
	Lección del 13 de abril de 1961.	232
	1) [b] El “comienzo” cartesiano – Positivismo de la visión del espíritu.	233
	2) [a] La noche de la duda: positivismo y humanismo.	234
	Lección del 20 de abril de 1961.	236
	2) [b] La noche de la duda y la crítica de la luz natural.	239
	3) [a] <i>Cogito</i> .	242
	Lección del 27 de abril de 1961.	244
	3) [b] <i>Ego sum, ego existo</i> .	244
	[Recuperación del curso del 27 de abril de 1961.]	257
	3) [c] El yo soy – cambio de sentido de la luz natural.	257
	Lección del 4 de mayo de 1961 [Curso no impartido].	267
	4) Dios como luz y como abismo.	267

Esto no es historia de la filosofía: pasado en sí mismo – sino, pasado evocado para comprender lo que pensamos – en [el] horizonte para comprender el presente. Objetivo: la ontología contemporánea, la filosofía de hoy.

¿Por qué este rodeo? Porque no sabemos lo que pensamos. Más fácil es decir en qué no somos cartesianos.

No sabemos lo que pensamos: desde hace 100 años, hay un pensamiento fundamental que no es siempre “filosofía” explícita^a. Todas las investigaciones del arte, toda la investigación del “hombre subterráneo²”: Dostoïevsky, Nietzsche. En Francia particularmente, retraso de la filosofía oficial sobre todas estas investigaciones³ (Bergson, Brunschvicg, aún Alain, Blondel) – Russell todavía más – Croce menos – Alemania: Schopenhauer.

“(…) La distinción entre el que inflige los sufrimientos y el que los debe sufrir no es un fenómeno que no alcanza la cosa en sí; es la voluntad vive en los dos: ésta, abusada por la inteligencia vinculada a sus órdenes, se desconoce a sí misma y, busca en uno de sus fenómenos un aumento de bienestar, produciendo en el otro un exceso de dolor: llevada por su vehemencia, desgarrar con sus dientes su propia carne, ignorando que ahí está siempre ella misma la que se hiere y se manifiesta como intermediario de la individualización, el

1. La primera parte del texto está numerada por M.-P. de 1 a 42. El estado de redacción de la segunda parte (Descartes) está menos acabado y la paginación no es continua.

^a quién aún la rechaza, quiere ser no filosofía, y sin embargo, no es extra-filosófico*.

[* M.-P. hace alusión al prefacio de Beaufret sobre Heidegger.]

² Gide (A.), *Dostoïevsky*, París, Plon, 1923. *Artículos y charlas*, México, UAT, 1987.

³ Ver *Les philosophes célèbres*, París, edición d’Art, Lucien Mazenod, 1956, publicado bajo la dirección de M.-P., especialmente “*La existence et la dialectique*”, p. 288 (tomado de *Signos*, París, Gallimard, 1960, p. 194). *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, y los artículos sobre Bergson p. 292, Brunschvicg p. 418, Alain p. 308, Blondel p.300, Russell p. 316, Croce p. 304, Schopenhauer p. 394.

conflicto con sí misma que recela en su seno. Perseguidor y perseguido son idénticos. Uno se engaña no creyendo tener parte en el sufrimiento; el otro se engaña no creyendo participar en la culpabilidad. Si sus ojos llegan a desengañarse (abrirse), el infortunado reconocería que en este mundo vasto él mismo vive en el fondo de toda criatura que sufre, y que cuando ella está dotada de razón, se pregunta vanamente bajo qué objetivo ha sido llamada a vivir y a soportar los sufrimientos que reconoce no haber merecido: el desdichado, en su momento, comprendería que todo el mal que se comete o que se haya cometido alguna vez sobre la tierra deriva de esta voluntad que constituye su esencia en él, el cual es también el fenómeno y en virtud de este fenómeno, y de su afirmación, él asume todos los sufrimientos que se desprenden y que el desdichado debe soportarlos con toda justicia, tanto tiempo como continúe siendo esta voluntad” (citado por Gide, *Dostoïevsky*, p. 218-219¹). Perseguidor y perseguido [son] idénticos (Baudelaire) – Uno vive “en el fondo del otro”. No hay más que una voluntad fundamental que se desgarrar – abusada por la representación, la inteligencia, la exterioridad aparente. La individuación: esta crispación, esta fisura interior de la voluntad universal y particular.

Schopenhauer, filósofo al margen – pero en fin en consonancia con [la] investigación del “hombre subterráneo” – anticipa: Freud proyección-introyección, sado-masoquismo, instinto de muerte – anticipa la intersubjetividad sartreana: [el] mundo como representación [es] para el otro – [el] mundo como voluntad [es] para sí mismo consecuencia, co-responsable, asume todo, se sacrifica porque el exterior sea... Sin duda alguna, [es] mito de la voluntad, pero investiga por el lado de la representación, el lazo interior con el otro.

[Los] filósofos académicos alemanes descuidan a Schopenhauer, Husserl es encontrado por su talento: sexualidad, dos intencionalidades que tienen una misma *Erfühlung (dasselbe)*. Programa de una explicación de la *Sichtigkeit*, de la unicidad del

¹ Gide (A.), *op. cit.*, referencia a *L'idiot*, II, p. 185. Notas de lectura de M.-P. sobre el libro de Gide.

mundo visible. Heidegger profundiza en *Nietzsche* (Libro por aparecer¹), pero en principio [está] muy lejos del “hombre subterráneo”.

En todo caso, en Francia, hoy en día, filosóficamente no sabemos lo que pensamos – toda una parte de la filosofía de la tragedia sucede en Camus, Sartre – pero aparece como [una] novedad “literaria”. Hay filosofía alrededor de [la] investigación psicoanalítica, etnológica o aún física – pero, la filosofía pura pasa a ser una crisis (Revel²). Ella vive sobre todo en el pasado, como historia de la filosofía.

Viva crítica de Gueroult contra los que leen a Descartes sin seguir el orden de las razones, sin buscar los problemas *de* Descartes y los argumentos *de* Descartes frente a sus problemas. Es cierto que Gueroult admite que esta objetividad no es exigida más que por Descartes. Para otros, las “estructuras” son otra cosa y no “razones”: “Estas estructuras tienen como carácter común el ser demostrativas, cualquiera que sea la vía seleccionada, racional o irracional. Se trata siempre de un proceso de validación. Esta demostración combina los medios lógicos con los medios arquitectónicos. [La arquitectónica]... de la obra filosófica tiende a inclinar o a constreñir la inteligencia del sujeto a un juicio de ratificación relativo a la verdad de la enseñanza doctrinal” (*Descartes*, I, p.11³).

¹ Heidegger (M.), *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 1961 (trad. fr. 1971). *Nietzsche*, Barcelona, Editorial Destino, 2005.

² Revel (J.-F.), *Pourquoi des philosophes?*, Paris, Julliard, 1957. Ver en el curso de 1959, *La philosophie aujourd'hui*, p.1. *Los filósofos ¿para qué?* México, Extemporánea, 1974.

³ Gueroult (M.), *Descartes selon l'ordre des raisons*, I : « *L'âme et Dieu* », Paris, Aubier, 1953.

Por ejemplo, para Malebranche “(...) Malebranche no procede por descomposición, disociación o recomposición: él ve el ser inmenso que afirma su alma y en el contenido el ser reduce en el alma su capacidad de pensar en cualquier tiempo. (...) Este sistema no se descubre por una, sino por varias vías: por tantas vías como haya puntos de concentración posibles de nuestra atención al contenido del ser infinito” (Malebranche, I¹, p. 23).

“(...) El análisis hace caer la fachada de ideas claras y distintas para descubrir una vasta intuición que se da o se rechaza toda por entero: que lejos de poder ser demostrada, es anterior a todas las pruebas y absuelve unos razonamientos en sí mismos impotentes, menos hechos para probar que para procurar una visión” (Malebranche, I², p. 25-26).

Pero entonces ¿Descartes mismo se comprende por el orden de las razones? Éste tiene algunas lagunas (por ejemplo, dice Gueroult, falta una filosofía del alma individual) que Gueroult muestra. El orden de las razones, es también la aceptación de estas lagunas, aceptación tácita, máscara, visión del ser que se aparta de esas lagunas, intuición... Tanto mejor, puesto que es de ese modo que la filosofía permanece en la historia de la filosofía.

Además que para Gueroult, es a pesar de todo una decadencia de la filosofía – Descartes permanece como [el] modelo racionalista no dogmático, que reconoce pero que mide el orden del sentimiento – que admite otras verdades, pero no que las del entendimiento sean falsas.

La filosofía permanece aparte de las investigaciones fundamentales que transmiten mucho de filosofía, pero confusamente.

Por eso, [el] objetivo de este curso [es] llegar a formular filosóficamente nuestra ontología que permanece implícita, en el aire y [de] hacerlo por contraste con la ontología cartesiana (Descartes y sucesores).

Orden a seguir: hacer contacto con nuestras preguntas sobre [unos] marcos de pensamiento fundamental (arte, literatura); confrontar estas preguntas con [el] pensamiento cartesiano (Descartes y sucesores) – ver si ellos aparecen o si están enmascarados, o si no están del todo y por qué; de ahí, regresar al presente, buscar [la] formulación de nuestra ontología, de la filosofía de hoy.

¹ Gueroult (M.), *Malebranche*, I: “*La vision de Dieu*”, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.

² *Ibid.*

I. EL PENSAMIENTO FUNDAMENTAL EN ARTE

“Lo que trato de traducirle es más misterioso, se enreda en las raíces mismas del ser, en la fuente impalpable de las sensaciones “(J. Gasquet, *Cézanne*). Algo que no se presenta más que a través de las sensaciones, pero que está más allá, en la raíz, en la fuente, oculta – revelada.

El Espacio – “Yo, yo pienso que Cézanne ha buscado la profundidad toda su vida” (Giacometti in Charbonnier, *Le Monologue du Peintre*¹ I, p. 176); Robert Delaunay, *Du cubismo à l'art abstrait*² (P. Francastel 1957); “La profundidad es la nueva inspiración³.”

¿Qué es esta “búsqueda” de la profundidad que dura “toda la vida” (y no “una vez en su vida”)? No es la profundidad sobrevolada, explícita, cambiada en presencia ni la profundidad sobreentendida por [el] dibujo perspectivo, [la] simple ausencia de ciertas partes.

Es el *overlapping*⁴ – el estado latente que no es posibilidad en el sentido de otra actualidad de constatación, de otro actual simplemente coordinado al nuestro, que es posibilidad en el sentido de imposición, envoltura de una actualidad inaccesible en la actual accesible. Ahí está desde ahora. El espectáculo está ahí, fuera de toda visión, es él el que se prepara para ser visto (la luz). Es porque no hay agotamiento que la cosa escondida sea actual. Es porque es actual, tan actual como la cosa visible, que ésta me la oculta porque está ahí detrás. La profundidad está “entre” la proyección y el sobrevuelo, no en la coordinación de los dos.

¹ Charbonnier (G.), *Le monologue du peintre*, Julliard, Paris, 1959. Entrevista con Giacometti. Ver *L'œil et l'esprit*, p. 24.

² Delaunay (R.) *Du cubisme à l'art abstrait*, Cuadernos inéditos de R. Delaunay, Paris, SEVPEN, 1957. *Documents inédits* publicados por P. Francastel (Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études).

³ *Op. cit.*, p. 109.

⁴ “invasión”; Ver Arnheim (R.) *Art and visual Perception, a Psychology of the Creative Eye*, London, Faber and Faber, 1956, particularmente p. 16, 25, 82-83.

No hay mejor comentario que el de Heidegger: *Identität und Differenz* (I)¹.

Heidegger recuerda la fórmula de la identidad en el *Sophiste*: descanso y cambio son otros uno como el otro *αὐτό δ' ἑαυτῷ ταύτόν*²: cada uno es el mismo para sí mismo con sí mismo – identidad mediada, fisura que se vuelve a cerrar – *Enheit mit ihm selbst*³ (p. 16). La identidad no es propiedad segunda e inerte de un Ser en sí, ella nos interpela, la cosa nos la dice, y es así que la cosa puede “*in seinen Sein zu erscheinen*”⁴. Cada lugar “idéntico” no es un “dónde” positivo, sino lo contrario o lo inverso de una alteridad, lo otro como lo otro. Y es porque el Ser (aquí el dónde) y el Pensar (aquí lo que, desde el punto de vista de que ese dónde, no es) pertenecen a lo mismo – Esto es porque, todo nuestro esfuerzo por pensar el espectáculo en sí no puede ser evocado más que como visible. (Berkeley – solamente que eso no quiere decir: las cosas son unas ideas, eso quiere decir: las ideas son las cosas, o más bien: es necesario deshacerse de estas dos nociones para (Bergson) concebir la cosa como Visible eminente, Visible cuyas visiones empíricas no son más que privaciones.)

He aquí la profundidad⁵, en realidad las otras “dimensiones” no son diferentes – Formas, planos, sistemas. Altura-longitud no se cristalizan más que ocultando el resto – son [unas] variantes de [la] profundidad – o alteración.

Abandono de la noción de dimensión como relación o punto de vista de donde se hace la medida. “Punto de vista” que evoca proyección. Precisamente, no hay proyección, sino libre relación con el espacio. Las dimensiones son derivadas de una dimensionalidad, de una localidad global, de una voluminosidad donde ellas son reversibles, expresables una por la otra.

¹ Heidegger (M.), *Identität und Differenz*, Pfullingen, G, Neske, 1957, *Identité et différence*, en *Questions I*, Paris, Gallimard (trad. A. Préau), Tel, p. 258. *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

M.-P. tomó numerosas notas de lectura de *I.u.D.*

² Platón, *Sophiste* 254 d, citado por Heidegger, p.16. Trad. Préau de este mismo pasaje traducido por M.-P en la p. 258: “Cada uno es él mismo en sí mismo el mismo.”

³ Trad. cit., p. 260: “unidad consigo mismo.”

⁴ *I. u. D.*, p. 17, trad. cit., p. 260: “aparece en su ser”.

⁵ El pasaje que sigue es muy cercano a *O.E.*, p. 65-69.

[La] búsqueda de la profundidad o de la forma [es] además búsqueda de una unidad por trascendencia, no en el en sí – Por ejemplo, “quebrar el frutero”: él se rehace a través de los pedazos – quebrarlo, no en provecho de “cubos” “esferas” “conos”, lo que sería poner el espacio de un lado, el contenido del otro (2º periodo de Cézanne), los colores se modulan en la *inestabilidad*, para obtener espacialización a la que los contenidos contribuyen.

Entonces, [el] problema se generaliza de espacio en color. Color: “el lugar en donde nuestro cerebro y el universo se reúnen¹” (Cézanne) – Entonces, [el] color, no como segundo atributo de la “forma espectáculo”, “simulacro de los colores de la naturaleza” (R, Delaunay²), sino como la dimensión en sí misma, génesis de identidad, de diferencia, de textura, de algo ^a...

Pero, ¿es el color la receta de lo visible? No: *Retrato de Vallier* con sus blancos – Los colores están ahí para perfilarse, delimitar ser más rico que el ser-coloreado. Cf. el espacio en las acuarelas de los últimos años: no está hecho de “lugares”, él resplandece alrededor de planos no localizados en sí, “movimiento flotante de planos de color que se recubren, que avanzan y que se alejan” (G. Schmidt, *Les aquarelles de Cézanne*³). Pintura y segregación del Ser en donde estamos primero y no construcción de “rasgos del Ser” que le darían la ilusión o la analogía.

¹ *Ibid.*, p. 67. Cf. Grohmann (W.), *Paul Klee*, Paris, Flinker, 1954, p. 141.

² Delaunay (R.), *Du cubisme à l'art abstrait*, p. 118. Cf. *O.E.*, p. 67.

^a [Al margen:] Sin jerarquía de medios, medios concéntricos.

³ Schmidt (G.), *Les aquarelles de Cézanne*, Bâle, éd. Holbein, 1952 (trad. G. Meister), p.21.

La pintura [no es] agregar ficticiamente una 3ª dimensión a las de la tela, organizar una percepción sin objeto, tan parecido como posible a la percepción del objeto¹. Es la tela-soporte que tiene dos dimensiones, la tela contemplada tiene una infinitud. Y la percepción del mundo también. Hay una interrogación de la mirada a la cosa. Ésta le pregunta cómo se hace ella cosa y el mundo, mundo. Los *medios*, los atravesamos habitualmente sin verlos, es necesario verlos, alargar la visibilidad (la mano del capitán en la *Ronde de Nuit*², y su sombra sobre el cuerpo de perfil – pero hay muchos otros medios de visibilidad mucho más sutiles: por ejemplo, color y expresión de una mirada). Es necesario substituir en la visibilidad de la “piel de las cosas³” [el] sistema de equivalencias propias del pintor que la contiene eminentemente^a. El pintor “aporta su cuerpo⁴”. i.e. su ojo y su mano, [él] deja las cosas vivir en su cuerpo y suscitar un doble interno que no es espectáculo de algo sino que es “espectáculo de nada”, “auto-figurativo” (Bru⁵). Producto, en el mundo visible, una visibilidad segunda más amplia, hecho que todo deviene visible (contra Berenson y los valores táctiles⁶). Locura de la visión: mundo parcial que quiere ser total. [La] Visión no es mirada sobre un “afuera”, representación. Es el pintor nace en las cosas como por

¹ *O.E.*, p. 68-69; “(...) ya no se trata de agregar una dimensión a dos dimensiones a la tela, de organizar una ilusión o una percepción sin objeto cuya percepción sería parecerse tanto como posible a la visión empírica. La profundidad pictórica (y también la altura y la anchura pintadas) vienen, pero no sabemos en dónde colocar, brotar sobre el soporte (...) El mundo no está ante él por representación: es más bien el pintor que nace en las cosas como por concentración y venida a sí de lo visible (...)”

² *O.E.*, p. 29.

³ Michaux (H.), *Passages*, “Aventures de lignes”, Paris, Gallimard, 1963, p. 176. Este libro primero ha constituido el Prefacio del libro de W. Grohmann, *Paul Klee* (1954).

^a [Al margen:] El lenguaje natural del “parecido” caso particular: palabra silenciosa por la cual la cosa *dingt* y el mundo *Weltet*.

⁴ Valéry (P.), citado en *O.E.*, p. 16: la relación vidente-visible.

⁵ Bru (Ch.) *Esthétique de l'abstraction*, Paris, PUF, 1955, p. 86 y 99 ; *O.E.*, p. 69.

⁶ *O.E.*, p. 27 contra Berenson M.-P. escribe: “la pintura no evoca nada y particularmente no lo táctil, (...) Ella da existencia visible a lo que la visión profana cree invisible (...)”.

concentración y llegada a sí de lo visible¹. El espacio particularmente viene, no sabemos adónde colocarlo, brota sobre el soporte – Henri Michaux: los colores de Klee emanados como de un profundo fenómeno natural, “exhalados al lugar preciso²” como pátina o moho – “Grito inarticulado... que parecía la voz de la luz” (Hermès Trismégiste). Ya no sabemos quién ve y quién es visto: “el rol del pintor es delimitar y proyectar lo que se ve en él³” (M. Ernst), André Marchand: “En un bosque sentí en varias ocasiones que no era yo quien miraba el bosque: Sentí, ciertos días, que eran los árboles los que me miraban, que me hablaban... Yo, yo estaba allí, escuchando... Creo que la pintura debe ser traspasada... Espero estar interiormente sumergido, oculto. Yo pinto quizá para surgir⁴.”

La línea en la pintura – El contacto con el Ser poliforme suscita [una] expresión, i.e. advenimiento de sistemas de equivalencias creadas. Esto implica algunas veces [de] materiales nuevos, [de] nuevos medios de expresión, pero puede también hacerse para volver a investir los antiguos.

La creación, novedad no consiste en dar privilegio a uno de ellos, a colorear sobre la línea o en signos sobre la figuración, sino en emplearlos como momentos de un sistema diacrítico, de una diferenciación interna.

Por ejemplo, la línea [no está] de ninguna manera excluida por el color (líneas de Klee, líneas de Matisse) – Lo que está excluido⁵: la línea prosaica, la línea *de la cosa* (el contorno de la manzana). Ya en Vinci. “el serpenteo” y en Bergson: la línea “puede no ser ninguna de las líneas visibles de la figura⁶”. Además, no hay líneas objetivas están siempre o después de la mirada. La línea no imita lo visible, ella “lo hace visible” (Klee).

¹ Para este pasaje reportarse a *O.E.*, p. 69-70.

² Michaux (H.), *op.cit.*, p. 174.

³ Charbonnier (G.), *Le monologue du peintre*, Paris, Julliard, 1959, « Entrevista con M. Ernst », p. 34. Cf. *O.E.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, con André Marchand, p. 143-145.

⁵ Para este pasaje remitirse a *O.E.*, p. 73-74.

⁶ *O.E.*, p. 73, Bergson (H.), *La pensée et le mouvement*, Paris, PUF, 1934, p. 264-265. Ver en “*La philosophie aujourd’hui*”, p. 11ter. *Obras Escogidas. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, materia y memoria, la evolución creadora, la energía espiritual, pensamiento y movimiento*, México, Aguilar, 1959.

Michaux: nunca así se había “dejado soñar una línea¹” nunca se había a tal punto usado esa manera de hacer línea “de ir, línea²”. La línea puede ser así re-investida, devenir potencia autónoma. La diferencia entre figuración y no figuración es tan pequeña que se querrá – la figuración: la línea da señalamiento prosaico al mismo tiempo que formula actividad y pasividad carnal³ (Matisse). Klee: la línea no da más que la cifra “invisible”, el título suministra la referencia prosaica – pero, las mujeres de Matisse no eran mujeres para los primeros visitantes y las hojas de acebo de Klee son increíbles a fuerza de la “exactitud⁴”.

El movimiento – ¿El cuadro muestra trazos del movimiento como el cometa en mi retina? – Pero, las actitudes inestables, las instantáneas confusas petrifican el movimiento.

Rodin: son necesarias [las] partes del cuerpo cada una en [unas] fases diferentes del movimiento. Por lo tanto, es la posición que el cuerpo en movimiento no ha tenido jamás. Son esos movimientos imposibles que segregan la transición. ¿Por qué? Porque cada uno de ellos según [la] lógica del cuerpo me dan [una] otra relación con el espacio, justamente porque ellos son imposibles y sin embargo, son del mismo cuerpo; el cuerpo se manifiesta en temporalidad: el hombre con sus pies en el suelo, los caballos de *Derby d’Epsom* abarcan la pista con sus patas tienen una pata en cada instante⁵. *Ineinander* espacio tiempo – la foto mantiene abierto el instante en que el tiempo rebasa por usurpación y metamorfosis, la pintura incluida en el cuerpo, el “dejar aquí, ir allá⁶” – el movimiento no es primero cambio de lugar, sino fórmula interna de un hacer, estallido de un cuerpo hacia lo que deja y hacia lo que se aproxima.

¹ Michaux (H.), *op.cit.*, p. 177. *O.E.*, p.74.

² *Ibid.*

³ *O.E.*, p. 75, M.-P. escribe: “[Matisse] cree poder poner en una línea única el señalamiento prosaico del ser y la operación sorda que compone en él la pastosidad o la inercia (...)” o la p. 76: “los ejes de un sistema de actividad y de pasividad carnales”.

⁴ Para este pasaje remitirse a *O.E.*, p. 76-77.

⁵ *O.E.*, p. 80-81.

⁶ Michaux (H.) *op.cit.*, p. 175.

¿Qué es ver? Ver alguna cosa... alguna parte...

Profundidad: identidad en profundidad, en latencia, no alteridad, no disimulación más bien presencia positiva, unidad en espesor *consigo...*; Color, no *quale*, sino textura, dimensión, mundo (camafeo) – Línea: trazo; Movimiento (explícito o monumental) tiene un dentro, una latencia que es diferenciación, sistema diacrítico de espacio-tiempo.

Se busca la definición del *quale*, de la cosa, del mundo, del Ser, *lo que* es. Pero precisamente, para comprenderlos, no es necesario definirlos sino verlos.

El rojo, la cosa, el mundo, el Ser son los que mantienen estas *Abschattungen* sustituibles eminentemente – no *partir* de las *Abschattungen*, sino de la transición de una en la otra, de la segregación al interior de la unidad que no es un rastro del Ser, a la cual el Ser pertenece.

Ver, es precisamente no tener necesidad de definir, de pensar, de *vor-stellen* para estar en... (mi cuerpo, mi casa) – Presencia de una ausencia si se quiere – (Dios oculto).

Esta inversión de lo visible en sentido estrecho por un invisible [es] dada con toda la visión – pero extensible: no es que nada pueda devenir visible (visibilidad segunda de la pintura). Para comprender esta imposición de lo invisible en lo visible, esa carne de lo imaginario (visibilidad inminente), sería necesario dilucidar nuestra carne, i.e. cómo emerge nuestra visión de nuestro cuerpo. Ella está ligada al movimiento, movimiento que no puede ser ciego, cuando ella lo precede. Ver y moverse [son] dos fases del mismo fenómeno: mi cuerpo cuenta al mundo visible y éste está incluido al “alcance” de mi cuerpo. Identidad sobre las dos cartas y no diferencia, e identidad de las dos cartas por la no diferencia. [Las] formas [son unas] “cicatrices” de fuerzas y [las] fuerzas vibran en [las] formas. No es cuestión de síntesis o aún *Verflaschtung*. Esta intrusión visión-movimiento [quiere decir que] el cuerpo moviéndose es visible, tangible, y es cuerpo tocado, visto, y animado interiormente – reflexividad del cuerpo, reversibilidad vidente-visible, nunca coincidencia: complementariedad.

Ahora bien, este tapizado de un visible, este fuera del dentro, se extiende, de golpe, a todas las cosas exteriores que el cuerpo ve, todo el espectáculo ligado a una de sus partes donde él extrañamente reside. Relación a distancia entre las cosas y lo que las duplica secretamente en mi cuerpo. Si yo soy carne, i.e. vidente-visible, hay también una carne del mundo (Cézanne: la Naturaleza está en el interior).

Es así que puede haber unos seres que no son del en sí que no son nada: los cuadros – los íconos. Es el doble interno de las cosas descendiendo en ellas, la visión devuelta, lo que las tapiza interiormente descendiendo en lo visible. El imaginario propiamente dicho (en lo que él tiene de libre más allá del *analogon* visto) no es mirada de un en sí ausente (y valiéndolo como presente por olvido de todo el en sí, la nada que vale como ser). Es la doble carnalidad, el equivalente interno, la cifra secreta de lo real – Macrocosmos y microcosmos y “formas esenciales” (Vinci, Chastel¹).

Regresemos de eso al *ver* (Leonardo): el ver no es tener unos *quale*, sino tener acceso a una figura del Ser que es principal: La “imagen absoluta” (Chastel) la *proporzionalità in istanti*, la simultaneidad [es] apertura a lo que nosotros no somos^a, fisión del ser a partir de lo que nosotros somos y que no es propiedad del ver – “Ventana del alma²”. La luz que es lo que nosotros vemos y por lo que se ve, que en un sentido “ve” – La visión [es] más que otra cosa, proyección: no es anamorfosis, punto de vista fijado. Ella se hace también de todas las partes. Ella es *ek-stasis*, ella es “visión natural” – (esférica, Leonardo).

¹ Leonardo de Vinci, *Traité sur la peinture*, presentado por A. Chastel, Paris, Club de libraires de France, 1990, p. 148.

^a en las estrellas como en las cosas próximas – Coexistencia de Petersbourg y París (R. Delaunay*). “La vía del tren es la imagen de lo sucesivo que se acerca a la paralela”*** - (R. Delaunay). La simultaneidad, es la coexistencia de imposibles, el no perspectivismo.

[*Delaunay (R.), p. 115: “El mundo no es nuestra representación recreada por el raciocinio (cubismo), el mundo es nuestro oficio.”

****Ibid.*, p. 110: “Lo simultáneo: mis ojos ven hasta las estrellas”.]

² Delaunay (R.), p. 171: “[L. de Vinci] procura probar la superioridad intelectual dada por la simultaneidad, por nuestros ojos, ventanas del alma, sobre la función auditiva y sucesiva del oído.”

Pero ella es también capacidad imaginaria, [es] *l'occhio tenebroso* “ciencia” pictórica de lo visible por la pintura. Sistemas de equivalencias creadas que se aplican sobre las formas naturales “no deselladas” (Rilke¹). En cada visible todo lo visible, en las manchas y en las campanas todos los colores, los sonidos y las palabras. Intrusión, parte total – Naturaleza y hombre, sin corte.

Rectificar la imagen del Leonardo de Valéry, *Ciencia y magia*.

Valéry: « Yo sentía que ese maestro con esas facultades, ese poseedor del dibujo, de las imágenes, del cálculo había encontrado la actitud central a partir de la cual las empresas del conocimiento y las operaciones del arte son igualmente posibles; los intercambios felices entre el análisis y los actos singularmente probables...” (*Variété*, p. 171²).

Es un mito del joven Valéry. (Pintura “*cosa mental*”), hay también en Leonardo una glorificación de lo visible, la idea del *componimento inculto* (onirismo, participación en la totalidad indivisa de lo visible, manchas).

La predominancia creciente del *Sfumato*³, del *non finito* (emergencia de las formas sin contornos) sobre la “pintura en relieve” las “formas lisas y relucientes⁴” (Chastel). La ciencia es integrada en un contacto más general con el ser, no central.

Tal es esta investigación moderna (la que encuentra el Renacimiento por encima de Descartes). ¿Qué nos dice Descartes sobre los mismos temas? Enseguida (Leonardo hace este elogio de la pintura *contra* la poesía, que sería incapaz de la “simultaneidad”). Considerar la investigación de la literatura es ver si su objetivo es tan diferente. Si el sentido del habla es tan diferente del sentido de la mudez^a.

¹ Rilke (R.-M.), *Auguste Rodin*, Paris, éd. Émile-Paul, 1928 (trad. Maurice Betz), p. 150. Cf. *O.E.*, p. 82. *Cartas a Rodin*, Buenos Aires, La Playade, 1971.

² Valéry (P.), *Variété*, Paris, Gallimard, 1926: “Introducción al método de Leonardo de Vinci”, en *Note et digression* (1919).

³ Chastel (A.), *Léonard de Vinci*, p. 76.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

^a [Nosotros publicamos aquí una amplia nota de M.-P. intercalada entre el desarrollo de la pintura y la parte sobre Descartes: ver anexo, p. 390.]

DESCARTES¹

1) Tratamiento de la luz por *modelos*.

El objetivo en la *Dióptrica*: fabricar unos “órganos artificiales” – (A.T. VI, p. 165²) – la técnica es entonces manipular la luz – primero por el pensamiento.

Sin experiencia (*Erfahrung*), sobre la interrogación de la luz, de la visión. No vivimos la luz. No nos ocupamos del fenómeno: cómo ilumina la luz. Se parte de [la] luz que entra en el ojo, ésa sobre la cual nosotros podemos actuar, la luz que actúa. “Ahora bien, no habiendo aquí otra ocasión de hablar de la luz, más que para explicar cómo entran en el ojo sus rayos, y cómo pueden ser desviados por los diversos cuerpos que encuentran, no es necesario que yo me proponga decir verdaderamente cuál es su naturaleza, y creo que será suficiente que me sirva de dos o tres comparaciones que ayudan a concebirla de la manera que me parece la más cómoda para explicar todas aquellas propiedades que la experiencia nos hace conocer, y para deducir después las otras que no pueden tan fácilmente ser señaladas; imitando en esto a los Astrónomos, que, aunque sus suposiciones sean casi todas falsas o inciertas, sin embargo, a causa de que ellas reportan diversas observaciones que han hecho, no dejan de alcanzar varias consecuencias muy verdaderas y muy seguras” (A.T. VI, p. 83³).

Pensamiento por *modelos*: no es que nuestro pensamiento imponga ninguna necesidad en las cosas, sino que no tenemos otra – *Intuitus, mentis* – Construcción y operación^a que debe reunir las consecuencias – La luz natural es substituida por luz – (se verá más adelante el análisis de la “luz” cartesiana).

Ahora bien, esta *intuitus mentis* reduce el fenómeno de la luz: toma como adquirido los resultados de la luz: simultaneidad, instantaneidad, asimilación de la luz en solidez,

¹ M.-P. se refiere en este estudio a la edición Adam y Tannery de la obra de Descartes.

² Descartes, *Dioptrique, Discours VII*:

³ Descartes, *Dioptrique, Discours I*, p. 11-27.

^a Operacionalismo cartesiano aunque limitado por condiciones de *intuitus mentis*.

identidad *lux-lumen*. *Lumen* [es] *lux* continua, asimilación visión-tacto con bastones – Los ciegos “ven con las manos”. El modelo de la visión es contacto – La luz despojada de su distancia, de su trascendencia – la visión [es] sobrevuelo, no apertura a...

2) Disyunción de la semejanza como componente del Ser.

[Los] reflejos, [las] imágenes especulares (“fantasmas”) son unas *cosas* – Cf. rebote de una pelota – relación clara de proyección – [la] semejanza que resulta es denominación extrínseca.

El reflejo, la imagen especular obran sobre cuerpos como cosa y dan percepción sin objeto, ilusión – Particularmente mi imagen en el espejo (o visión del otro) [es] un maniquí –Yo no *me* veo, yo no veo el otro – Yo me pienso, yo pienso el otro – La visibilidad no es estructuración del Ser (Schilder¹): mi cuerpo fantasma, en el espejo, saca hacia fuera toda mi experiencia táctil, la coloca afuera – Los otros hombres [son] espejos para mí por sus cuerpos – Mi cuerpo y el suyo se invaden – No hay intercorporeidad.

3) La visión no es la cosa dejándose ver, – eso en nosotros. La pintura no es comunicación operante con [lo] visible, sino empleo de un código de signos o de discriminación de datos. Los filósofos creen observar [unas] pequeñas imágenes de cosas en nosotros y creen que [la] visión es [la] entrada de *κοινός κόσμος* en *ἴδιος κόσμος*, – pero esos *εἶδωλα*, “los filósofos no han tenido ninguna razón de suponerlas, sino que, dándose cuenta que nuestro pensamiento puede fácilmente ser estimulado por un cuadro al concebir el objeto que ahí está pintado, les ha parecido que el pensamiento debía ser ese objeto, y también las imágenes que afectan nuestros sentidos y que forman los pequeños cuadros en nuestra cabeza; pero, en lugar de eso, debemos considerar que hay otras cosas diferentes a las imágenes que pueden estimular nuestro pensamiento; como por ejemplo, los signos y las palabras que no se parecen de ningún modo a las cosas que ellas significan. Y, para no

¹ Schilder (P.), *The Image and Appearance of human Body*, Londres, 1955. Ver *V.I.*, p. 274.

alejarnos más que lo mínimo es posible por las opiniones ya recibidas, que nos gustaría más bien manifestar que los objetos que apreciamos envían verdaderamente sus imágenes hasta lo más profundo de nuestro cerebro; y es por lo menos necesario que señalemos que no hay ningunas imágenes que deban parecerse en todo a los objetos que ellas representan: pues de otro modo, no habría punto de distinción entre el objeto y su imagen: pero es suficiente que ellas se parezcan un poco a las cosas; y aún con frecuencia, que su perfección dependa de lo que ellas no se les parecen tanto como pudiera ser. Como se ve en los grabados en dulce que no estando hechos más que con un poco de tinta puesta al azar sobre el papel, representan bosques, ciudades, hombres y aún batallas y tempestades y que con una infinidad de diversas cualidades nos hacen concebir esos objetos, sin que haya nada cuya sola figura sea propiamente parecida; sin embargo, su semejanza es imperfecta, dado que, sobre una superficie plana, son representados cuerpos de diversos relieves y profundidades, y que también, siguiendo las reglas de la perspectiva, a menudo, ellas representan de mejor manera unos círculos por medio de óvalos y no por otros círculos; y unos cuadrados por rombos y no por otros cuadrados; y así todas las otras figuras: de suerte que después, por ser más perfectas en calidad de imagen, representan mejor un objeto, y estos objetos representados no deben parecerse a su imagen. Ahora bien, es necesario que pensemos enseguida en las imágenes que se forman en nuestro cerebro; notamos que es solamente cuestión de saber cómo pueden ser medios para que el alma sienta todas las diversas cualidades de los objetos con los cuales ellas se relacionan, y no el parecido que pudieran tener. Como, cuando el ciego, del cual hemos hablado en líneas anteriores toca algunos cuerpos con su bastón, él está seguro que esos cuerpos no envían otra cosa hasta él; sino que haciendo mover diversamente su bastón según las diferentes cualidades que están en los cuerpos, mueven por el mismo medio los nervios de su mano y enseguida los lugares de su cerebro de donde vienen esos nervios; lo que da ocasión a su alma de sentir todas las diferentes cualidades de esos cuerpos que él encuentra, por la variedad de movimientos que son causados en su cerebro” (A.T. VI, p.112-114¹).

¹ *Dioptrique*, en la edición de la Pléiade, p. 203-204.

Descartes 1) tiene razón contra los *εἰδωλα* en sí – No es cuestión de retomarlos – El problema no está ahí, sino saber justamente si el Ser es concebido como En Sí en relación de causalidad con nosotros; 2) tiene razón en considerar como secundaria la semejanza de la imagen retiniana a la cosa: a) sería necesario tener otros ojos en el cerebro para verla – No hemos avanzado ni un paso en el problema de la visión marcándonos [unos] objetivos dobles que no son [una] apertura a la cosa; b) La semejanza por otro lado no está realizada en el cuadro. [La] figuración es un caso muy particular de [la] *Darstellung* del ser.

Ahí cuando existe, no es ella la que hace la apertura del cuadro al Ser. Si no hay semejanza exterior cuadro-cosa, no hay tampoco diferencia como redondo y oval, cuadrado y rombo, es decir [el] cuadro no es otra cosa, cosa substituida, *señalamiento* de la cosa. La diferencia es mucho más profunda.

He aquí la debilidad de Descartes: 1) para él el signo [es] [la] ocasión adecuada de *pensar* el significado. La percepción y visión del cuadro es “pensamiento” – [el] signo discriminado suficientemente permite “representarnos” [unas] cosas. Por ejemplo, óvalo por círculo, rombo por cuadrado. Existe lo verdadero en sí (círculo) y el signo para nosotros (óvalo) y el pensamiento reconstituye el en sí a partir del signo para nosotros. Pero, – por otro lado, cómo lo explica él, – los signos ^a no nos son dados. No desplazamos la atención de [la] dimensión del cuerpo a [unas] cosas en su prolongación, de la percepción de la mano a [la] cosa encerrada en ella – La percepción del cuerpo es percepción del mundo – El espacio del cuerpo es matriz de todo el espacio – Ahora bien, este espacio del cuerpo no

^a [Nosotros reproducimos una nota intercalada en este lugar del manuscrito:]

Signo = *ocasión de pensar*.

En realidad: los signos, en lo vivido no son dados (p. 14) aquí → cuerpo midiendo unas cosas.

Descartes: eso, que es sentimiento, es original, pero no cambia nada de nuestra naturaleza de pensantes. Pues es efecto del pensamiento de Dios que por otro lado valida el nuestro – La dualidad transportada en Dios: entendimiento y voluntad en nosotros: el análisis consistirá en mostrar que es como si Dios pensara en nosotros: dibujo-espacio – dibujo como ilusión (3^a dimensión), vemos el dibujo como cosa: por signos divinos (sin ideas de cultura, poesía, creación de las equivalencias). Desciframos, leemos espacio en sí en proyecciones *partes extra partes de overlapping*.

Perspectivismo y mecanismo: no más relación con la cosa más que en los autómatas, no hay apertura a un verdadero otro – No es el mundo que vemos – Gran mentira – Magia natural que es bienestar de Dios.

Ontología cartesiana: veracidad de inmanencia que no abre sobre el ser más que por validación divina –

Ontología de la pintura: comunicación con el Ser por la visión – apertura a alcanzar, a hacer – videncia – Luz natural y grito de la luz.

es pensado, el alma no es piloto pensando su navío, sino habitante del cuerpo, luego entonces, del mundo.

El análisis en términos de pensamiento [es] análisis en parte doble, es *como si* nuestro cuerpo hubiera estado instituido por algún Pensamiento – Lo que *hay*, es [la] causalidad, – que produce una apariencia mágica de adaptación hacia afuera porque el cuerpo ha estado dispuesto así por [el] Pensamiento del Todo – Visión disyuntada en Pensamiento y Causalidad.

Ahora bien, en el orden de lo visible, de la unión, el cuerpo es el midiente de las cosas y no un objeto, – y el círculo no es la causa pensada de lo oval – No hay ni oval, ni círculo en sí, hay [una] equivalencia para mi cuerpo y en [el] ser poliforme de estas dos “proyecciones” – En el orden del pensar, reconstitución del pensamiento divino que nos ha dado este cuerpo.

Lo que Descartes dice del cuadro, es el cuadro ante el pensamiento de Dios, de Micromegas: tres dimensiones “verdades” figuradas por dos dimensiones.

Proyección descifrada: espacio en sí reconstituido a partir de un pliego de espacio, *partes extra partes*, espacio en yuxtaposición, a partir de un *overlapping*.

“Pensamiento” del Ser que es lo que él es (círculo, cuadrado), – i.e. pensamiento de un pensador que está por todas partes, – encontrado a partir de discriminaciones suficientes.

La pintura es un llamado artificioso en este código, *trompe-l'œil*, percepción sin objeto, que es posible porque ninguna percepción obra sobre su objeto directamente: ella no corresponde más que por regulación divina – Garantía por el Dios de mi pensamiento como verdadera – el cuadro y la cosa prosaica [son] homogéneos: lo percibido no se parece al Ser, ni lo que está pintado, pero la cosa percibida y el cuadro se parecen: signos descifrados; hacen un llamado al mismo código natural-divino, las equivalencias no se tienen que creer, sin “cultura”, sin “poesía”, sin estado latente, ni enseñanza por lo visible –

la pintura es dibujo y dibujo comprendido como codificación según la institución de la naturaleza – La palabra de Pascal: vanidad de la pintura que hace admirar eso cuyo original dejaría indiferente: el original, el mismo mundo – Palabra cartesiana: la pintura nos significa un En sí preexistiendo, menos bien pero no de modo diferente a la percepción.

En resumen: la negación de la apertura a lo visible (y al Ser por lo visible) como negación de la conciencia de los autómatas – La apertura a lo visible reemplazada por el pensamiento de los ingenieros. *Texte du Traité de l'Homme*, p. 14-15¹.

Traité de l'Homme: “Los objetos exteriores que, por su sola presencia, actúan sobre los órganos de sus sentidos y que, por este medio, la determinan para que se mueva de varias y diversas maneras, según como estén dispuestas las partes de su cerebro; son como esos extraños que entran a algunas de las grutas de los manantiales y causan ellos mismos sin pensar, los movimientos que se hacen con su presencia: pues no pueden entrar más que caminando sobre ciertas baldosas dispuestas de tal manera que, por ejemplo si ellos se aproximan a una Diana que se baña, la harán esconderse en los carrizos y si pasan además de seguirla, harán venir hacia ellos a Neptuno que los amenazará con su tridente; o si ellos, pasan por algún otro lado, hacen salir un Monstruo marino que vomitará agua contra su cara, o cosa parecida, según el capricho de los ingenieros que los han hecho¹” (citado por Baltrusaitis, *Anamorphoses*², p. 36).

Problema de los autómatas: respuestas en relación a los sentidos con la situación. Pero esta relación no es pensada por ellos, producida – Ha sido pensada por el ingeniero – De la misma manera [las] cosas que actúan sobre mis sentidos suscitan [una] visión conforme al sentido de ellas. Pero esta relación no es operante. Ha sido pensada por Dios y en consecuencia el cuerpo es instituido. Por eso, la posibilidad de ilusiones ligadas a la

¹ M.-P. se remite a su propio texto.

¹ Descartes, *Traité de l'Homme*, « Bibl. De la Pléiade », p. 814-815.

² Baltrusaitis (J.), *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris, O. Perrin, 1955.

inclinación natural – Entonces, no es el mundo el que vemos – La percepción verdadera y la ilusión son homogéneas – [la] “magia natural” de la Perspectiva [es] la Gran Falsedad, [es] la soledad [es:] yo estoy confinado en mi naturaleza y solamente por Dios me reconozco en el mundo. La magia de la perspectiva [es] reducida a [la] identidad de entendimiento y voluntad en Dios, cuerpo, alma “finalizada”.

Ontología cartesiana: verdad definida por certeza inmanente (pensamiento), que no se abre sobre el Ser porque el Ser de Dios la relaciona. Descartes: antropología-teología – diplopía – mi pensamiento – validado por Dios – que está ahí sin que yo tenga que pensarlo mas de una vez en mi vida – que está ahí para confirmarme – Metafísica que me ahuyenta de la metafísica (no buscar la causa en las *Méditations*) que 1/ limita, 2/ funda mi luz. Ontología de la pintura: comunicación con el Ser por [la] visión, [la] apertura a..., siempre inconclusa, por hacer.

“Luz natural” y “grito de la luz”.

*

Ahora bien, este develamiento de la “videncia” en el arte moderno – videncia que no es [el] pensamiento cartesiano – tiene quizá [un] análogo en el arte de la palabra. Tal vez es necesario, no traer a [la] visión [la] lectura de signos por [el] pensamiento, sino inversamente encontrar en la palabra una trascendencia del mismo tipo que en la visión. Vinci reivindica la videncia *contra* la poesía. Los modernos hacen de la poesía también una videncia – Max Ernst compara el pintor proyectando lo que *se ve* en él y el poeta. Desde Rimbaud (*Lettre du voyant*) escribe “bajo el dictado de lo que se piensa, lo que se articula en él”. Buscar en [la] literatura a lo que tiende [la] filosofía de lo visible. Descartes: idea de una lengua universal donde los signos tendrían exactamente una significación circunscrita – Es el equivalente de [la] teoría de la perspectiva.

Puesto que nosotros nos apegamos a Descartes, leamos todo [el] texto sobre el lenguaje (*Lettre à Mersenne*). Descartes a Mersenne, 20 de noviembre de 1629 – Hablando de un proyecto de lengua universal que le es expuesto: “Por lo demás, encuentro que se podría agregar a esto una invención, tanto para integrar las palabras primitivas de esa lengua, como para sus caracteres; de suerte que ella podría ser enseñada en poco tiempo por medio del orden, es decir, estableciendo un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar al espíritu humano; y de la misma manera, como hay naturalmente un orden establecido entre los números, se puede aprender en un día a nombrar todos los números hasta el infinito, y a escribirlos en una lengua desconocida; y que son, sin embargo, una infinidad de palabras diferentes, y se pudiera hacer lo mismo con todas las otras palabras necesarias para expresar las otras cosas que ocurren en el espíritu de los hombres (...). Pero, yo no creo que su autor haya pensado en eso, tanto porque no hay nada en todas sus proposiciones que lo testifiquen, como porque la invención de esa lengua depende de la verdadera filosofía; pues de lo contrario, es imposible enumerar todos los pensamientos de los hombres, y ponerlos en orden, ni solamente distinguirlos de tal manera que ellos sean claros y simples, eso es, desde mi punto de vista el secreto más grande que se puede tener para adquirir la ciencia precisa. Y si alguien hubiera explicado bien cuáles son las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, las cuales componen todo lo que ellos piensan, y que eso fuese recibido por todo el mundo, yo osaría esperar después una lengua universal fácil de aprender, de pronunciar y de escribir, y lo principal es que ayudaría al juicio representándole de distinta manera todas las cosas, de tal modo que le sería casi imposible equivocarse; en lugar de todo lo opuesto, las palabras que nosotros tenemos no tienen más que significaciones confusas, a las cuales el espíritu de los hombres está acostumbrado desde hace tiempo, y es la causa de que él no entienda casi nada perfectamente. Ahora bien, yo sostengo que esta lengua es posible, y que se puede encontrar la ciencia que de ella depende, por medio de la cual los campesinos podrían juzgar mejor la verdad de las cosas y que hasta ahora no hacen más que los filósofos. Pero no espere verla nunca en uso; eso presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería necesario que todos estuvieran en un paraíso terrestre, lo que no es preciso proponer más que en el país de los romanos¹.”

¹ Descartes, A.T., I, p. 80-82 “Bibl. de la Pléiade”, p. 914.

Siempre el mismo modo de pensamiento: se puede encontrar esta ciencia, el orden de lo simple a lo complejo – punto de honor del pensamiento – de hecho el desorden.

El entendimiento puro – “Posible” – lo que no quiere decir realizable en lengua y en uso [es] imaginación – Cf. pensamiento de lo corporal.

[El] orden de todos los pensamientos posibles – [los] Símbolo y escritura [están] compuestos siguiendo este orden, lo reflejan – Cf. los números: escritura sistemática – El principio una vez adquirido, formamos indefinidamente “palabras diferentes” correspondiendo a pensamientos diferentes y siempre los mismos.

Verdadera filosofía: “enumerar todos los pensamientos de los hombres” – Ponerlos “por orden” a partir de lo claro y de lo simple. La lengua universal formada sobre este análisis “representaría distintamente todas las cosas”, “ayudaría al juicio”, haría el error casi imposible – sería transparente – no implicaría más [de] “significaciones confusas”, conexión de simple costumbre entre los pensamientos que hace que no se entienda nada perfectamente. – Lengua de la verdad, verdadera, que haría de todo hombre más filósofo que los filósofos del presente.

Lo que se tiene que decir, son unos “pensamientos”, – y ellos son innumerables y susceptibles del orden de lo simple a lo complejo (lineal).

La lengua como el algoritmo¹ puede parecerse a esos pensamientos, ser abarcada por ellos, compuesta por el pensamiento. Hablar, es proveer un análogo adecuado de esta composición – Pensamientos nuevos y siempre compuestos de los mismos elementos, lenguaje nuevo y siempre compuesto de los mismo elementos. *Intuitus mentis* que envuelve tanto a [la] palabra como a [la] visión.

No todo el pensamiento de Descartes está ahí – o más bien: es su pensamiento recto (orden) en el paraíso terrestre; en el país de los romanos en realidad, este entendimiento puro no es más que “posible”, nada se opone irrefutablemente, ¿pero en ejercicio? ¿También para el hombre solo? Aún para las cosas espirituales, metafísicas, es necesario tal vez para hablar, de lo imaginativo (y más allá) (luz).

*Olympica*² : Henri Gouhier, es precartesiano, son unas notas de alumno (24 años):

“*Sensibilia apta concipiendis Olympicis: ventus spiritum significat, motus cum tempore vitam, lumen cognitionem, calor amorem, activitas instantanea creationem* ³.”

“*Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine (...) Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per enthousiasmum et vim imaginationis scribere : sunt in nobis femina Scientiae ut in Silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucet*⁴.”

¹ M.-P., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, p. 161, « L’algorithme et le mystère du langage ». *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.

² Descartes, *Olympica ou Cogitationes Privatae*, noviembre 1620, A.T., X, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 218, *Les Olympiques*, Paris, Garnier, I (trad. fr. F. Alquié) 1967, p. 62: « Las cosas sensibles nos permiten concebir los olímpicos: el viento significa el espíritu; el movimiento con la duración significa la vida; la luz significa el amor, la actividad instantánea significa la creación.»

⁴ *Ibid.*, p. 217, trad. cit., p. 61: «Así como la imaginación se sirve de figuras para concebir los cuerpos, así también la inteligencia, para figurar las cosas espirituales, se sirve de ciertos cuerpos sensibles, como el viento, la luz. (...) Puede parecer sorprendente que los pensamientos profundos se encuentran más bien en los escritos de los poetas que en los de los filósofos. La razón es que los poetas han escrito bajo el imperio del

Hay una cuestión: nosotros veremos [la] dificultad de una captación del entendimiento por el entendimiento – (*Cogito*^a); Además que la luz de la *intuitus mentis* es en principio la sola luz: la imaginación participa en ello; Notemos el contraste con los modernos. Los modernos; el lenguaje no como instrumento donde el pensamiento sería como el piloto en su nave – sino, una clase de unión substancial [del] pensamiento y [del] lenguaje – lenguaje no gobernado, dotado de una eficacia propia: Max Ernst, lo que “se piensa” y se articula en el poeta.

La *Lettre du voyant* de Rimbaud (para citarse en la p. 16). Se menciona frecuentemente « alteración de los sentidos » « yo es el otro », es necesario citar las otras palabras: 1) “se me piensa”; 2) “la madera que se descubre violín”.

1) No se trata de no pensar más – la alteración del sentido es [de] romper la barrera entre ellos para encontrar su indivisión – Y por eso, un pensamiento no mío, sino suyo – Un contacto total con lo visible; 2) La madera que se descubre violín – Como mi cuerpo (anteriormente mencionado) ve como visible mis palabras que resuenan y cantan, son (de lo visible, sensible) lo que devienen expresión. Las cosas se hablan a través de mí.

No solamente existen problemas paralelos: la visión y su significación, la palabra y su significación – sino un problema único: lo visible y el significado poético entrelazados; la poesía, palabra de las cosas (Valéry) – Texto p. 18; y también la filosofía (Husserl).

entusiasmo y de la fuerza de la imaginación. Hay en nosotros unas simientes de ciencia, como en un sílex (unas simientes de fuego); los filósofos las extraen por la razón; los poetas las arrancan por la imaginación: entonces ellas brillan más.»

^a Imágenes visuales del pensamiento, imaginación de cosas corporales.

Valéry¹:

“Hombres de honor, San LENGUAJE,
Discurso profético y recortado
Hermoso cuerdas que se compromete
El dios en carne y hueso perdido
¡Iluminación, generosidad! La pitonisa que habla en versos
Hablar con Sabiduría clásicos.
Y ese anillo augusto de Voz
Quién sabe cuando suena
Ya no es la voz de nadie
¡Cómo la olas y de los bosques!”

La literatura y el develamiento de lo visible, palabra de las cosas –

Buscar en [la] literatura [la] atestación del escritor escribiente “bajo el dictado de lo que se piensa, de lo que se articula en él” y que contiene la esencia misma de lo visible. No se toma esto como diagnóstico de toda [la] literatura moderna – o solamente de [la] poesía moderna desde Rimbaud. Hay muchos otros diagnósticos (J. Rivière ver **18bis**^a). Rimbaud [es una] etapa resplandeciente en un devenir de la literatura que ha comenzado antes y continúa después de él. Puede ser un cambio de relación con el ser en el escritor desde el romanticismo – Se dice con frecuencia: es un mundo donde “Dios está muerto” (Lessing), predominancia de la subjetividad; Aún Jacques Rivière (*Nouvelles Études*², *Reconnaissance à Dada* – 1920): “Es muy evidente que a los ojos de alguno de los grandes escritores de la edad clásica el germen, el plasma inteligible, con los cuales sentían su cerebro tapizado y en el que reconocían la substancia de su obra, no aparecían como unas cosas que tuvieran simplemente que desechar, que expulsar tal como están ante ellos. Más bien como un objeto tendrían que explorar, penetrar, conquistar. (...) Todos los clásicos siendo implícitamente positivistas: aceptarían el hecho de un mundo tanto interior como exterior, y la obligación de aprehenderlo” (p. 300).

¹ Valéry (P.), *Poésies*, “La Pythie”, Paris, Gallimard, NRF, 1932, p. 158-159.

^a *La crise du concept de littérature* (J. Rivière). [Sólo el título de esta obra de Rivière está escrito en esta hoja.]

² Rivière (J.), *Nouvelles Études*, Paris, Gallimard, 1947.

De ahí [la] literatura moderna, “exteriorización pura y simple de ellos mismos” – Cf. Malraux¹ en *Psychologie de l’art*.

Puesto en perspectiva discutible: si ya no es el objeto, es el sujeto – En realidad se trata más de una nueva relación con el Ser que de una ruptura a favor del Sujeto.

Rivière en sí mismo, en el mismo artículo, a propósito de Flaubert: “No entra nada más que su mirada. Él no ve nada y no busca ver nada más allá de lo que necesita. Si él se curva sobre la naturaleza, ahogándose, gruñón, obstinado como un minero sobre la veta que él trabaja, lo que necesita es extraer su bien, lo que él quiere es arrancar los materiales necesarios para su edificio. De la piedra, de la tabla, de la pizarra o de las tejas: he aquí todo lo que la observación está encargada de obtener, he aquí la sola utilidad que él le conoce.

En el fondo, a él no le importa nada más que encontrar una materia para una especie de imagen indefinible y precisa, de orden diríamos poético, o aún plástico, que alimente su cerebro. Albert Thibaudet² ha tenido razón mil veces al hacerlo aparecer “como el tipo, el más sorprendente en nosotros del romancero que piensa por temas”, – mil veces razón de subrayar la importancia de su famosa humorada. “En *Salammbô*, yo quise dar la impresión del color amarillo. En *Madame Bovary*, quise hacer que alguna cosa fuera del color de este moho de los rincones donde hay unas cochinillas. En cuanto al resto, el plan, los personajes, me da lo mismo. “Sí, si se ve de cerca, Flaubert en suma no escribe más que para dar un cuerpo a ciertos caprichos de los cuales él está encantado: el formidable grupo de detalles concretos que él pone en movimiento y empuja delante de él, es simplemente con la esperanza de que lo despejen precipitando los demonios que lo trabajan” (p. 302). (Nota³): “Los accidentes del mundo, ha escrito él mismo (...) desde que son percibidos, se

¹ Cf. “L’homme et l’adversité”, en *Signes*, particularmente p. 294-298.

² Thibaudet (A.), *Gustave Flaubert*, Paris, Plon-Nourrit, 1922.

³ El texto que sigue corresponde a una nota p.302 de *Nouvelles Études* de J. Rivière.

le aparecen como transpuestos por el empleo de una ilusión para describirlos, tanto que todas las cosas, y nuestra existencia comprendida, no parecen tener otra utilidad.”

Esto no prueba de hecho lo que J. Rivière quiso probar: «Jamás quizá, dice él, se ha explicado con tanta gravedad, fuerza, e ingenuidad, con un completo desdén hacia lo dado, con una más serena irreligión de la realidad, con una concepción más puramente *poética* de la novela, con una más completa voluntad de “ficción”» (p. 303). – No, Flaubert: toda cosa, evento, anécdota, diálogo, percibido como símbolo o equivalencia de una *imagen* que va a servir para reproducir, pero que no sería todavía sin esas “cosas”, de las que tiene necesidad, que va hacia ellas. El Ser es su encuentro, ni “interior”, ni “exterior” y “nuestra propia existencia” está para él, a su servicio.

Cf. El amarillo, o el gris mohoso, el gris cochinilla [es] una región, o textura del Ser (i.e. el ser geográfico, climático, cultural, histórico, interhumano, etc.) – Pintor y escritor usan en dos direcciones opuestas la misma analogía: el pintor pone el amarillo o el gris que hacen efecto en el conjunto de detalles, figuración indirecta – El novelista da los detalles, inversamente, no pone directamente el color. Los dos usan equivalencias que les parecen datos de lo percibido y que resultan de la mezcla de ellos mismos con el mundo visible, y de las regiones de lo visible entre ellas.

Esto no es desinteresarse del mundo, es encontrar acceso por medio de la mezcla, por un imaginario en nosotros que lo acoge y se encuentra en él. En un sentido, es descubrirlo.

En virtud de la misma *mezcla*, el hombre hablando no designa más unas “significaciones” – Eso no quiere forzosamente decir como para Dada o el primer surrealista “la nada lingüística” (Rivière, p. 309) – Eso quiere decir: “El lenguaje para los Dadas no es más un medio: es un ser” (298). “Es con Mallarmé, es con Rimbaud (podríamos ir aún más lejos y sobre este punto también Flaubert tiene responsabilidad) que

las palabras han comenzado a salir. Y sin duda, yo sostengo por un genial e importante descubrimiento de esa virtud secreta en ellas, distinta de la que ellas deben significar, y que les permite absorber un poco la sensibilidad del escritor y llevarlas al estado de simple simiente, a otro mundo donde ellas reflorcerán. Nadie más que yo admira el modo cómo en Mallarmé ellas se separan suavemente de su sentido individual, luego de su solidaridad lógica, simplemente para terminar siendo reunidas en otra parte, para surgir, para nacer a más. Pero al final, en esta acepción, ellas cesan de ser signos; el valor que ellas reciben es de orden post-intelectual. Lo que determina su aparición, es de ahora en adelante, únicamente su similitud interior con tal o cual aspecto del sujeto. Ellas no vienen más que por exhortación, bajo el empuje, y para formar una nueva figura, desconocida.” (Nota): Ellas devienen de simples efectos. Es necesario ver con que prontitud siguen, no se necesita acudir al pensamiento, sino a la persona de Rimbaud, por ejemplo. La obediencia es todo lo que el poeta les demanda. Unas líneas se dibujan en el espacio, unos caminos inasequibles se declaran donde ellas no tienen que precipitarse; ellas recogen en un instante mil direcciones; son precisas e inútiles como el relámpago” (308).

1) ¿Por qué inútiles, si ellas son comprendidas sin haber sido “abiertas” – Si ellas son precisas – Si ellas tienen un poder de suscitación definida? 2) Y en todo caso ¿soy yo, no es el mundo – conmigo? Todo pensamiento “objetivo”, cuando es nuevo y enseña, ¿no implica un paso por esta trascendencia a la cual él agrega [unas] motivaciones inmanentes que por otra parte no la suplen? La inmanencia es la trascendencia apagada – Eso no quiere decir que no importa cuál discontinuidad, irracionalidad, tiene las mismas virtudes.

Entonces no es decir literatura subjetiva, sino nuevo nudo entre el escritor y lo visible y lo que él tiene que decir.

«Es solamente con el romanticismo que el acto literario comenzó a ser concebido como una suerte de tentativa sobre el absoluto, y su resultado como una revelación; la Literatura ha recogido en ese momento la herencia de la religión (...); todos esos gestos no han tendido más que traer en esta hostia, que estaba en la obra, la “presencia real”» (p.313). – Sí, pero la posguerra 1918 no debía traerlos como lo creía J. Rivière y la NRF liquidación

de esa literatura para regreso al clasicismo – Simplemente, el equívoco subjetivista debía ser separado así como el equívoco de la palabra cualquiera, y la tentativa sobre el absoluto devenir más resuelta: descubrimiento del mundo visible; sobre la significación y no sobre el sin sentido – Los elementos significantes no son *excluidos*. Es [la] atestación de eso que pedimos en algunos ejemplos: Proust, Claudel, y aún en la literatura reciente.

Se podría hacer de dos maneras: 1) Una, la mejor, sería dar [un] ejemplo de la práctica de la palabra de los escritores, mostrando cómo ella devela significaciones o esencias “alógicas” – particularmente aquéllas de lo sensible – Pero, esto exigiría un estudio de lo que se llama (equivocadamente) su “técnica”, – y de la obra como totalidad; 2) La otra, imperfecta, pero más corta: tomar muestras de esta palabra en la escala de la frase; recoger las declaraciones (en estilo directo, significante, reflexivo) de los escritores hablando de su propia relación con el mundo y de su propia intención artística – Muchas veces en el curso mismo del relato (relato frecuentemente hecho por un narrador, Proust – Cl. Simon, que refleja eso que está contando, no muestra solamente su mundo, sino que lo piensa).

(Ver texto de Proust p. 19, anteriormente mencionado¹.)

I. Lo visible y lo invisible: Proust

“...hace más de un año muchas riquezas de su alma se le revelaron a sí mismo; el amor a la música, había nacido al menos en él durante algún tiempo, Swann mantenía los motivos musicales como verdaderas *ideas*², de otro modo, en otro orden, ideas *veladas de tinieblas desconocidas*, impenetrables a la inteligencia, pero que no son perfectamente menos *distintas unas de las otras, desiguales entre ellas en valor y en significación* (...). Él sabía que el recuerdo mismo del piano desvirtuaba aún el plano en el que veía las cosas de la música, que el campo abierto al músico no es un teclado mezquino de siete notas, sino un teclado inconmensurable casi todo por entero desconocido, o solamente en algunas partes

¹ M.-P. anota “anteriormente mencionado”, pues estas páginas han sido escritas después del texto p.19, pero para restablecer el orden indicado por su anotación, nosotros lo hacemos seguir “más abajo”.

² Las palabras en itálica están señaladas por M.-P.

separadas por las espesas tinieblas inexploradas, algunas de las *millones de teclas de ternura, de pasión, de valor, de serenidad*, que lo componen, cada una también diferente de las otras, un universo de otro universo ha sido *descubierto* por algunos grandes artistas que nos ayudan a conocerlo, despertando en nosotros lo que corresponde al tema que han encontrado, mostrándonos *qué riqueza, qué variedad, esconde a nuestra ignorancia, esta gran noche impenetrable y desalentadora de nuestra alma que nosotros tomamos por el vacío o por la nada*. Vinteuil había sido uno de esos músicos. En su frase, aunque presentó a la razón una superficie oscura, se sentía un contenido tan consistente, tan explícito, al cual daba una fuerza tan nueva, tan original, que esos que la habían oído la conservaban en ellos al mismo nivel que las ideas de la inteligencia. Swann recordaba eso como una concepción de amor y de felicidad de la cual sabía inmediatamente en qué era particular, y lo sabía por *la Princesa de Clèves* o por *René*, cuando su nombre le venía a la memoria. Aún cuando él no pensaba en la frase, ella existía *latente* en su espíritu en el mismo grado que ciertas *nociones sin equivalente*, como la noción de *luz, de sonido, de relieve, de voluptuosidad física*, que son las valiosas posesiones con las cuales *se diversifica y se engalana nuestro dominio interior*. Quizá las perderemos, quizá ellas se borrarán, si nosotros regresamos a la nada. Pero mientras vivamos, no podemos *no pretender que no las hayamos conocido*, que no lo podemos hacer para algún objeto real, que no podemos por ejemplo *dudar de la luz de la lámpara que nos ilumina ante los objetos metamorfoseados de nuestra recámara de donde se ha escapado hasta el recuerdo de la obscuridad*. De ahí, que la frase de Vinteuil tenga, como tal, el tema de *Tristan* por ejemplo, que representa también una cierta adquisición sentimental, *abrazada a nuestra condición mortal*, tomando algo de lo humano que era bastante conmovedor. Su suerte estaría ligada al futuro, a la realidad de nuestra alma que era uno de los más particulares ornamentos, los más diferenciados. Puede ser que la nada sea la verdad y todo nuestro sueño sea inexistente, pero entonces, sentimos que será necesario que esas frases musicales, esas nociones que existen en relación a ella, *no sean nada tampoco*. Nosotros pereceremos pero tenemos como rehenes esos cautivos divinos que seguirán nuestra suerte. Y la muerte en ellos tiene algo de menos amargo, de menos inglorioso, quizá de menos probable” (*Swann II*, p. 189-191¹).

¹ Proust (M.), *Du côté de chez Swann*, II, Paris, Gallimard, NRF, 1924, Pléiade, T.I, p. 349-350. *Por el*

Ideas musicales en principio opuestas a las ideas de la inteligencia, veladas de tinieblas, opacas a la inteligencia (a la luz). Ellas tienen una “superficie oscura”, sin embargo, resistentes a su manera: distintas; desiguales de valor y significaciones – menos idénticas a ellas mismas, pero no diferentes, *Dasselbe* y no *Gleiche*; consistentes, “diferenciadas”, explícitas; (por otro lado: ellas descienden en el piano y en el violín que se apresuran para reunir las); “entidades” (p.189) fundamentando sus equivalentes intelectuales (“débil separación entre las 5 notas que componen la frase”); “teclas” de ternura, pasión, valor, serenidad; “temas” – preexistiendo en nosotros (cuando los temas las despiertan); latentes en nosotros cuando no pensamos en eso.

¿No es una concepción general de ideas? Puesto que en “*Princesse de Clèves*”, en “*René*” son comparadas – Hay “concepciones del amor y de la felicidad” que están encerradas en esas esencias así como en las palabras – ¿El escritor no está también en la búsqueda de esas esencias?

En todo caso esta concepción de la idea se aplica a las nociones de lo sensible: como la música, lo sensible da “nociones sin equivalente^a”: luz, sonido, relieve, voluptuosidad. Pregunta: ¿qué son esas esencias?

La luz no es un *quale*, es la imposibilidad de la *obscuridad*, la entrada en un *mundo*, i.e. una dimensión de ahora en adelante *inalienable*, la *iniciación* irreversible; la luminosidad es estructura del ser: Eternidad de la luz mientras que ella es.

Entonces, hay 1) *intuitus mentis*, ideas de la inteligencia e 2) ideas de “superficie oscura” emparentadas con las nociones de lo sensible especialmente la *luz*. ¿Cuál es la relación entre las ideas de lo visible y las ideas musicales?

camino de Swann, Madrid, Alianza, 1985.

^a o cuyos equivalentes intelectuales no son más que el “señalamiento”.

El “dominio interior” pide prestado para engalanarse – “adorno” – y diversificarse, a lo visible (luz, no relieve, voluptuosidad) (todo lo que nosotros decimos del alma, que es *noche*, se sirve de lo visible) y hay en su noche aparente o en su vacío una riqueza que es *despertada* por el arte, riqueza que el arte “revela” que, a través de él deviene casi visible pero significa más allá. Riquezas emparentadas a las de lo visible de esta manera 1) una vez conocidas “no podemos hacer creer que no las hayamos conocido”: hechos y dimensiones – Singulares y generales como lo sensible, indestructibles por la vida – como el pasado (Clandel) (que justamente es guardado por el cuerpo); 2) De cualquier manera, se trata de “nociones sin equivalente” (intelectual), no poseídas de modo que se pudiera decir *es lo que es*, pero que han “compartido nuestra condición mortal”, i.e. no parecen comprendidas precisamente más que en el oneirismo (sueño) de lo sensible, cifras o dobles de nuestra experiencia.

Se ha dicho platonismo, pero estas ideas no tienen un sol inteligible, y están emparentadas a la luz visible: una membrana de lo visible. Esencias secretas, develadas y veladas, “alógicas” (Scheler), unas dirigiéndose al cuerpo estesiológico, otras al cuerpo libidinal.

En relación a ellas, el lenguaje del escritor sería lo que es la música que se escucha en relación a la frase en sí misma – Matrices simbólicas.

Proust: la literatura construida sobre el paisaje del escritor donde él lee todo lo que escribe – El arte es la operación de “adquisición” de estas “entidades”.

Lo que es fundamental: bajo toda idea de la inteligencia, penetrable, aprehendida por la *intuitus mentis*, hay una de estas entidades que son no positivas, sino diferentes, “diferenciadas” y que son pueblo oculto en la noche o en el vacío del alma – I.e. su consistencia, la posibilidad de identificar sobre todo, que cada una mantiene su no diferencia con ellas mismas, polos de vida carnal, = estructura o armadura invisible de lo visible – [la] visión participa por otra parte en esta *cogitatio caeca*, que comporta una visibilidad secreta, más que empírica.

A la sazón, la realidad nocturna del alma, de los incorpóreos – que no es nada – pero que necesitan “engalanarse” de lo visible que es como el anverso de lo visible – Lo visible se abre sobre un invisible que es su relieve o su estructura y donde la identidad es más bien no diferencia.

Aquí se podría estudiar tiempo y espacio en Proust – Su modo de cohesión de las escalas (la mariposa y el *bateau*^b – Los dos trayectos no son idénticos^a (perspectiva), pero situados el uno sobre el otro en su diferencia absoluta –

Tiempo: el pasado está perdido – la realidad no se forma más que en el recuerdo (por el lenguaje) – Mundo a distancia, – y sin embargo es ella misma (por el cuerpo).

I. Proust¹

La ideas musicales: 1) [las] ideas musicales [no son] ideas de la inteligencia, veladas de tinieblas; opacas a la inteligencia; “superficie oscura”; 2) no obstante, resistentes; distintas; desiguales de valor y de significación – ellas “descienden” en el piano y el violín que se apresuran en reunir las; “diferenciadas”; explícitas; menos idénticas, a ellas mismas, mas no diferentes – *Dasselbe* y no *Gleiche*; 3) “teclado”, “teclas” preexistentes en nosotros, que acaban de tocar; latentes en nosotros mismos cuando no pensamos exactamente como la significación del teorema de Pitágoras; 4) “entidades” que fundan sus “equivalentes intelectuales”, para la “frase” “débil separación entre las cinco notas que [la] componen”; “temas”.

a contra perspectivismo.

^b Nota del traductor. *Bateau* es una especie de mariposa, conocida científicamente como *batus*.

¹ M.-P. escribió en el encabezado de esta foja: “Ontología – Lección del 9 de marzo” y él prosigue su exposición sobre Proust.

Las nociones de lo visible “nociones sin equivalente” (cuyos equivalentes intelectuales son señalamiento) luz, sonido, relieve, voluptuosidad – Luz: no *es* solamente un *quale*, es la imposibilidad de la obscuridad, iniciación a un *mundo*, a una pequeña eternidad, a una dimensión de ahora en adelante inalienable – Universalidad por singularidad (cf. el pasado) (que justamente está guardado por el cuerpo).

Relación de los dos: Las nociones de lo visible se parecen a las ideas musicales en esto: ellas son menos *positivas* mas no ausentes “no podemos hacer creer que no las hayamos conocido” – Presencias por resplandor; Ellas están inscritas por experiencia, “se han amoldado a nuestra condición mortal”, son lo eterno de lo efímero, cifras de lo singular.

Aquí como allá, en [la] luz como en [la] idea musical, se tiene la idea que no es *lo que* nosotros vemos, pero detrás: noche o vacío del alma que “se engalana”, “se diversifica” o se “orna” por préstamo a lo visible, que es el “otro lado” de lo visible; que se revela excelente por el arte; pero que no lo sería sin él ; universo y pluralidad de universos y millones de temas que no salen de su noche más que por préstamo que hace el arte a lo visible y a la palabra.

Pues bien, esto no es platonismo: estas ideas no tienen sol inteligible, y están emparentadas a la membrana de lo visible.

Las ideas del arte: no es solamente la música; “*La Princesa de Clèves*”, “*René*”; El lenguaje del escritor es en la significación de la obra lo que las cinco notas son a la frase de Vinteuil, la luz es a la luminosidad; lo visible a la visibilidad.

Confirmación: *Le Temps retrouvé*. Todo eso expresa cómo la luz se hace visible a ella misma y a las cosas. Esto no es una *analogía*: Tema de lo visible, sensible y tema de la

palabra del mundo; *Temps retrouvé*, II, p. 21-24. El mundo sensible es jeroglíficos^a y la palabra del escritor es la conquista de esas cosas-palabras, lo que ellas quieren decir.

Lo visible (con todo lo invisible que él arrastra tras él) es el Ser que nos es común y el lenguaje del artista (como indirecto e inconsciente) es el medio de consumir nuestra participación común en este Ser:

“Recobrar nuestra vida; y también la vida de los otros; pues el estilo tanto para el escritor como para el pintor, es una cuestión no de técnica, sino de visión. Es la revelación, que sería imposible por medios directos y conscientes, la diferencia cualitativa que hay en la manera cómo nos aparece el mundo, diferencia que, si no hubiera arte, permanecería el eterno secreto de cada uno. Solamente por el arte podemos salir de nosotros, saber lo que ve el otro en ese universo que no es el mismo que el nuestro y cuyos paisajes no permanecerían tan desconocidos como esos que puede haber en la luna” (*T. R.*, II, p. 43-44¹).

Resplandor del mundo visible que se me ofrece como mundo de todos (a pesar de la reflexión que me enseña que eso no puede ser más que mundo privado). Resplandor del lenguaje o de la palabra que viene a reanimar y a recomenzar ese prodigio, tocando en mí lo que creía más escondido y que se revela participable y en esta medida, “idea”.

Entre las más célebres adquisiciones de Proust: la de la cohesión del tiempo y del espacio tal como nosotros la vivimos: el Tiempo está siempre perdido.

El Tiempo: nos parece siempre que los *verdaderos* majuelos son los del pasado – o porque en efecto la fe que los crea, no existe más que al principio, – ya sea porque la realidad no se forma más que en el recuerdo: i.e. a distancia, por evocación y especialmente por la recreación del lenguaje. El pasado está perdido, – pero curiosa resurrección por medio de la palabra. Ausencia que reúne (que tal vez aún *crea* sola) la presencia – Lo

^a Encontrar el “pequeño surco” que la vista de una iglesia ha cavado en nosotros (*ibid.*, p.39) Los signos en “relieve”.

¹ Proust (M.), *Le Temps retrouvé*, XV, Paris, Gallimard, NRF, 1927. *El Tiempo recuperado*, Alianza, Madrid, 1985.

sensible no es entonces más que el llamado a la palabra (últimos años de Proust) – Ya sea por el cuerpo y la memoria o por la palabra, el Tiempo en todo caso se transforma en otra cosa, en sucesión: pirámide de “simultaneidad”.

Espacio, se habla menos del espacio en Proust; sin embargo, hay algo de análogo: la mariposa y el *bateau*, los dos trayectos, perspectivamente idénticos, no lo son de ningún modo en mi vida, [ellos] tienen [una] amplitud ontológica muy diferente: el *bateau* que en silencio va de una rama del rosal a la otra, qué rumor, qué salto de espacio abarca... Contra [el] perspectivismo que es proyección de un plan de lo que es acceso inmediato a la profundidad del tiempo o del espacio, – “promiscuidad” – Identidad y diferencia para comprender en *Dasselbe* y no *das Gleiche*.

Esto = contribuciones a la presentación del prodigio del mundo visible, y de su simultaneidad, unas “nociones sin equivalente” – Ahora bien, sobre este punto, Claudel, y otros escritores más recientes retoman de una manera más violenta, el mismo proyecto¹.

Más convincente es buscar esto en algún otro.

II. La “simultaneidad”: Claudel^a (Cf. Wahl², *Cahiers P. Claudel*)

¹ Al final de la hoja, M.-P. anota un título de la parte “II. Claudel”, pero nada está escrito bajo este título. Claudel es propuesto enseguida, pero M.-P. no lo retoma más que más adelante.

a [Nota intercalada :]

Claudel [**L'Œil écoute*, Paris, Gallimard, 1946].

Descripción del Tiempo como Éxtasis – i.e.: lo que llama las cosas a ser “eso que no es más”. No ser más, eso que no es no ser ya más nada, es “haber sido”, es estar inscrito en los “archivos indestructibles”. Viniendo a lo visible, las cosas inscriben una sombra de ellas mismas que es indeleble – El pasado no es inmaterialidad, “recuerdo puro”: es al contrario lo que ha sido visto o visible, indestructible como sombra o doble de lo visible.

Del mismo modo subversión de las relaciones de “lo interior” y de “lo exterior” (Pintura holandesa*): los “interiores” holandeses “nos invitan mejor que un tratado de ascetismo... a la conciencia de nuestra intimidad, al contacto de nuestro secreto ontológico” [**L'Œil écoute*, p. 136]. No se trata de comparación. Esta pintura “nosotros estamos dentro, la habitamos. (...) Estamos contenidos en ella. Sentimos la forma sobre nosotros como un vestido. (...) Transpiramos por todos los poros, por todas las sensibilidades y como por los oídos de nuestra alma” (*L'Œil écoute*, p. 20-21). ¿Dónde está el “mundo exterior” (al cual pertenece el cuadro)? ¿Y el mundo interior? Ellos se intercambian – Se puede hablar de lo interior mostrando lo visible y se puede hablar del mundo visible sin mencionar la figura, el contorno, si se logra le restituye la fibra.

² *Cahiers Paul Claudel*, n° 1, Paris, Gallimard, 1959, artículo de Jean Wahl, “Simultanéité, Peinture et Nature », p. 221-249, extracto de un curso, impartido en 1959 en la Sorbonne « Défense et élargissement de la philosophie » (« Prohibición y alargamiento de la filosofía »).

En él: descripción no de una conexión, ni de una composición (síntesis), – de una cohesión del ser (contra pensamiento, cadena lineal) que no se hace tanto por encima de nosotros (en un Ser superior^a) como por abajo^b; cohesión del espacio; cohesión del tiempo; cohesión del hombre con su espacio tiempo o del hombre con el hombre reemplazando en él todas las cosas; pero cohesión que no es indistinción, ausencia o *Ekstasis*.

Representarse, no por dos líneas, la línea de los sucesivos, la línea de los simultáneos, y yo en su intersección: entonces el pasado ya no es más, la otra parte no está aquí; se acaba de restituir el pasado y la otra parte como el *Vor-stellung* para sacrificar su distancia, para mantenerlos en el Ser.

Los sucesivos no hacen una línea: ¿en dónde los alinearíamos? Esto no solamente quiere decir (Bergson): la simbolización espacial del tiempo lo transforma, lo deforma, es el exterior substituido en el interior, la división en la indivisión, de suerte que se necesitaría encontrar [un] contacto con [la] “fusión” y [la] “interpenetración”: y eso sería todavía una serie, simplemente inmaterial; la crítica se manifiesta sobre toda la serie espiritual así como sobre la espacial. La cohesión del tiempo no es la de una cadena que va de *Matière à Mémoire*¹: el pasado existe para mí porque yo lo he visto, i.e. por su carne y por mi carne, y en tanto que él es, no fundido con mi presente, pero justamente imposible con él. Cohesión por la imposibilidad – “El tiempo ha devenido el Éxtasis” (*Présence et Prophétie*², p. 305). Y este regreso al tiempo no es polémico contra el espacio: es precisamente la espacialidad de lo que yo he visto, su rivalidad con lo que yo veo en un mismo Espacio, donde su fantasma permanece (que tiene *su* pasado) que hace que el pasado exista, no es “virtual”.

^a El más objeto de los objetos; Naturaleza intelectual sin límites.

^b i.e. antes de la separación de la Naturaleza intelectual y del cuerpo.

¹ Bergson (H.), *Matière et Mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Alcan, 1896.

² Claudel (P.), *Présence et Prophétie*, Fribourg, éd. de la librairie de l'Université, 1942.

Los simultáneos tampoco: verdaderamente no puedo pensar en los antípodas como existiendo en el sentido de esta sala. Ellos están mucho más “lejos” que ella. Simultaneidad por intersección de los campos visibles terminados, coexistencia carnal, co-duración.

Tiempo y espacio son unos horizontes y no una serie de cosas. Y unos horizontes que se apoyan el uno sobre el otro: yo leo el tiempo en el espacio y leo el espacio en el tiempo (¿qué tiempo sería el que no sucediera en un Espacio y en el mismo espacio?). Una sola gran diferenciación de un sólo Ser.

Y yo no estoy en la intersección de estas líneas puesto que no hay líneas, sino en el hueco de un torbellino de ontogénesis que proyecta y distribuye los espacios en los tiempos.

La “simultaneidad” claudeliana, es esta co-presencia de horizonte entre partes del espacio, partes del tiempo y de tiempo a espacio y de espacio a tiempo. “Yo veo Waterloo; y allá en el océano Índico, veo al mismo tiempo un pescador de perlas cuya cabeza repentinamente se hunde en el agua cerca de su catamarán” (*Art poétique*¹, p. 53). Yo estoy allá (pasado), allá (espacial) y aquí, en cada hora y en todas las horas, en cada estación y en todas las estaciones. Sin referencia a la esencia o a la idea, pero por diferenciación en la carne del Ser. Como cada lado de la silla es toda la silla.

El hombre y su espacio-tiempo.

Entonces ¿qué es por ejemplo un país? Es un precipitado de espacio-tiempo, una manera de espacializar y de temporalizar a través de la cual los hombres aprehenden el Ser, i.e. no solamente una geografía y una historia (*L'Œil écoute*, p. 9-10, p. 11-12, la subida del agua), sino una fórmula de relaciones dentro-fuera.

La pintura holandesa² no es imitación exterior de este espacio-tiempo, sino que lleva el signo de Holanda como “Límite de dos mundos” (*L'Œil écoute*, p. 33), relación de

¹ Claudel (P.), *Art poétique* (1903), Paris, Mercure de France, 1935.

² Cf. *O.E.*, p.32.

dentro y de fuera (*L'Œil écoute*, p.20-21). Los “interiores” “nos invitan mejor que un tratado de ascetismo... en la conciencia de nuestra intimidad, a la caricia de nuestro secreto ontológico” (citado por Wahl, p. 239). [El interior se ve en el exterior, – se intercepta mejor que en él mismo. “Simultaneidad” del interior y del exterior] – [La relación con el dentro no es de “representación” sino de éxtasis: “la acción línea a línea del día que sube o desciende sobre esta pared que le presentamos” (*L'Œil écoute*, p. 20-21). Y recíprocamente lo visible es el tráfico, la química, la música, las relaciones y los “cambios de interés” de *Anima*¹.]

El hombre y el hombre: la pasión.

La pasión está entre dos temporalidades, algo como la cohesión de una temporalidad con su pasado: es la suma con un ser de nuestra indistinción con todo el ser.

“¡Estamos solos los dos en este horrible desierto,
Dos almas humanas en la nada que son capaces de darse una a la otra,
Y en un sólo segundo, parecido a la detonación de todo el tiempo que se
anonada, reemplazar todas las cosas una por la otra!”

(*Le pain dur*² citado por Wahl, p. 226³).

Pero esta adhesión al otro como a todo no puede mantenerse más que en la distancia. Pues lo que el deseo toma no es mas que un ser y tampoco el Ser, – una “pobre mujer” que lleva todo.

Todos estos temas en *La Doble Sombra* (fin de la segunda jornada del *Soulier de satin*⁴ I, p. 195). La pasión crea en un instante un “nuevo ser”, pero eso pasa en “el país de las sombras”, – en la claridad de la luna. En lo visible, Rodrigue y Prouhèze se separan.

¹ *L'Œil écoute*, p. 23.

² Claudel (P.), *Le pain dur*, Paris, Gallimard, «Bibl. De la Pléiade », II, p. 158.

³ *Cahiers Paul Claudel*, n° 1, *op. cit.*

⁴ Claudel (P.), *Le soulier de satin*, Paris, Gallimard, 1929.

El país de las sombras, el sol de la noche, ¿qué es exactamente? ¿La reconciliación en la muerte? (p. 198). ¿La Doble Sombra metamorfoseada en palmera? (p. 197).

No, es al contrario lo que hay de más real: “los archivos indestructibles”, “la página de la eternidad”. El ya no ser está fundado sobre el “haber sido” – antiplatonismo: ciertamente, lo visible no es todo – pero, lo que es más verdadero que él es su doble o sombra que “sola existe” (p. 196). Cada uno es para el otro lo imposible, y la adhesión de uno al otro no ha sido más que “un segundo solo”, pero este ser detrás del presente y que no podía permanecer ahí, fue inaugurado y creado en el presente. Cf. Proust “la realidad no se forma más que en el recuerdo” – No se trata de una *ilusión* de realidad. No, es lo que fue lo que se recuerda. Por la distancia, el presente “desarrolla” todo su sentido. El pasado no es recuerdo puro (inmaterial), y no es recuerdo imagen (conservado o recreado en el presente), sino sombra-pasada, visibilidad inscrita para siempre, carne devenida esencia. El pasado es otra invisibilidad de lo visible (hay la invisibilidad de presente latente: lo que está detrás de mí – Lo que está entre los visibles). El pasado es lo que ha sido visto como una variante del mismo ser al cual se tiene todavía en proceso o es variante del mismo ser que había estado en proceso. El que vio era el mismo ojo que ve todavía, o más bien, que “escucha”, más allá de lo visible del hecho, lo visible universal. No espiritualismo, sino filosofía de la carne y de lo incorporal como el derecho y el reverso del mismo Ser.

Develamiento del mundo visible; Y: la palabra como “bocado inteligible¹” [es] [una] significación lanzada como impura por el cuerpo y consumida por él; Palabra portando “fuera del tiempo la esencia común de las sensaciones del pasado y del presente” (Proust, *T.R.*, II, p. 47) más generalmente “la esencia común” de los personajes apoyados uno sobre el otro, confundidos uno en el otro, la esencia común en lo real y en lo imaginario. En resumen, llevando, no significación que sea “idea de la inteligencia”, sino significación que sea *metáfora*, puesta en relación con todo lo que nuestros hábitos y nuestros controles separan, mientras que por otro lado, la inteligencia “saca directamente de la realidad” sus verdades – La palabra significa en contexto, como jirón.

¹ Claudel, cf. *Signes*, p. 297. *Signos*, Seix-Barral, Barcelona, 1964.

De ahí, la claridad aportada en la creación literaria: ¿Cómo hay creación, si lo que el escritor dice debe ser comprendido? Por otro lado ¿cómo pretender que lo que él dice preexista?

Solución: el mundo que él dice es Mundo visible, sensible, mundo sobre el cual estamos todos abiertos. Lo que él dice viene entonces a reunir el “teclado”, las “teclas” de nuestra vida y en un sentido está ahí preexistiendo. Pero justamente, no preexiste a título de cosa dicha. La luz es para todos, dice la frase de Proust mencionada arriba – pero esta frase es creación porque la significación no existía más que como armadura muda de lo visible, jeroglífico, y que son las palabras la que la hacen existir para sí.

Descartes dice que no todos los hombres son iguales al percibir, pero todos iguales al comprender¹. La desigualdad viene para él del uso metódico, deliberado de una luz que es la misma. Él subestima aquí la palabra y el ejercicio de la palabra que es algo diferente al uso del método. En cuanto a la luz natural, que sea, pero es la de lo visible primero.

Los escritores no tienen la impresión de crear, de inventar, porque están en efecto descifrando [los] jeroglíficos de su paisaje. Pero, ellos crean porque 1) estas variedades mudas tomadas de su paisaje, nadie las haría hablar en su lugar; 2) una vez convertidas en cosas dichas ellas toman su lugar, si no como cuadro en lo visible, de menos en el Mundo que es como lo visible, llamado a la palabra, – otros aprenden leyéndolas al decir *otras*.

¹ En las notas de lectura sobre Laporte [**Rationalisme de Descartes; Connaissance et sens*], se puede leer: «*Bona mens*, o la visión es la misma en todos – pero, no el *ingenium* (aplicación, método). Todos los hombres son aptos para comprender la verdad. Una vez descubierta, – pero no para descubrirla. (...) Perspicacia y sagacidad (unas inferencias) se confunden cuando el espíritu deviene menos lento en capacidad amplificada», él cita la regla VII, A.T., X, p. 388, y M.-P. comenta: «La capacidad, la toma intelectual no es del todo definida lógicamente, sino solamente como variante del *ver* – Y la sedimentación no es más que “conservación”.» M.-P. prosigue su comentario: «Analogía *intuitus-visio*: ¿No es ella legítima porque visión es pensamiento? Respuesta: cierto, pero se necesitaría de menos que la visión fuera bien comprendida. Ahora bien ¿ella lo es? No, Descartes no tiene ninguna idea del *campo*, del quiasmo, del *Umfang* de la trascendencia. Y es a la vez su idea de la visión y su idea del pensamiento que es necesario rectificar. El intuicionismo de las naturalezas simples y de los “detalles” (...), falta completamente la teoría de la visión.»

Eso no es creado *ex nihilo*, y no se sabe justamente *lo que* es creado (metamorfosis), pero lo que es seguro, es que no se puede hacer lo que no haya sido ya dicho, las cosas ya no son más las mismas, ni el mundo – La historia de la literatura y de la filosofía no es solamente historia del pensamiento, sino historia del Ser. Simplemente, el escritor no siempre sabe en sí mismo por dónde, en qué, él cambia el mundo, – ni sus contemporáneos.

Claude Simon¹: Yo no inventé nada...; claro que sí, él no lo dice más que por su contacto con las cosas. Pero porque la literatura viene de, se dirige a, esa región bajo las ideas, ella ejerce una función irremplazable. Entonces, es ahí que está lo sólido, es ahí que está lo durable, es ahí que está el Ser – Irremplazable para la filosofía misma:

¿Por qué? El Prefacio del *Nègre du Narcisse*² para Cl. Simon tiene un inmenso valor: porque las “ideas”, son la “credulidad”, son la “persuasión”, son la sabiduría cambiante y lo visible, es lo durable, es lo que atraviesa el tiempo, lo que está fuera del tiempo. Conrad, Prefacio del *Nègre du Narcisse*, pp. V-VI, VIII, IX.

Cl. Simon: El tiempo como “magma” y su depósito en el espacio – El espacio monumental y la “carne del mundo” – La promiscuidad de los hombres en el mundo – El evento y la historia.

Sartre sobre Lapoujade³:

Hay una pintura que no puede expresar dolor y muerte sin que sea, u horror desnudo, sin belleza, estilo claro, es decir, viejo estilo devenido convención, o traición del dolor y de la muerte por la belleza (Titien);

Dilema que existe cada vez que se pinta la figura;

¹ Ver “Cinq notes sur Claude Simon”, en *Méditations*, n° 4, hiver 1961-1962, p. 5-10.

² Conrad (J.), *Le nègre du Narcisse*, Paris, Mercure de France, 1910 (trad. R. d’Humières).

³ Sartre (J.-P.), *Méditations*, n° 2, 1961 “Le peintre sans privilège », p. 29-44. M.-P. escribió el « 16 de marzo ».

No existe más que si la pintura, en lugar de presentar del afuera una figura, nos “invistiera” unas “presencias que están a la vez en el corazón de cada composición y más allá de todas”. «Estas presencias, la “figura” no sería apta para manifestarlas: la figura humana, en particular, escondería la pena de los hombres¹.» Lo que hay, es tortura apareciendo como fuego en transparencia con su hogar de dolor, – o amor apareciendo al desnudo, parejas que no son dadas por contornos imitados, volúmenes, masa, perspectiva, pero por medio de la “presencia” de la carne, de su resplandor, o muchedumbre o concentración pintados no del afuera, sino según el lazo de actividad y pasividad que hace de los hombres una muchedumbre: ¿Cómo pintar la muchedumbre vista por ella misma, tal como ella se experimenta y se hace, aquí y en todas partes?; ¿qué curvatura dar al espacio para inscribir ese círculo infinito cuyo centro está en todas partes y todo punto confundido con la circunferencia? ²»;

Por la desintegración de lo figurativo, se encuentra una Belleza que es buscada por la exigencia interna de la pintura, y que no esconde ni el dolor ni la muerte, está en la fibra profunda. Un mismo llamado del tiempo hace esta conciencia de dolor y muerte y esta profundidad de la pintura – hace también que la pintura ya no esté delante y fuera de lo que él pinta, sino que se pinta pintándola.

Válido en general: Claude Simon: su profunda novedad, no restituye más lo que está fuera del espacio, del tiempo, de los hombres según su figura, como “figuras”, contornos exteriores y perspectiva, sino como presencias sin contornos en transparencia, pero como “una cosa que existe totalmente” (entrevista por Madeleine³), sobre la cual cada experiencia que nosotros tenemos es deducida, la totalidad transparentándose siempre como un tipo de englobante y de magma.

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 40.

³ Entrevista de Madeleine Chapsal a Claude Simon, noviembre de 1960. Chapsal (M.), *Quinze écrivains. Entretien*, Paris, Julliard, 1963, primero aparecido en *L'Express*. Chapsal (M.), « Claude Simon », en *les Écrivains en personne*, U.G.E. (« 10/18 »), 1973, p. 285-291.

Cl. Simon: hablando de *La route des Flandres*⁴: “todo me saltó al espíritu, todo junto, una especie de bocanada violenta” (Entrevista de Madeleine). “Faltaba escribir la... percepción o la... yo no diría pensada, yo no creo que piense...” (Entrevista Madeleine). Él piensa como Cézanne “pensaba en pintura¹”, él habla con su voz y muestra el mundo, lo hace ver con un cierto movimiento – pero este tipo de develamiento del mundo, sin pensamiento separado, es precisamente ontología moderna.

Mostrarlo no por [el] estudio total de su arte, de su lenguaje, de su modo de presentación del mundo (indicación al final), sino por algunos pasajes que él mismo formula, resume su mundo.

1) El tiempo²

Hay otra experiencia del tiempo 1) de su estructura misma, 2) de sus relaciones con el resto; tiempo que es una “presencia” y no una “figura”, y donde el que habla es tomado en cuenta.

La route des Flandres, p. 29-32.

^aEl silencio al 2º grado de los suecos en la noche – Esos “millares” de suecos: esos ruidos no son algo en el tiempo, figura pero fondo, gradiente de tiempo – algo “majestuoso”, “monumental”, absolutamente grande, ultra-cosa. “La marcha misma del tiempo”, “invisible inmaterial sin comienzo ni fin ni reparación”. Eso no está contenido, es el tiempo mismo, como presencia. Eso no es tampoco algo en el espacio (a causa de su parecido, los ruidos de los suecos hacen la totalidad) y no un algo colectivo un gran móvil,

⁴ Simon (C.), *La route des Flandres*, Paris, Minuit, 1960.

¹ Ver *O.E.*, p. 60, Dorival (B.) *Paul Cézanne: Cézanne par ses lettres et ses témoins*, Paris, éd. P. Tisné, 1948, p. 103 y s.s. y « Le doute de Cézanne », en *Sens et non-sens*, Genève, Nagel, 1966, rééd. Paris, Gallimard, 1996. *Sentido y sin sentido*, Península, Barcelona, 1977.

² Ver el tratamiento del tiempo y del espacio en el curso de 1956-1957, *La Nature*, Paris, Seuil, 1995, p. 139-152.

^a [Al margen:] b) Ninguna cosa en el tiempo, ninguna cosa en el espacio contenido. Es el mismo tiempo o el mismo espacio, como lluvia, como noche. Tiempo “englobante”, elemento. No tiempo de las “figuras”.

el regimiento desplazándose en el espacio: los caballeros “contoneándose” “progresar sin avanzar”.

Ese ruido como la lluvia, como la noche está “englobándose”. El tiempo es un “elemento” “mordisqueo... millares de insectos royendo el mundo”. El tiempo deviene lo que perfora y hace débilmente mover el mundo. Amplificación hacia el pasado y hacia la naturaleza, insectos, crustáceos en (bajo) la masa helada. ¿Es presente, es pasado? Tiempo *elemento*.

^a Eso [es] una estructura del tiempo, onírico. Hay otras – pero en todo caso, contra el tiempo “filiforme” (*Le vent* ¹ p. 163), para el tiempo “espeso” (detenido en el espacio) – i.e.: el espacio del presente forma parte del tiempo – Quién cree entonces en lo múltiple – y en consecuencia: la relación pasado-presente es relación de un espacio-tiempo en un espacio-tiempo, y no un objeto que fue y ya no es más que otro que es. La relación presente-pasado es relación de un tiempo-espacio en otro que lo desgarrar. (*Le vent*, p. 175); eso no se concibe como degradación del tiempo ideal continuo, sino como el tiempo mismo. El tiempo es sin perspectiva italiana^b – esto quiere decir, dice Claude Simon, que nuestros recuerdos no están ordenados crono-lógicamente según la claridad decreciente. Pero eso no afectaría más que a nuestra “conciencia” del tiempo: el tiempo en sí mismo permanecería por derecho sometido a [la] representación perspectiva, salvo el azar de los recuerdos más violentos – Quiere decir algo más: que, como camino recorrido comporta árboles que están escondidos en la perspectiva del punto de fuga, los presentes encadenados en el tiempo no son conciliables a partir de una única vista, de suerte que abriendo uno se encuentra detrás de él otro presente que hace saltar a la vista el primero – Presente-encajado, pero además el pasado que está incluido lo descentra, es otro mundo. La simultaneidad del tiempo, es eso: la coexistencia en él de presentes imposibles.

^a [Al margen:] a) « interior »; en todo caso contra el tiempo filiforme (*Le vent*, p. 163).

¹ Simon (C.), *Le vent, Tentative de restitution d'un retable baroque*, Paris, Minuit, 1957.

^b [Al margen:] Por un tiempo-magma. i.e. que mezcla sus dimensiones que se hace en todo lugar a la vez.

El tiempo^c no debe ser pensado aparte del espacio, sin el cual no habría presente. Él es propietario de este espacio, y no solamente de la “conciencia” – Tiempo monumental del reloj, tiempo de la noche ferroviaria, de los vagones, tiempo del mundo que es su inmenso reloj, un reloj que no es solamente marca del tiempo, sino en el límite el tiempo mismo (*L’herbe*¹, p. 91). El espacio no puede ser más símbolo del tiempo porque primero participa en la génesis del tiempo.

De ahí, que la muralla no es solamente un símbolo del tiempo – un apoyo que tomaríamos para pensar las puras relaciones de sucesión filiforme que no tendrían necesidad de espacio. Los años están uno sobre el otro, el tiempo es esta muralla incluso construida señalando los años precedentes (*L’herbe*, p. 119-120) – O un rostro (*Le vent*, p. 56).

^a Pues el tiempo es eso: sedimentación y desgarre – sedimentación quiere decir que cada nueva situación borra todo, que el ser está siempre completo, – y sin embargo, sabemos bien que hubo otra cosa... (*L’herbe*, p. 104).

Hay otra cosa: el presente desgarrado por la *sensación* (*Le vent*, p. 175).

En suma, no hay Tiempo serial – no solamente espacializado – pero tampoco en serie donde la existencia de un término anulara y reemplazara la existencia de los precedentes de suerte que un sólo término existiera a la vez.

Lo que hay, no es serie, sino ajuste: el presente (siempre sensible y siempre espacial) tiene en lo profundo otros presentes (lo que ha pasado en ese visible delante de ese mismo vidente). De ordinario, no se abre, parece ser suficiente, completo, y los otros presentes no tienen una realidad más que en lo general (forra-todo en la memoria). Algunas veces por lo sensible se produce desgarre, daño, verdadera memoria, pero es todavía dimensión de lo sensible: no es en este olor, en este paisaje que palpita el pasado individual.

^c [Al margen:] c) Po eso particularmente sedimentación del tiempo: el tiempo espacio. Tiempo-espacio no simbolizado sino contaminado por el espacio porque ellos son en ellos dos, el mundo.

¹ Simon (C.), *L’herbe*, Paris, Minuit, 1958. *La hierba*, México, Lumen, 1986.

^a [Al margen:] d).

Pasado y presente no están montados en serie. Por otro lado el presente mismo, mira atentamente, no es ni punto ni segmento de tiempo: la unidad de tiempo es siempre un ciclo (por ejemplo: la jornada, o el curso de 6 ¼ horas) en el sentido que se toma la palabra en la naturaleza (ciclo del ázoe) – Por ejemplo, la tarde, es la jornada que “se pasa” (Sartre). La jornada es como el despliegue de un capullo. Y la estructura del ciclo es general como la de los retoños o de las flores en racimo. La generalidad del tiempo, el concepto del tiempo (que no es solamente irreversibilidad, sino también eterno retorno: no es otro sino que es el mismo) que son vividos hasta en el presente, se mantienen en este ajuste al interior del presente “en curso”. No se puede ascender en serie de presentes que son en sí mismos series de otro grado y de las cuales cada uno, por otra parte, lleva, altera y mantiene todos los precedentes.

Entonces, no hay línea o serie del tiempo, sino un núcleo transtemporal – Visible o Mundo, – una suerte de eternidad de lo visible que, como un recipiente “pierde” secretamente, y por eso está siempre adelantado o retrasado en relación al presente, jamás a la hora.

2) El espacio

Como tiempo de ajuste, espacio de ajuste, espacio vegetativo, como aquel sobre el cual el retoño tiene poder, espacio de proliferación, emparentado a nuestra carne.

La alternativa: él nos comprende – yo lo comprendo – ella es transformada – eso ya no es más una naturaleza-roseau pensante^a, es dos modos de nuestro ser-carne: o bien nosotros somos estatuas, o bien somos carne en la “carne del mundo” (*Le vent*, p. 98).

El espacio es la relación de nuestra carne y de la carne del mundo. De ahí, la extraordinaria descripción (*L'herbe*, p. 181-184), del espacio de los cuerpos. Es un espacio

^a Nota del traductor. « *L'homme n'est qu'un roseau pensant, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.* » (Pascal, 1662). *Pensées* (1670), fragmentos 347-348, ed. Brunschvicg. “El hombre no es más que un ser débil, pero es un ser débil pensante”.

de ubicuidad donde los cuerpos se sobreimprimen uno sobre el otro (los espejos no son aquí más que casos límite), donde los lugares se ajustan unos en los otros, cada dato sensible (el ruido del tapón contra el frasco) está abriendo estados latentes encajados (estado del baño vecino para Louise, de la recámara más allá de ese baño para Sabine). Louise se ve en el espejo mientras que Sabine habla de ella. i.e. ella está en Sabine y fuera de ella misma. No es ella misma quién mira, es su imagen en el espejo que la mira, y que la injuria porque: es verdad y es miserable; se puede decir eso, y es estúpido que pueda decirlo, pues cuál es esta idea irrisoria de sí misma que deja ver...

Cf. la muerte de Reixach – *La route des Flandres*, p.313-314 – Reixach « pensativo y fútil » - pensando en un revulsivo – “el asesino” delante de Reixach, el narrador detrás, “es decir que en nosotros dos, yo el siguiente y el otro mirándolo avanzar, poseíamos la totalidad del enigma (el asesino sabiendo lo que le iba a pasar y yo sabiendo lo que le había pasado, es decir, después y antes, es decir, como las dos mitades de una naranja compartida y que se empalman perfectamente) en el centro de la cual él se consideraba ignorante o quería ignorar lo que había pasado así como lo que iba a pasar en ese espacio de la nada (como se dice que en el centro de un tifón, existe una zona perfectamente calmada) del conocimiento, del punto cero...”. El espacio, el mundo englobante que se cierran a través de mí, tanto en lo moral como en lo físico, pues están llenos de otros ocultos que saben de mí cantidad de cosas en las cuales no pienso, quienes son, digamos, yo, que se ajustan exactamente uno sobre el otro, – y yo en medio no pensando en nada, y en todo caso, no en todo eso, punto cero, lugar impalpable, falla invisible del espacio. “Por buenos ojos que tengamos, no podemos ver a la vez los dos lados de una naranja” (Stendhal – Blin, *Problèmes du roman*, p. 127¹). Y sin embargo, ellos son a la vez, y nosotros vemos “una naranja”, y estamos instalados en medio de un visible que no conocemos...

¹ Blin (G.), *Stendhal et les problèmes du roman*, Paris, Librairie J. Corti, 1954.

3) El magma de los hombres

La “carne del mundo” no es una metáfora de nuestro cuerpo en el mundo. Se podría decir inversamente: es también nuestro cuerpo que está hecho del mismo tejido sensible que el del mundo – Ni naturalismo, ni antropología: los hombres y el tiempo, el espacio están hechos del mismo magma.

Por ejemplo, como el tiempo es el tiempo del ajuste, hay un tipo de intrusión de los cuerpos, unos sobre los otros, y lo que le pasa a uno, su vida y su muerte, metamorfosea la duración, la edad del otro.

Le vent, p. 186 – La carne de Rosa: carne de mujer, es decir, madre, es decir, conteniendo el hombre-testigo, es decir, protegiéndolo del tiempo, y ahora, por la muerte, metiéndolo al mundo en el “vacío”, y por eso de mayor edad que él, puesto que ella ha llegado al objetivo común antes que él, y porque él acaba de nacer...

Montès tiene la edad que le da la muerte de Rosa – Promiscuidad del nacimiento, del amor y de la muerte.

Esta mezcla y esta intrusión ya existen porque nosotros vemos, es decir, vemos a los otros ver, con una sensibilidad extraordinaria, vemos con los ojos de los otros en cuanto que tenemos ojos. Cf. *L'herbe*: “... por decirlo así, algo que venía de la mano levantada (aunque ella no se movió) unos ojos (aunque ellos no se movieron tampoco) fijos sobre ella..., esta presión constante, física de la mirada y de la mano” (p. 114-115). Eso parece 6° sentido porque creemos que no vemos más que unas cosas visibles o unas cualidades: pero yo veo unos cuerpos tendidos sobre el mundo y sobre el mismo mundo que yo veo, sus ínfimos gestos, los abrazo, los veo desde adentro.

Los hombres son también hombres-en-nido – Si se les pudiera abrir, encontraríamos todos los otros como las muñecas rusas, o tal vez menos ordenados, en un estado de indivisión.

La unión de los hombres, es el rumor, la disputa (*La route des Flandres*, p. 59-61). Cf. Maurice, en *Le vent* buscando consuelo cerca de Montès porque fue impedido de cometer un chantaje por una carta que le robó a Montès (*Le vent*, p. 172)

Los hombres hablan para descargar lo que tienen que decir, eso que tienen que decir no es ni pensado ni comprendido como significación, son como proyectiles que envían, “algo más fuerte que los golpes, más duro que la materia: las palabras” (*Le vent*, p. 165). Tan fuertes y duras que cuando se suprimen del espectáculo, él es metamorfoseado; (banda del film sonoro) “como bajo el efecto de estupefacientes o de corrosivos” – La lengua [es] incrustada en lo visible tiene ahí su lugar.

Aquí el magma no es solamente desorden, azar, desatino. Es también exceso de sentido. Una suerte de sobreabundancia de sentido que viene a las palabras y a las acciones humanas, como si ellas no pudieran impedirlo; el hombre es el portador de las ideas (pasiones, cualidades, inteligencia, idiotez) que tienen infinitamente más sentido de “lo que creemos ser nosotros mismos y que nos hace hablar, actuar, odiar, amar” (*La route de Flandres*, p. 118) – viven en nosotros – hacen el cuadro. Ahora, un rostro es un enorme emblema pleno de sentido: Iglésia durmiéndose es máscara mortuoria azteca o inca “posado, inmóvil, impenetrable y vacío sobre la superficie del tiempo, es decir, de esa especie de formol, de grisalla sin dimensiones en la cual ellos dormían, se despertaban, se arrastraban, se dormían y se despertaban de nuevo, sin que de un día al otro, ninguna modificación cualquiera que fuese se produjera, poniéndolos a pensar que ellos eran el día siguiente, y no la víspera, o aún el mismo día” (*Route de Flandres*, p. 137). El hombre máscara o marioneta posado sobre el magma del tiempo, forma precisa que recubre lo informe y que hace que haya sin embargo, algo que decir de él, una historia para contar... – Cf. La mujer anciana de *L’herbe* (p. 129): su rostro, sus colores haciendo pensar en “culto primitivo y bárbaro”. Todo rostro puede ser, toda pasión, toda acción que toma ese aspecto monumental cuando se coloca bajo la mirada del tiempo informe sobre el cual está expuesto: por ejemplo Héléne, en *Le vent*, p. 162-163, observada a través de [un] vidrio de la oficina, su padre y Maurice, “inmovilizada en ese espesor del tiempo” “viéndola entonces (Héléne) detenida en medio de un paso en la sombra del vestíbulo...” y la continuación.

El magma humano e interhumano dibuja esas figuras monumentales sin medida común con nuestros “pensamientos”. De tal manera que la fórmula del mundo no es el absurdo, “yo pienso que el no-sentido es de nuevo una invención de los poetas y de los filósofos. Un valor de reemplazo de algún modo. El absurdo se destruye en sí mismo. Decir que este mundo es absurdo equivaldría a confesar que existe todavía la creencia de una sola razón. Traté mucho tiempo en descubrir que era así y me he convencido. Descubrir que no había nada que corregir, solamente aceptarlo – aceptarlo todo – y todo lo que había sido, era y sería fue suficiente en sí, suficiente, y aún más allá, podría satisfacer los más exigentes deseos, que no llegaría jamás a saciarse de esta suntuosa magnificencia del mundo, con tal de que alcance a un ser consciente” (*La corde raide*¹, p. 64).

4) El mundo como existencia total

La mezcla, es el caos, pero es también la proliferación de sentido. Mezcla del pasado, del presente y del futuro, de lo imaginario y de lo real, uno comunicándose con el otro (los sueños sobre un cuadro de un ancestro que lleva una mancha de sangre en la frente, los relatos concernientes, – cristalizan sobre Reixach y su muerte, – y todo eso, a través de lo que ha dicho Iglésia el jockey, cristaliza sobre Corinne, que el narrador amará después de la guerra) – (Los 3 temas precediéndose uno al otro, trabándose uno sobre el otro, constituyendo, no un caos, sino una especie de crecimiento en círculo, donde cada uno es determinante y determinado). Particularmente en lo que se refiere a lo imaginario, el descubrimiento de un nuevo imaginario: el de los relatos del otro, de la gente que habla del otro, y que es inobservable, pero que constituye un real asociado (pasado o futuro): Sartre no había pensado más que en mí para destapar lo observable... – Mezcla del otro y de mí –

En todo esto ¿qué es lo que es una “decisión”? Una clase de flaqueza, de crujido como de un árbol que va a caer (*Le vent*, p. 78) – La decisión no es *ex nihilo*, no es de ahora, siempre anticipada, porque nosotros somos todo, todo tiene complicidades en nosotros. No nos decidimos a hacer, sino a dejar hacerse.

¹ Simon (C.) *La corde raide*, Paris, Minuit, 1947.

Y ¿qué es el suceso, la composición de los seres y de las cosas? El suceso mismo sobreviniendo de afuera (la muerte de Rosa) no viene de afuera, es anticipado en Montès que maduró en él también, como todo. (*Le vent*, p. 173-174). Es menos algo que se hace que algo que no pueda no haber sido – “última frase de un lento e inexorable parto”. Cf. El grito, *La corde raide*, p. 59-60. “Como si la que gimiera no fuera más que un pasaje tomado por el grito”, “(...) la mujer grita de terror ante esa cosa misteriosa que se servía de su cuerpo, el malestar, el desgarramiento para llevar a cabo lo que debe ser realizado” – como nacimiento y como muerte – preparado, previsto, deseado, – temible, hecho y experimentado y sin medida común con lo previsto. “Yo no había pensado en eso” y siempre lo supe” (conciencia onírica).

Por ejemplo, la guerra: lo prehumano en el hombre, repugnancia, miedo y alegría del “todo está permitido”. “Este alivio, esta ilusión de libertad que da la repugnancia y la sensación de ser irresponsable, alegre y temeroso a la vista de ese universo escarnecido, sin fachadas, despojado de todo, salvo de desnudez y de sacrificio y donde, a pesar de los códigos, de lo que les han enseñado sobre su propia persona y la de los otros, algo está pasando, sangre, fuego, destello, más allá de toda medida humana, escapando a toda voluntad humana, algo de grandioso, un misterio, como la música o el nacimiento, dejándolo sorprendido, aturdido y confundido” (*La corde raide*, p. 58^a).

Cuando ella no pretende hacer algo, la historia también incluye ese nudo de fuerzas y de medios dispersos en lo que ocurre, lleva un nombre, será en lo sucesivo, no podrá nunca más no haber sido...

Entonces, la historia no es “el desarrollo unido y tranquilizante de una aventura” (i.e. de un proyecto, de una empresa), sino algo que “se hace” sin la dirección de avance, sin orden aparente, sin tregua (comentario de *L’herbe*). Todos los objetos, todo lo visible, todos los personajes, “transparentes” unos a los otros, habitando unos en los otros, implicándose o encajándose los unos en los otros, el todo poniéndose a respirar “con una

^a Cf. P. 44-46, *La corde raide*, la rebelión absoluta.

respiración imperceptible y total como la de los vegetales”, “Nadie hace la historia, no se ve, como tampoco se ve la hierba crecer” (Pasternak).

5) El arte

Por lo que se tiene que mostrar, se comprende la “técnica” (y si no se comprende, es por falta de curiosidad porque no se acucia lo que se tiene que mostrar y lo que ella enseguida insinúa); la puntuación suprimida (no siempre, no cuando ella escande la emoción del narrador), suprimida cuando ella “corta”, cuando quiebra el “arranque violento” del mundo. La substitución relativa o total de los interlocutores, no solamente para hacer ver que se ha entendido mal – o que los otros son indistintos, – sino para hacer ver que no vivimos con la conciencia de que cada uno sería un Yo, inalienable e insubstituible, sino con hombres dotados de un cuerpo verbal y que intercambian ese cuerpo verbal. Cada uno puede ser, en el momento siguiente, Yo o Tú o Él, o (lo que es aún otra cosa) elemento de un Nosotros, Ustedes o Ellos y eso ante sus propios ojos. En tanto que nosotros vivimos en el lenguaje, no somos solamente Yo, usamos todas las personas gramaticales, somos como su entrecruzamiento, su crucero, su racimo. El uso de pronombres y personas gramaticales en la novela (M. Butor¹) expresa una cierta relación entre todos ellos, del autor con los personajes y con el lector. En el caso de Cl. Simon no es el uso de pronombres, sino el uso de frases indivisas en el magma.

El relato por [el] narrador (no tiene sentido más que en Proust – En Proust, es el escritor que vive y pasa de éste a la obra, el relato de ese pasaje constituye la obra misma). Aquí, es más bien la narración hecha por alguien que no tiene todo visto y que reporta lo que le describen, relato pues abriéndose a la narración-ensamblada – como el mundo que fusiona aspectos asociados – del relato a una estructura arcaica.

Los personajes que, más bien que “caracteres” definidos por la vida interior o proyecto personal, son los portadores de Ideas que descienden en ellos a sus espaldas, como los personajes de un cuadro.

¹ Butor (M.), *La modification*, Paris, Minuit, 1957.

“No se trata de traducir el tiempo por el tiempo, sino de una simultaneidad, “una cosa que existe totalmente”... (Entrevista Madeleine).

Claude Simon refiriéndose al Prefacio del *Nègre Narcisse*.

Conrad: “el universo visible” – encuentra lo “fundamental” “durable” y “esencial”, “la verdad misma” de su existencia^a.

Los pensadores: están en “el fondo del mundo visible”, se dirigen a [la] “credulidad”, inteligencia [e] inquietud o deseo de paz, ellos sirven a nuestros *intereses profundos*.

“El artista” entra en el dominio “del esfuerzo y de la lucha íntima”, descubre “el mensaje” que no se dirige a nuestra naturaleza combativa; mensaje más reticente, “menos preciso”, “más profundo”; y habla él mismo no a la “sabiduría”, no a cualidades “adquiridas”, sino al más “durable” entre todos los hombres; habla según y de acuerdo a nuestra capacidad de “alegría”, “de admiración”, de “misterio”, nuestra solidaridad con la creación y con todas las soledades (por ejemplo, existencias oscuras de la gente “simple, inocente y sin voz”), que dan valor en todos los lugares de la tierra, “lugar de esplendor” o “rincón oscuro”; es “temperamento” hablando a “temperamento”, por la impresión “de los sentidos”, “puesto que el temperamento, ya sea individual o colectivo, no está sometido a la persuasión” (VIII); cf. artes; esta sensorialidad obtenida por el trabajo del estilo...; “hacer ver”, “con el sólo poder de las palabras escritas” (IX); lo que no satisface a la “sabiduría”, no persuade, no edifica, no regocija, no mejora. Pero en la *visión* todo eso está dado por añadidura y además: la “visión de la verdad” (IX).

Mostrar un “fragmento de vida”, mantenerlo contra el tiempo, mostrar su “vibración”, su “color”, su “forma” y por consiguiente, la “substancia... de su verdad”, “el secreto evocador, la fuerza y la pasión... en el corazón de cada instante persuasivo” (X).

^a [Al margen:] Contra: credulidad, persuasión; Por: visión, tipo de llamada a la visión a las cosas, los hombres, los más oscuros, los más solos. Es el arte, no el pensamiento, el que enseña eso porque por las palabras es necesario ver y no pensar, se dirige a lo “fundamental”, “durable”, “esencial” no a nuestras opiniones o certezas o enunciados.

La solidaridad “en el origen misterioso” y el destino incierto que une a los hombres entre ellos y al mundo visible^a.

El arte detiene un instante a los hombres en el trabajo de su vida, y en ese instante se encuentra toda la verdad de la vida: “un momento de visión, un suspiro, una sonrisa, y el retorno a un eterno reposo” (XII).

Claude Simon (Conclusión)

¿Qué es la literatura? ¿Cómo es posible la literatura? Más precisamente: ¿Cómo es que la obra literaria es 1) creada, i.e. absolutamente nueva, i.e. modificando definitivamente el universo de la cultura, 2) y sin embargo, es comprendida, lo que supone “estilos” preexistentes en el lector? En todo caso es la capacidad de aprender ese lenguaje – De ahí, la inmanencia de lo nuevo – Esto nos hace preguntarnos a) ¿En qué consiste la *verdad* literaria? b) ¿Cuál es la naturaleza de las “ideas literarias”?

La obra literaria es creada e incluso comprendida, porque a) ella es creada *en tanto que cosa-dicha*, pero no *ex nihilo*: a partir de lo que el escritor ve. El escritor: yo no inventé nada. Digo las cosas que he visto. Cl. Simon y los espejos de dos baños. Butor: “el novelista es aquel para el que nada está perdido” – Cl. Simon: lo visible es infinito y la literatura es infinita – se puede siempre, con un gran esfuerzo, encontrar cosas que decir. Se ha vivido suficiente para escribir. ¿Él quiere decir: copia de lo que es? ¿Incremento de lo que es? Para el escritor: lo que él dice es lo que él ha visto – pero la cosa vista es polimorfa o amorfa. Ver no es pensar¹. Escribir *lo que se ha visto* es en realidad formar. Como dibujar es otra cosa diferente a examinar el punteado de la visión. Como un cuadro es otra cosa diferente a una copia. Todo el mundo ha visto espejos, tenido la experiencia de piezas contiguas de donde se oye lo que es dicho en la otra pieza, etc. Pero cuando eso, que no es ignorado, es dicho (con insistencia, de preferencia en otra cosa) y leído, eso, por

^a [Al margen:] φ = “enigmático” visión solidaridad y muerte.

¹ Ver *O. E.* p. 81.

aislamiento y también como paso a lo imaginario (el lector no ve, no usa su mundo visible y su lenguaje constituido más que como *medios sin los cuales* no hay literatura, pero de ningún modo *medio por el cual* hay literatura: no hay “imágenes” ni aún evocación del *sentido de las palabras* cuando se lee) que deviene, no cosa vista, sino *dimensión*, “deformación coherente” (Malraux). Otra persona, que “tuviera” todo eso en su campo, no “pensaría” decirlo. ¿En qué sentido se puede decir que *había* eso en su campo? En este sentido solamente, cuando se le habla sobre eso y lo encuentra ahí. Como el amateur que viendo el tablero, encuentra el medio de “verlo” sin ser capaz de hacerlo. Deformación *coherente*: lo que importa es *coherente*. Pues para deformar, que todo el mundo lo puede hacer, lo hace. Pero para que la deformación sea *coherente*, i.e. se mezcla de un paisaje al otro, del paisaje a los hombres y a su discurso: del discurso de uno al discurso del otro. ¿En qué consiste la mezcla? En lo que diversos visibles (o: el presente y el pasado; Proust) o los visibles y los humanos comportan diferenciaciones, relieves del mismo orden, o son puestos sobre los mismos ejes, participan de las mismas esencias, o son uno por el otro [unas] “*metáforas*”, atestiguando la misma “diferencia”. El universo [es] definido no por *lo que se ve, lo que se dice*, sino por lo que no se ve, lo que no se dice, exactamente: por la diferencia entre lo uno y lo otro. De esta *diferencia*, el autor es autor, como él lo es a su manera de tratar lo visible por los gestos de su cuerpo: *alguien*, es eso, esas matrices simbólicas invariantes. La visión es estilo. Se comprende por visión una disgregación, una manera de no ser del todo. Ahora bien, hay creación aunque nada sea hecho con todas las piezas.

b) Y hay comprensión aunque lo que el escritor aporta no le preexista absolutamente – El que no es escritor tiene siempre la impresión de que no hay nada que decir, – y sin embargo, cuando alguna cosa es dicha, [él] la “comprende” – Cf. Descartes los hombres [son] inegales para encontrar, no para comprender. Él explicaba eso por diferencia *de arte*. Pero justamente: ¿en qué consiste el arte? ¿Es método? Pero es método primero espontáneo. ¿No permanece siempre? Las reglas del método suponen lo que está en cuestión (la frase de Leibniz: vea lo que hay que ver, etc.). La “visión” intelectual no es igual en todos. ¿Ella lo sería por el trabajo? Pero no todos saben trabajar. Cf. Simon dice la

misma cosa. El *trabajo* es palabra y visión, i.e. descentración, relieve, dimensionalidad, manera de relacionarse con el *Sein* por tal o tal *Seiende*. Entonces, no existe igual capacidad de encontrar. Hay capacidad común de comprender porque (es el hecho de la visión en sentido no artístico, pero común) lo dado es polimorfo, amorfo, no fijo. Descartes definió mal la visión ya que no es captada por un elemento *simple* que no puede ser dado a medias, sino que es primero constitución de un campo, de un fondo, y de un tipo de relieves sobre ese fondo – A título de visión no intelectual – El estilo es visión. La capacidad de comprender no es por otro lado, la misma en todos: hay unos que comprenden simplemente que las cosas dichas reúnen y transforman su experiencia. Y hay otros que comprenden y vuelven a comprender de tal manera que eso los motiva a escribir, a su turno *otra cosa...* – Fecundidad del arte. Una palabra suscita otra palabra. ¿Por qué? En virtud del poder de la metáfora continuada. Toda literatura es escribanía, retoño. Las “ideas” (aún esas “de la inteligencia”) crecen siempre sesgadamente, lateralmente (aun en filosofía). Por definición (dialécticamente), una idea no es nunca *lo que ella es*.

Todo esto [es]: 1) concepción de la visibilidad no como posesión de una clave, de un relieve típico, de gradientes (dimensiones); 2) concepción de la palabra no como invención sino como dictado por esta estructura de visión, esta textura no solamente en blanco y negro, sino hasta en colores. La palabra [es] estructuración – Palabra indirecta y no calcada sobre significaciones.

En consecuencia, la obra literaria no es adjunción a lo que existe, un excedente positivo (progreso). Sino más bien, ella hace que nada pueda ser nunca más como antes. La vía del futuro no está trazada, pero ciertos caminos están cruzados o desordenados.

II. DESCARTES

¿Por qué este comienzo? – Inútil si se tratara de decir lo que Descartes dijo, en el orden como lo dijo, en respuesta a *sus* problemas. ¿Es para él plantear nuestros problemas? Ilegítimo si no existieran – absurdo aún – pero, ni nuestros “problemas” ni sus “problemas”. I.e.: determinación de una “desconocida” en relación a los términos conocidos – Descartes, en *Regulae*, definió así las cuestiones que él esboza – pero son cuestiones que no cubren su filosofía: [las] cuestiones [están] dispuestas en serie según su dependencia – para conocer según el orden – pero ¿el orden de sus razones da cuenta: 1) de lo que era antes (el hombre sensual)? ¿Su filosofía está simplemente implícita, en simiente, en la no-filosofía? Algunas horas al año – Él no aconseja a nadie sumergirse en las *Méditations* como el autor. Eso desvía el mundo. Entonces, la filosofía concluye en el mundo, valida el mundo, por caminos muy desviados^a, contrarios. Baillet describe su ruptura de 1619 – Convierte el espíritu *desnudo*. La ciencia de la que hay vestigios ocultos en el hombre espontáneo está oculta. El método es natural, pero eso quiere decir: recurso del método que está implicado en su propia exposición, se supone él mismo, se construye, de ahí que, finalmente sea cuestión de su valor. Esta cuestión desarraiga – transforma – Ella abre el campo de las razones cartesianas. Pero este campo no es todo, [él] se instituyó por trastocamiento. 2) Tanto que estas razones terminan por validar no solamente [la] luz natural, de las cuales ellas forman parte, y aún [la] inclinación natural, [el] sentimiento, [la] unión. Y eso es necesario para que haya variedad de luz natural: “si todo es verdadero, nada es falso” y “si nada es falso, nada es verdadero” (Gueroult, II, p. 175¹, II, p. 144²).

^a [Al margen:] El prerrelexivo; el meta-reflexivo.

¹ Gueroult (M.), *Descartes selon l'ordre des raisons*, « *L'âme et le corps* ».

² Sobre la verdad, ver Merleau-Ponty, “Lectura de Montaigne”, en *Signes*, p. 250.

La verdad del entendimiento y la verdad del sentimiento es: perturbada por el entendimiento aunque a la inversa, y en relación a ella el entendimiento es negativo (Gueroult, I, p. 323).

Por eso, las relaciones filosofía no-filosofía: una conduce a la otra, pero la conduce por cambio total – [el] primer cambio [es] pasaje al *Cogito*, [el] segundo cambio, regreso al mundo existente, a la unión^a.

Si Descartes concibe así *su* filosofía, eso no es una serie de verdades positivas, en orden lineal, ni una simple explicación de simientes dadas. Es movimiento, camino y verdad que no está ahí más que en conjunto; el precepto de observar el orden quiere decir justamente que toda proposición tiene que tomarse en su totalidad – “Noche” de la duda, hipótesis del *nihil esse*, que descubre inmediatamente la *luz natural*, lo que *es*: es el primer momento de su filosofía; luego en un segundo momento: la luz natural conduce a la luz de Dios, pero ella se revela como incomprensible, como abismo de poder *ex nihilo*, capaz de unir particularmente una o dos sustancias cuyas esencias se rechazan una a la otra: el alma es corporal.

Si la filosofía de Descartes es esa, establecimiento de una luz inteligible contra el hombre sensual y el mundo visible, entonces, la justificación del sentimiento relativa a ella, debe contener (si no está en su segundo momento simple negación del primero) una relación ambigua de luz y sentimiento, de lo invisible y de lo visible, de lo positivo y negativo. Es esta relación o esta mezcla la que se tendría que buscar.

No se encontrará siguiendo el orden de Descartes (verdad en el conocimiento, orden de sus pensamientos): entendiendo que, no se tiene que preferir el orden de las materias (naturaleza, hombre, Dios) que quebraría los lazos de las razones y que no sería aceptable más que si hubiera razones separadas. Al contrario, nosotros buscamos no separarlas, encontrar una relación central, operando en todas partes (en todas las materias), una cierta manera de identificar y de diferenciar lo que es el principio de cohesión, la fibra del ser

^a Ver p. 2-3.

cartesiano. Eso [es] diferente al orden de las razones de lo que está siempre hecho de una serie de enunciados, de pruebas. Por ejemplo, se implica, en [la] *Sixième Méditation*, [la] certeza más que moral de que el sentimiento indica [el] mundo existente. No que ese sentimiento se comunique con ese mundo, sino porque él es validado, también lo es por la veracidad. Es entonces razonable sentir con todas las inclinaciones incluidas. Los miembros que buscaría el cartesianismo, no sería esa armadura de enunciados del conocimiento, sino la experiencia, la relación entre el ser que ellos expresan (por ejemplo, la descripción de la realidad objetiva de lo sensible en la *Sixième Méditation*, que es “diferencial del Ser y de la Nada”, Gueroult). Encontrar quizá sí, una fibra del Ser, un *nexus* no de razones o pensamientos, sino en la experiencia, en los contactos con el Ser. Wahl¹, por ejemplo: la idea del instante y la idea de la luz (física – acción del pensamiento – autocreación de Dios), [la] idea del instante o de la luz que comporta movimiento interior (lo que Descartes dijo a veces sobre el instante como un tiempo muy pequeño, como negación del tiempo y éste como ficción), estas diversas significaciones no están relacionadas una a una en un cierto momento en el orden de las razones, sino que están juntas ligadas en una textura del Ser cartesiano.

Es por eso que nosotros hemos dicho “ontología cartesiana”. Tomar a Descartes, justamente en tanto que él va “del conocimiento al ser”, no como alguien a quién nuestra idea de una experiencia del Ser no se aplica. Sino, como alguien que ha tenido una cierta experiencia del Ser expresada justamente en esta prioridad oficial del conocimiento.

Eso, no lo creemos bajo palabra. Particularmente no seguimos su consejo de apegarnos a sus conclusiones, de no imitarlo. Pero, es necesario imitarlo para comprenderlo. Y, no le planteamos un *problema* que él haya ignorado (supongamos, el problema de la historia). En verdad, no le planteamos ningún problema. Tratamos más bien de explicar un *misterio* (y que es suyo), a saber, su relación con el ser indirectamente testificado por ciertas recurrencias de principio a fin de la obra, recurrencias de palabras, de ejemplos, de nociones (luz, ser y nada, *videre, simul ac*). Lo que no exime restituir el orden

¹ Wahl (J.), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, París, Alcan, 1920, rééd. Paris & Cie, 1944.

de las razones, pero cuyo orden de razones no excusa (a menos que Descartes lo haya perfectamente logrado y que nosotros no hayamos conocido más que sus conclusiones), porque es la prueba cartesiana del Ser.

Oponiéndola a la nuestra, no imponemos a Descartes las preguntas que él no se haya planteado: una filosofía del conocimiento, si la suya fue simplemente una, sería un caso particular de ontología, puesto que es necesario pensar bien el ser del conociente.

¹Así, en este orden de razones, antes y después de él (Descartes disponiendo sus pensamientos en serie rigurosa), existe el funcionamiento natural del hombre con sus verdades, especialmente en la ambigüedad, y las falsas cuestiones de su “filosofía” – Y luego, la “Búsqueda” cartesiana “de la verdad” “par la luz natural que, pura y sin servirse del recurso ni de la Religión ni de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre honesto sobre todas las cosas que deben ocupar su pensamiento” (A.T., X, p. 495). Pero, esta luz natural, que desplaza tantos problemas (el movimiento) (el *ubi*) restableciendo unos *per se nota*, ella misma se presupone. La regla de división aplicada a la exposición del método mismo, el todo se justifica por el desarrollo del conocimiento. ¿No hay residuo, que el conocimiento *según nuestra naturaleza* no agote? ¿Es puesto en juego en esta naturaleza? Sí – Es la filosofía de la cual no se prescinde. Hay algo más profundo que la evidencia del hecho. Investigación, no de un método “útil” (*Regulae*), de un empleo sensato de la visión humana, sino de una veracidad en el núcleo de las cosas, de una veracidad del Ser.

Ahora bien, esta veracidad, una vez descubierta, garantiza la luz natural puesta en suspenso, pero solamente como parcial: no como medida de lo que es. Ella no cierra nuestro universo. Particularmente si, delante de ella, *corpus esse animatum* es proposición contingente (*Regulae*), la experiencia de mi cuerpo me obliga a hablar de una unión esencial, y de un cuerpo (el cuerpo humano) que tiene un tipo de indivisibilidad y que posee en lo que es cuerpo una alma. Alargamiento de la luz natural que va a reconocer una

¹ M.-P. nos envió a la p. 1 ese pasaje cuando él se refería a la p. 2-3.

“pureza” del sentimiento que sería turbado por el entendimiento. Hay una veracidad de lo falso y una falsedad de lo verdadero. Esto quiere decir que “el hombre sensual” justificado por la *Sixième Méditation* recusa la purificación de las dos primeras, tendría necesidad de recomenzar el camino. La ceguera está relativamente fundada, y está fundada en la luz misma. Él impugna la luz natural en su nombre. Así, hay algo después de la serie de razones.

Esto, circularidad y dialéctica – por oposición a lo lineal – por oposición a la actitud manifiesta de Descartes: filosofía y no-filosofía sin usurpación, ni conflicto, la filosofía nos da razones para no hacer más filosofía.

Pero mencionando la dialéctica, quiero decir: pensamiento que no borra sus trazos, no olvida su camino, donde el camino co-define la verdad, donde la “conclusión” no es más verdadera que el progreso, donde el fin es también comienzo y a la inversa. Así pues, disonancia y movimiento reconocidos, que existen en Descartes (punto de vista de lo natural, punto de vista de lo naturado, a los que corresponden por ejemplo, enfoques diferentes sobre un instante, la acción instantánea, el tiempo, reconciliados en una visión total de la creación continuada de Dios por sí mismo), que hacen del orden de la razones un principio pluralista, pero que Descartes disfraza en un orden lineal conduciéndolo a conclusiones. No quiero entonces decir: dialéctica en el sentido de dejar de lado las oposiciones y las diferencias. Es por eso que no dije dialéctica, sino más bien ontología, i.e. buscar en Descartes [el] principio constante que asegura la diferenciación y la integración, y que permanece a través de etapas sucesivas.

13 de ABRIL de 1961

“Prius enim et durationis cuiuscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo.” (*À Arnauld*, 29 de julio de 1648, A.T., V, p. 223¹.)

1ª Parte: El Ser según la luz y la distinción.

2ª Parte: El Ser según el sentimiento y la “coexistencia”.

Conclusión: la intuición intelectual y el ser.

1ª Parte: El Ser según la luz y la “distinción”.

[La] ontología en el sentido moderno, [son] todos esos problemas (y primero el del “conocimiento”) interiores en una primera circunscripción del Ser – Ir “del conocimiento al ser” es implicar una cierta ontología, un cierto desglose del ser.

Ahora bien, Descartes habla bien del ser, pero al contrario al interior del conocimiento – Se le hace una pregunta a la que él no responde – Pero si la pregunta se hace, es dominante, debe implícitamente responder a eso – [Los] meandros del orden de las razones deben atestiguar [el] contragolpe del desglose inicial – “regreso” del Ser (como Freud dice “regreso” de lo inhibido).

Entonces, se sigue este orden de razones, no se le ignora – pero no se cree bajo palabra – se confronta el todo a la experiencia. Por otro lado, ¿no hay indicación de una ontología cartesiana en el sentido moderno, en Descartes mismo? No, no *al interior* de [la] demostración, [de la] argumentación, sino en [una] conceptualización problemática.

¹ *Lettre à Arnauld*, Pléiade, p. 1309: “Porque el antes y el después de toda duración me son conocidos por el antes y el después de la duración sucesiva que encuentro en mi pensamiento, con el cual las otras cosas coexisten.”

De Descartes como de Malebranche no se necesitaría decir que “el análisis hace caer la fachada de ideas claras y distintas para descubrir una vasta intuición que se da o se rechaza toda por entero; que, lejos de poder ser demostrada, es anterior a todas las pruebas” (Gueroult, *Malebranche*, I, p. 25-26). Esta intuición sobre-entendida sería atestiguada especialmente por ejemplos válidos, metáforas recurrentes (luz, el ojo, *intuitus mentis*^a), palabras válidas (puro, desnudo, preciso) o aún preposiciones (*simul ac...*), principios “evidentes” invocados frecuentemente (“la nada no tiene propiedades”).

No se trata de una *explicación* psicológica de Descartes^b y aún menos de la lectura de Descartes como pudiera hacerla una máquina de pensar – La explicación hace del orden de la razón, simple *apariencia* – Ahora bien, Descartes no es el vestigio de toda vida, él es el que ha hecho de estos datos un lenguaje un universo del pensamiento.

Se trata de revelar [los] pilotes que sostienen el orden de las razones en ese mismo orden – Gueroult él mismo tiene en cuenta la noción de luz (Cf. Laporte¹: ver – conocer, es ver – Aún en Dios, hay *vision, videre y velle*) – Y primero en J. Wahl, así como la noción del instante y de lo simultáneo – No se trata de decir: filosofía “visual”, o de considerar esta metáfora como una especie de falta filosófica. El mismo Descartes: nos enseña que hay una simbolización de las cosas espirituales en las cosas visibles (viento → espíritu – luz → acción instantánea), que la imaginación arranca quizá mejor los destellos de la verdad en la

^a Interpretación psicoanalítica del *querer ver*.

^b a la cual se podrían incluir hechos de su vida; sueño de Descartes – acto de bautismo partiendo para Suecia.

¹ En sus notas de lectura sobre Laporte, M.-P. anota que de acuerdo a Laporte, p. 21, «saber para Descartes “se reduce a ver”». Él continúa aún más lejos que “tener experiencias”, significa para Descartes (según Laporte, p. 27), “luz natural”, “razón natural” “pura luz de la razón”. «Ella es igual en todos puesto que” “se resume en este indivisible: ver o no ver”». Aún después, M.-P. señala que “lo que Laporte pregunta a Descartes, es su propio arte combinatorio. Un hilo conductor para eximirse de pensar”.

razón – Sobre todo, él nos enseña que hay un “*integumentum*”¹ espacial del espíritu, que la presentación por lo sensible es útil, para el “hombre solamente hombre”, que lo que hace el carácter excepcional de la metafísica y lo que debe limitarla a “una vez en la vida” y a “algunas horas por año” es que debe pasar en la imaginación, que al fin de cuentas quizá se debe decir que para el hombre compuesto de alma y cuerpo, y cuya alma debe estar unida al cuerpo, no hay intelección absolutamente pura... Luego entonces, marcando [el] rol constitutivo de “luz” o “simultaneidad” en él, se indica no [una] explicación psicológica, sino [las] cifras de su ontología.

Entonces, teniendo en cuenta el orden de las razones, tratemos de despejar [la] ontología que él expresa y esconde. Y en primer lugar frente a la apertura al mundo de la cual hemos hablado (relación con el Ser que se hace desde dentro – carnal – el vidente-visible, producto tanto interrogación en nosotros por al mundo como del mundo a nosotros), coloquemos el “comienzo” cartesiano: su visión de lo visible y el análisis por el cual lo metamorfosea en visión del espíritu.

1) El “inicio” cartesiano – La visión de los ojos y la visión del espíritu

Modelo de la visión por los ojos: Descartes [está] consciente de que es una novedad hablar de [la] visión del espíritu: *ne qui forte moveantur vocis intuitus novo usu (...)* (Regulae, A.T., X, p. 369²).

Deliberadamente, expresamente, él construye la *intuitus mentis* sobre la visión de los ojos (leer A.T., X, p. 400-401³): es necesario como los artesanos, dirigir la mirada sobre *singula puncta*⁴.

¹ “envoltura, abrigo, vestimenta”.

² Descartes, *Règles pour la direction...*, A.T., X. Règle III, Pléiade, p. 44: « que algunos quizá no estén en contra por el nuevo uso de la palabra intuición (...)».

³ *Ibid.*, Règle IX, Pléiade, p. 68.

⁴ “cada punto”.

Del mismo modo *Principia*¹ I, 45 definiendo *perceptio clara et distincta*, da la comparación: “*Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ae aclare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent*” (A.T., VIII, p. 22²).

[La] primera relación con lo visible está dada por el modelo de lo visible, la figura, los detalles, los elementos irreductibles – dirá más tarde a propósito de Dios, *in Réponses aux objections*³, ver de lejos y en conjunto el mar, es sin embargo ver “el mar”. Pero aquí, [él] toma por modelo la figura en [un] campo o sobre [un] fondo y no el campo o el fondo – I.e. lo que es objeto de la mirada, lo atrae, y por lo tanto está “presente”. Esta presencia de la figura es todo lo que es retenido por la visión. El resto del campo está compuesto de figuras semejantes no presentes. El mundo visible es para mí un mundo en sí sobre el cual se proyecta [la] luz de la mirada que despeja cosas presentes. Esto elimina [la] relación con el fondo que es de otro tipo (relación de envolvimiento por el fondo visual, que comporta un grado cero de visión que no es nada: lo negro, que entonces me rodea, y rodea mi cuerpo-figura). Apertura al *Umfang*. i.e. la figura que está “sobre” un fondo, los *singula puncta* están integrados a [un] campo de visibilidad que no es la suma de *singula puncta*, de los visibles, que es la puesta en su lugar de una *Sichtigkeit*⁴, apertura a lo visible *vor aller Thesis* – Reducción por Descartes del ser visible al conocimiento de lo visible: “del conocimiento al ser la consecuencia es buena”.

¹ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, § 45, A.T., VIII: « una percepción clara y distinta », Pléiade, p. 591.

² Pléiade. P. 591: “Yo llamo clara la que está presente y manifiesto en un espíritu atento; asimismo decimos ver claramente los objetos cuando estando presentes ellos actúan con bastante fuerza, y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos.”

³ *Réponses aux premières objections*, Pléiade, p.353.

⁴ “visibilidad”.

Ciertamente, es esta reducción del ser visible la que impone la definición de la visión del espíritu. Después de la comparación de [la] percepción clara y de [la] fijación del ojo “*Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.*” (A.T., VIII, p. 22¹). Lo distinto es lo que, no solamente está presente como los *singula puncta*, sino que no contiene más *que* lo claro. Sin lagunas ocultas, pero ¿cómo se puede saber, puesto que Descartes niega que nosotros tengamos ideas adecuadas “*conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva*” (Ve. Réponses, A.T., VII, p. 365²)?

Sabemos que la claridad no contiene más que la claridad porque la distinguimos de todo lo otro – Cf. a Hyperaspistes (A.T., III, p. 434). La facultad *positiva*, verdaderamente productiva es concebir dos cosas completamente aparte una de la otra: y es privativo de la visión ver dos cosas como una. Ver, es ver no tanto que una cosa es ella misma, sino que ella no es las otras: “*Ut etiam in visu major perfectio est cum singulas objecti particulas accurate distinguit, quam cum omnes simul instar unius tantum advertit*” (p. 434-435³).

Así, la distinción, que hace la diferencia de la *intuitus mentis*, mantiene en lo que comprende una exclusión de lo otro que la visión de los ojos no incluye nada más que relativamente.

¿Por qué? Hay una *mentis acies* que se turna hacia las cosas (*Regulae X*, p. 379), una mirada del espíritu, que, como la mirada, va a ser la luz desglosada, aislada, y que va a llegar sin duda a unos elementos que serían adecuadamente conocidos pero en unas “cosas” [unos elementos] de las cuales no estamos seguros que, sí son o que sean tanto o poco conocidas, ellas lo son de hecho, por lo cual *no* son complejas – se dirá que son “conocidas

¹ Pléiade, p. 591: “(...) distinta, la que es tan precisa y diferente a todas las otras, que no comprende en sí lo que manifiestamente se presenta a la que considera como debe ser”.

² Pléiade, p. 489: “la concepción completa y perfecta de las cosas, es decir, que comprenda todo lo que hay de inteligible en ellas, que es tal que nadie haya jamás no solamente tenido el infinito, sino de quizá alguna otra cosa que esté en el mundo, por pequeña que sea”.

³ Descartes, A.T., III, *lettre*, agosto, 1641, Pléiade, p.1138: « Así como en la visión es una gran perfección la de distinguir con cuidado, una por una, las partes de un objeto y no verlos todos juntos, como uno sólo.»

en sí”; no nos enseñaron a verlas; las vemos o no las vemos, el trabajo no es “separarlas” y “*singulis seorsim defixa mentis acie intueudis*” (X, p. 425¹).

La operación de ver, en lo que les compete, es siempre la misma, – y por otro lado la misma también en lo que concierne a las verdades [más] complejas, si el conocimiento es conocimiento – La luz que opera aquí es la misma para todas las naturalezas, como la del sol que es la misma para todos los objetos.

Entonces, gracias al análisis de la visión de los ojos como visión de las figuras, una visión del espíritu es definida y un todo o nada de intelección, en nombre del cual son puestos en duda la mayor parte de los *problemas* de los filósofos.

En nombre de esta claridad que cualquier otro esfuerzo obscurecería, Descartes rechaza los problemas del movimiento *Regulae*, A.T., X, p. 425 (leer); problemas del *ubi*, A.T., X, p. 433². Descartes renuncia aún en las *Regulae* a tratar de la *extensio* por el *intellectus purus* – la concepción imaginativa que se tiene suficientemente. El *intellectus purus*, eso sería la filosofía (A.T., X, p. 442^{3a}).

En nombre de esta luz natural, Descartes define las cuestiones legítimas. Son esas en las que lo desconocido es designado por las condiciones que nosotros hayamos determinado “*ad unum quid potius quam ad aliud investigandum*”^b (A.T., X, p. 435), i.e. donde las cantidades dadas y buscadas están comprometidas en relaciones tales que se pudiera extraer *la igualdad* de lo buscado en ciertas circunstancias (A.T., X, p. 440⁴). – I.e.: no concebir un ser *nuevo* cuando se aborda un nuevo fenómeno, tratar de pensarlo a partir de lo que tiene de evidente (el imán) – En un sentido ¿no es lo contrario de la filosofía? Y

¹ Règle XII, línea 23, Pléiade, p. 86; « fijando su atención, tener la intuición de cada una aisladamente”.

² Règle XIII, Pléiade, p. 92.

³ Pléiade, p. 98.

^a [Al margen:] El ejemplo de Sócrates – Nacimiento de la pregunta: cuando él duda de su duda. A la fecha de los *Regulae*, la duda de la duda es superada por la positividad del “ver”: *se esse, se cogitare*.

^b Saber bien lo que se busca. ¿Es la filosofía?

⁴ Règle XIV, Pléiade, p. 96: “como medio de una simple comparación, por la cual afirmamos que la cosa buscada es, bajo una analogía u otra, parecida, idéntica, o igual a la cosa dada”.

Descartes, él mismo no lo dice puesto que lo [más] difícil, dice él es saber lo que se ve verdaderamente... Título de “*La Recherche de la verité por la luz natural, que, toda pura, y sin tomar el recurso de la religion ni de la filosofia, determina las opiniones que debe tener un hombre honesto, sobre todas las cosas que llegan a ocupar su pensamiento*”¹”.

Así pues, no hay corte sensible-inteligible (podrá haber una distinción de las cosas sensibles). La luz de los inteligibles es comparada por *La Recherche de la verité* a la de lo blanco que se puede concebir sin haberlo visto. Simplemente, está prescrito no apegarse más que a lo distinto que es forzosamente claro.

Lo diremos: pero ¿no está eso probado? *Regulae*, A.T., X, p. 417: no se trata de proceder como los Astrónomos – de construir modelos de funcionamiento del espíritu – lo demás es para nosotros como nada – Tipo de positivismo humanista – La visión de la visión intelectual se presupone en sí misma; el método nace de *semina* naturales; las reglas del método serán construir el método. Eso no es [la] dialéctica fenomenología-saber absoluto, eso no es más que [un] procedimiento constructivo-humanista, pensamiento que no busca más que vivir el ser – Lo inteligible es nuestra visión.

Pero eso no es todo, Descartes debía entrar en la filosofía con el viento de la duda².

13 de ABRIL de 1961³

1ª Parte: Nuestra apertura al mundo, se refiere al ser desde dentro, carnal, el vidente siendo visible, – relación interrogativa.

¹ Traducción de M.-P. Ver otro título, Pléiade, p. 879.

² A pie de página M.-P. indicó el inicio de una segunda parte, pero él no escribió nada bajo este párrafo 2.

³ Las páginas siguientes constituyen sin duda una recuperación por M.-P., de su propia intención, del argumento del curso que tiene la misma fecha.

1) El “inicio” cartesiano – Positivismo de la visión del espíritu

Descartes está en lo opuesto: 1/ interpretación de la analogía visión-cosa – Es concebida como la relación de lo que es en sí *extra nos, in re* (*Regulae* – Los *detalles* que ve el artesano) – Es relación de figuras y no de fondos^a. Eso, la cosa en sí se supone dada al filósofo, el problema es solamente saber cómo la mirada desglosa [unas] figuras. Sin conciencia o análisis de los [*Umfänge?*] de la primera apertura por la cual existe lo visible antes de los visibles, de la tesis del mundo – Es un *conocimiento* – Reducción del ser sensible^b. 2/ Es por esta razón que, por simple explicación, se descubre que ver es una operación del espíritu, inspección del espíritu. Las envolturas de la visión son suprimidas, la visión *desnuda* o *pura* se revela, no puede ser más que descarnada, pura referencia a alguna cosa^c, posición de un ser en todo o nada, que es o no es para mí, sin medio, de un grano del ser, la Naturaleza simple. La distinción es la verdad: la claridad no es suficiente y la adecuación es imposible^d.

Es por eso, la eliminación de la problemática filosófica del lugar, del espacio, del movimiento, que devienen unos *per se nota*^e. La evidencia que se estropearía buscando mejorarla – Lo difícil es ver cuáles son las preguntas que se hacen – Definición de la pregunta o del “problema” legítimo en las *Regulae*, la luz natural contra la filosofía.

Por eso también es la construcción de la *intuitus mentis* sobre [el] modelo de este ser sensible “reducido”: la atención y la mirada – como él, ella es circunscripción, abstracción, luz concentrada en lugar de difusa, el conjunto de ideas es supuesto y virtualmente dado y no tiene necesidad más que de actualización – Eso no se enseña – Esos presupuestos no tienen que estar justificados – Ellos son frutos espontáneos de mi naturaleza – El método está implicado en la construcción del método (división implicada en regla de división) –

^a *Regulae* X, p. 400-401.

^b *Principes* I, p. 68-70. Pasaje de lo que está bajo el *integumentum* espacial (Gueroult, II, p. 290). *Regulae*, p.375.

^c Luz del saber y del sol, *Regulae*, p. 360.

^d Método y frutas naturales, *Regulae*, p. 397.

^e Modelo visual de la acción física, *Regulae*, p. 402, modelo visual del cuerpo (la pluma), *Regulae*, p. 414. Los modelos, *Regulae*, p. 413 en el método, p. 417. El triángulo visto está *hecho* de relaciones matemáticas, *Regulae*, p. 422. La extensión evidente, p. 443. Las “preguntas” legítimas, *Regulae*, p. 431, p. 440. Lo más difícil: aprender a reconocer el *per se natum*, *Recherche de la vérité*, A.T. X, p. 524.

pero que afecta mi naturaleza intelectual al mismo tiempo que yo la ejerzo – Se toma o se deja: es eso o nada – Lo demás es para un hombre como nada – El ser está debilitándose.

2) La noche de la duda; positivismo y humanismo

Sin embargo, el ser habiéndose así *reducido* ¿es él el ser? De hecho no pude dudarlo – pero mi naturaleza está presupuesta, mi ser involuntario y no presentado – Naturaleza y ser ponen en juego la *intuitus mentis* – ¿Es una visión del espíritu o es todavía mi naturaleza la que habla?

En esta misma *pregunta* se atestigua el pensamiento y la ontología cartesiana: Descartes va a transformar la pregunta en enunciado negativo: estimar falso todo lo que se presta a la duda – La duda es voluntaria, libre, ella consiste en concebir un pensamiento como si todo lo que absolutamente no es, no fuera nada. Para Descartes, es eso la filosofía (su respuesta a Gassendi: un filósofo no habría dicho eso. Para Descartes, un filósofo es aquel que plantea alternativa entre Ser y Nada – La duda, es hacer como si todas las cosas *nihil esse* – Asimismo, Descartes rechaza considerar la objeción de Gassendi diciendo que la ilusión del sueño no es prueba contra la percepción – Descartes: desde que hay ambigüedad, posibilidad de error, ella condena todo lo percibido – Descartes no se pregunta si en esta duda voluntaria, tética, no presupone él mismo [una] relación perceptiva con lo verdadero.

La pregunta hecha de esa manera, el regreso del ser reducido o inhibido, que se hace bajo la forma de hipótesis de nada, esta misma manera de interrogar (este negativismo) va a acompañar al positivismo que había sido estremecido: habrá una nueva purificación, nueva reducción del ser, pero lo que subsiste ahí será absolutamente puro y positivo: el ser del pensamiento. Purificación puesta al desnudo de la cera y de la *inspectio mentis*.

^aEl *cogito* como una reflexión que es contemplación – que está captado en mí por una naturaleza intelectual – El conocimiento interior que precede siempre a la adquisición – El rechazo de una regresión reflexiva indefinida – Yo capto una idea del espíritu en mí – Yo me capto como luz iluminante-iluminada – Reflexividad spinozista – la *facultas cogitendi* encierra en ella la posibilidad de todas las ideas, el tesoro de mi espíritu, los que no son separados. Ella es *virtus nativa*. En este sentido, es espontaneidad aunque el entendimiento sea pasivo y esté abierto al ser por representación o en la realidad “objetiva”. Conocer es ver, pero aquí lo que se ve y lo que ve no hacen más que uno, es la luz revelando-se en sí misma al mismo tiempo que los objetos – Semejante a Malebranche que nunca dudó del ser, para quién no somos más que tinieblas para nosotros mismos y para quién la luz no es la mía. Pero ¿es ella verdaderamente mía para Descartes^b?

^a hombre-razón: *lumen lux* (A.T., II, p. 209) conciencia interior (A.T., IX, p. 225, Gueroult I, p.82). La reflexión es visión, pasión – Laporte, p. 27.

El alma siempre piensa, así como la luz resplandece (Gueroult I, p. 19).

El saber pre-reflexivo, *Recherche de la vérité*, A.T., X, p. 524. La visión intelectual es el rechazo de la visión efectiva, A.T., X, p. 525.

^b [A pie de página M.-P. anota:] (cf. más abajo: el *cogito* como hecho y como instante) (iniciar la discusión del pre-reflexivo) (por otra parte porque duda libre *cogito es proposición*) (Descartes malebranchista, *Lettre à Newcastle*).

3) *Cogito*

4) Dios como luz

5) El ser y la nada según la luz

[Al margen:] el círculo cartesiano y la luz, Gueroult I, p. 245-246.

Los axiomas (puro, nada, ser etc.) son anticipaciones de la luz de Dios – Gueroult I, p. 272.

20 de ABRIL de 1961

¹La referencia inicial de Descartes con una claridad que rebasa la interrogación: se obscurecería interrogando; *Recherche de la vérité*: contra los que “*ea, quae clara sunt, ab obscuris distinguere, et id, quod ut cognoscatur definiri exigit mereturque, ab eo, quod optime per se ipsum cognosci potest, discernere nequeunt*” (X, p. 524²). “*Ita ut, sicuti frustra quid fit album (...) definiremus, ut, qui plane nihil videret, quid esset caperet, et velut oculos tantum aperire et album videre, ut id sciamus, oportet: ita etiam ad cognoscendum quid fit dubitatio, quid cogitatio, dubitandum duntaxat vel cogitandum est. Hoc nos omne id, quod de eo scire possumus, docet; imo plura, quam vel exactissimae definitiones, explicat*” (p. 524³).

Esta claridad-distinción no está precisada más que en referencia a los sentidos, ellos mismos comprendidos como relación con las *figuras*, en unas formas no complejas sino más bien simples (sin consideración de los fondos, de los horizontes interiores y exteriores).

¹ Retoma el primer punto desarrollado en el curso precedente del 13 de abril.

² *Recherche de la vérité*. Pléiade, p. 899: « no se pueden distinguir las cosas claras de las cosas oscuras, ni discernir lo que, por ser conocido, exige y amerita ser definido de que puede muy bien ser conocido por sí mismo».

³ *Ibid.*: “Aunque (...) es inútil definir lo blanco y hacer comprender lo que eso es a un ciego, pero a nosotros nos basta abrir los ojos y ver lo blanco para saber lo que es; para saber lo que es la duda, y el pensamiento, basta dudar y pensar. Esto nos enseña todo lo que podemos saber en este aspecto y nos dice aún más que las definiciones más exactas.”

Justificación de esta referencia: la distinción de las naturalezas simples y compuestas no es quizá verdadera, pero es *útil*. Vamos a asumir “*quaedam assumenda (...) quae fortasse non apud omnes sunt in confesso; sed parum refert, etsi non magis vera esse credantur, quam circuli illi imaginabiles, quibus Astronomi phaenomena sua describunt, modo illorum ope, qualis de qualibet re cognitio vera esse possit aut falsa, distinguatis*” (Regulae, A.T., X, p. 417¹). – Es “útil” concebir el sentido, aún la luz, como correspondiendo a [una] acción del afuera sobre el cuerpo e imprimiendo [una] “figura” – Eso es útil porque la figura “se toca y se ve” – Basta que “*Nihil (...) falsum ex hac suppositione magis quam ex alia quavis sequi*”² – Luego, hacer abstracción [del] color de todo salvo de lo que ella es figurada, y expresión de las cualidades por unas figuras.

Se distingue lo verdadero y lo falso en [el] conocimiento por medio de conceptos que no son necesariamente verdaderos – Cf. la *Dioptrique*, pensamiento por modelos contruidos y no por sumisión a los fenómenos, por ejemplo, la luz [es] definida por contacto – Lo que tiene importancia para nosotros es lo verdadero y lo falso – Si yo hago [una] pregunta de acción física instantánea, sin mirar el imán ni aún la luz, sino la transmisión del movimiento porque “*Nihil magis sensible*” : [la] piedra se mueve en el tiempo, pero transmite su potencia motriz en el instante, si ella es “*nuda*”. Cf. solidaridad de las dos extremidades de una barra – o aún efectos contrarios de la misma causa afirmados según el modelo de la balanza – o aún: instantaneidad de las acciones nerviosas sin transporte de materia, por analogía a los movimientos de lo alto y lo bajo de la pluma, y, como en ellos los movimientos de lo alto y de lo bajo de la pluma, lo que es transmitido no se parece necesariamente a la imagen impresa en los sentidos – La distinción misma (p. 417³) no puede ser adquirida más que por estos modelos sensibles – Principio de todo eso: el conocimiento de un nuevo ser no es acceso a un nuevo tipo de ser, pues entonces se necesitaría un sexto sentido o una revelación divina para conocer el imán. Todo lo que sea conocible en él por el hombre deberá poder ser compuesto de las naturalezas simples

¹ Règle XII, ver *supra*, curso del 13 de abril p. 5, Pléiade, p. 80: “ciertas cosas (...) [no] aceptadas por todo el mundo; pero poco importa que no se las crea más verdaderas más que estos círculos imaginarios con los cuales los astrónomos describen sus fenómenos, con tal de que con su ayuda se distinga sobre toda cuestión qué conocimiento debe ser verdadero o falso”.

² A.T., X, p. 413, Pléiade, p. 77: « (...) no resulta ningún error de esta hipótesis, no más que de cualquier otra”.

³ A.T., X, Règle XII.

desconocidas – lo demás será para nosotros como nada, y es también satisfactorio mostrar que está fuera de nuestro alcance el conocer cualquier proposición. Lo no conocido es nada – o por lo menos lo no-conocible.

Asimismo el positivismo de la extensión es todo lo que tiene longitud, anchura y profundidad, sin distinguir *verum corpus et spatium*¹. Descartes no se ocupa de la *extensio* sin motivo ni de “*entia philosophica, quae revera sub imaginationem non cadunt*” – En verdad, por el *intellectus purus* éste en *abstractum* tiene [una] consistencia, pero estas distinciones demasiado agudas disipan [la] “luz natural” (p. 442 s.s.). No quiero que se defina el lugar por la superficie de los cuerpos, tampoco que se distinga el lugar como “*ubi intrisecum*”³, espacialidad sin sujeto: pues se trata ahí del “*illan naturam simplicem et per se notam, ratione cujus aliquid dicitur hic esse vel ibi; quae tota in quadam relatione rei, quae dicitur esse in loco, ad partes spatii exterioris, consistit (...)*” (p. 433⁴).

[Sí, pero esta exterioridad ¿no da lugar a alguna interrogación? ¿Qué habría dicho Descartes si hubiera oído a Hegel interrogarse sobre el sentido de la naturaleza como exterioridad absoluta, encontrar en ella, algo para interrogarse, la respuesta es la especulación, i.e. la fisura del absoluto sujeto ... Pero él mismo no encontrará [unas] preguntas de este género, sino para [el] espacio, por lo menos para [el] movimiento, problema de su composición en instantes intemporales o *minima* de tiempo, resuelto finalmente por la acción divina como creación continuada.]

¹ *Ibid.* Règle XIV.

² Règle XIV, Pléiade, p. 98: “seres filosóficos de tal suerte, que no caigan en la realidad bajo la imaginación”.

³ Règle XIV, Pléiade, p. 92: “lugar interior”.

⁴ Règle XIII, Pléiade, p. 92: “esta naturaleza simple y conocida por ella misma, razón por la cual se dice que una cosa está aquí o allá; esta naturaleza consiste por entero en una cierta relación del objeto, que se dice estar en un lugar, en partes del espacio exterior (...)”.

No obstante: unas proposiciones simples, a simple vista, que no pueden ser buscadas, y no comportan lo verdadero y lo falso, pueden dar lugar a unas preguntas: hay una pregunta de *dubitatione Socratis* desde que Sócrates vuelto hacia su duda se pregunta si él duda de todo y lo afirma (p. 432¹). En esta duda sobre la duda, hay algo que no es *per se notam*.

Descartes podría dar explicación en las *Regulae* y preguntarse si ellas no encierran una pregunta de este género: Laporte, la regla de división aplicada para llegar a formular la regla de división – El método precede – Las *spontaneae fruges*²; los *prima cogitationem utilium*³ *semina, mentis lumine*⁴ (p. 373-376⁵). Los *vértigos* del método en los antiguos. Esta circularidad, él la acepta porque es condición de todo saber humano – pero, esto exige que no se haga filosofía, y que la certeza permanezca pragmática. Si se quiere fundar como certitud, se necesitaría mostrar que esta naturaleza (*a natura in nobis insita*) no es azar, interrogarse sobre ella, mostrar que el círculo no es [un círculo] vicioso que hace que el método suponga un método (espontáneo), que ellos se justifican uno al otro, que el ser es este círculo mismo y no permanece afuera. Que la experiencia humana (Hegel) es presentación del absoluto y lo absoluto *bei uns* en nuestra experiencia.

Es este género de *pregunta* el que engendra las *Méditations*, y que toma [un] lugar desmesurado – Descartes trata siempre de reprimirla o de resolverla por la luz natural – pero, el género de interrogación que él introduce en las dos primeras *Méditations*, representa la puesta en juego de su positivismo, de su restricción inicial del Ser al Ser de las figuras.

¹ Règle XIII, Pléiade, p. 91.

² Ver notas de trabajo, en *V.I.*, p. 326.

³ Se lee “*utilium*”, el texto latino dice “*veritatum*”.

⁴ M.-P. anota “*lumen*”.

⁵ A.T., X, Règle IV, Pléiade, 47-48.

2) La noche de la duda y la crítica de la luz natural

La luz natural en las *Regulae* [es] válida porque ella es yo, luz humana. Es precisamente esta misma razón que la torna dudosa. La visión del espíritu es de hecho irrecusable y lo demás en cuanto a las ideas matemáticas, claras y distintas – Pero precisamente (*Cinquième Méditation*), no es “La Naturaleza de mi espíritu” que es tal que “nada me podría impedir estimarlas como verdaderas mientras las concibo clara y distintamente” (A.T., IX, p. 52). – Idea de la facticidad como opaca – Hay tal vez algo detrás de las “figuras” – Interrogación hiperbólica (estimar falso lo dudoso) y metafísico (suponer un Genio Maligno) ¿qué significa ella colocada en este zigzag?

“Como si de pronto me hubiera caído en aguas muy profundas, estoy tan sorprendido que no pude ni poner mis pies en el fondo, ni nadar para sostenerme a flote” (*Seconde Méditation*, A.T., IX, p. 18) – nueva profundidad o dimensión. ¿Cómo se saldría? ¿Se encontrará fondo, un *Grund* donde se caminará? Regreso a lo positivo – ¿lo positivo será lo que era antes?

Descartes trata (después) de mantener la línea de las *Regulae*: el Genio Maligno construcción como la de los astrónomos – retorcer una barra en sentido inverso para enderezarlo (*Réponses aux objections*) – Eliminación de la negatividad como líneas auxiliares en [las] demostraciones. Es por la libertad que él planteó como falso lo dudoso, que él “finge” dudar. Esta duda va a retornar y será olvidada en lo que hay de negativo: develará una nueva positividad; la del pensamiento por el pensamiento...

No, la duda es libre y fingida, e hiperbólica y metafísica (fundada sobre concepciones contingentes) – No puede ser otra: naturalmente, se cree en la evidencia – pero, no se reduce a estas negaciones excesivas: ellas están ahí para equilibrar la costumbre de creer – Es la barra que se tuerce en sentido inverso – Pero, la actitud de Descartes no está definida enteramente por esta “conducta”: es necesario que yo detenga y suspenda en lo sucesivo mi juicio sobre estos pensamientos” (A.T., IX, p. 17). (*Ibid.*, *Première*

Méditation), elimino de mí [el] cuerpo, [las] cosas exteriores, y si eso no me da lo verdadero, por lo menos “está en mi poder suspender mi juicio” (*Ibid.*) – “Suspensión”.

Cf. *Cogito* voluntarista de los *Principes*: aún si estoy equivocado, puedo suspender mi juicio. La duda metafísica, que devela no un pensamiento positivo, sino un pensamiento en suspenso – Ilustra las otras fórmulas, más centrales, del *cogito*: el pensamiento que se hace indubitable, es el pensamiento en suspenso en sí mismo, la duda no es enunciada negativa en el lugar de los positivos, es pensamiento en suspenso que tiene ese título, como siendo *lo que me parece* ver y ver con evidencia, es como tal, incontestable y exacto.

El Genio Maligno, la duda metafísica (i.e. lleva incluso la evidencia) no es escrúpulo u objeción final que desaparece sin dejar rastro, dejando la misma simple luz natural que antes. El Genio Maligno se elimina del resultado, deviene un buen Genio, cuando se piensa mejor – Pero la reflexión cartesiana no es simple eliminación de la sombra dando lugar a la luz, olvidando su propio camino. Hay una superación del Genio Maligno, pero es *Aufhebung* que conserva.

Tomando la noción de Genio Maligno como hipótesis, es como opinión (pero Descartes indica que cualquiera que sea su dependencia, y en tanto que ella tomara en consideración un ser menos poderoso, que se arriesga mucho más en extraviarme), la encuentro inconsistente.

La potencia, es Ser y si esta potencia produjera error, produciría en mí la nada. La nada en común con la Potencia del Dios creador de verdades eternas cuyo principio, a diferencia del ser, no puede venir más que del ser. En efecto, en la reflexión, se verá que el Genio no es un mal Genio, que él es Dios. Pero, el Genio Maligno se parece por lo menos a Dios en lo que desborda como él el ser de las figuras. Es polémica por el *fondo*, pero Dios también será *fondo*, abismo; él es Sub Ser en la reflexión, pero prefigura el Sobre Ser que tomará su lugar – Defecto y exceso, en los dos casos el ser simple de lo visible para el espíritu es controvertido.

Siendo así, ¿encontramos [un] *fondo* donde se pudiera caminar? O bien ¿nos habituamos a vivir en el *Abgrund*?

3) *Cogito*

Dos elementos: 1) de hecho: yo pienso cuando dudo – Estoy seguro que no estoy seguro, seguro de no estar seguro – La negación es posición, no es la nada; 2) inteligible: “para pensar, es necesario ser” – Viendo esta necesidad (mi pensamiento no es *nada*), hay una certitud de la certitud *a fortiori* puesto que hay certitud de la incertidumbre. La fórmula en la primera persona (Dios no puede hacer que yo sea nada) es de estilo – Es necesidad increada que es captada. El pensamiento es al ser como el *Lumen* a la *lux* – Entendimiento puro para entendimiento puro.

Cogito “naturaleza simple absoluta”, “Yo pensando en general”, no ciertas ideas generales del pensamiento, sino el núcleo inalienable obtenido por supresión de todo lo demás – “Yo puro” – subordinación de los textos donde Descartes habla de un pensamiento de varios pensamientos a la vez, subordinación de los textos donde Descartes habla del pensamiento de ver y de sentir.

Alternativa: o conciencia psicológica; notación, observación, o inteligencia matemática racional: captar las necesidades racionales inmanentes a mi esencia, idea clara y distinta de mi alma leída en el hecho – pero, es en ella que está el *Cogito*.

[El] *Cogito* [es] verdad de un tipo provisorio: todavía no verdad “en sí” del Yo – Ésta será el *reines Für*.

De hecho, el Ego que *cogitat* es individuo, pero no se capta más que como naturaleza intelectual en general.

Pregunta: ¿se pueden hacer estas distinciones? ¿El *Cogito* no las niega? ¿El en sí o el para sí no es puesto en juego?

Por eso, la luz natural está más consciente de sus límites; no es más un juego sin escrúpulos de la “naturaleza de mi espíritu” – se descubrió obscuridad en ella – como la flama: que sale del hogar (*vertus nativa*) que ella no conoce^a. Mi capacidad de formar ideas (de abrirme [al] ser por representación) se fundamenta en mi contacto presignificativo con este pensamiento naturado que yo soy, y con este cuerpo mío cuya unión conmigo es *per se natum* – Desde luego, no hay que confundir [la] luz natural que “es ostensible” a “los ojos del espíritu”, *mostración*, puro dominio de la aparición, con alguna impulsión irresistible (inclinación natural): ella es la manifestación y fuera de ella, no hay nada que pudiese corregirla. Pero, precisamente porque se abrió el universo de la *cogitatio* como *universum*, se sabe que va a tener que pensar lo que ella rechaza. Ella misma se plantea como el interior en un Ser oscuro, y no se contenta con su esencia “separada” (Gueroult) de su distinción o diferencia. ¿Dónde está exactamente la diferencia del *cogito* y de las evidencias matemáticas irresistibles? Para Gueroult, solamente él es naturaleza simple, mientras que ellas son relativamente complejas, descomponibles. Si fuera verdad, el *Cogito* de entrada debería salir del tiempo y desembocar en la esencia del pensamiento y con la certitud de que el alma siempre piensa. Así bien, él no es nada^b. Aún después el *Cogito*, cuando desvió mi atención, deviene oscuro y el poder de Dios me hace dudar. ¿Qué se ha ganado? El yo instantáneo apenas es distinto de $2 + 2 = 4$, i.e. queda presencia relativamente opaca de mi naturaleza en mi naturaleza – Y sin Dios, yo no se sabría nunca nada – Sin embargo, sí hay esta diferencia (sin la cual el pasaje por el *Cogito* no cambiaría la filosofía de las *Regulae*): el *cogito* tiende a llevarse a sí mismo; si estoy en el presente, nada hará que yo no haya sido – En lo que se refiere a lo que es afirmado aquí (mi *cogitatio*), no hay solamente la exigencia de la existencia de una naturaleza inmutable (en realidad sostenida por la memoria y el movimiento de mi espíritu), hay la exigencia de la existencia de lo que ha sido y no puede cesar de haber sido, no como esencia, sino como pasado – Presencia del pasado – Lo inmutable, la conservación deviene problema ontológico, en lugar de ser como en las *Regulae* simple psicología. Gueroult: filosofía de las *Regulae* y de las *Méditations*: la 2^a es claridad del mismo tipo que las *naturalezas*, las *Méditations* agregan a la certitud, la

^a [Al margen:] La creencia-duda, la duda que es creencia y la creencia que es duda – *Secondes réponses*, A.T., VII, p. 145.

^b La problemática aún del *Entretien avec Burman* lo prueba: si el *cogito* fuera naturaleza simple, no habría problema de saber cómo es que yo puedo, pensando, pensar que yo pienso.

certitud de la certitud; pasan de *lumen* a *lux*, pero no es que devalen condiciones de posibilidades – El *cogito* es una de las necesidades inteligibles, *la + perfecta*, naturaleza simple *absoluta*.

Para mí: las *Méditations* muestran que la luz natural de las naturalezas simples está tomada de la flama del *Cogito*, que ella les llega en tanto que *cogitata* y sin duda alguna no tenemos nada más que pensar, sino el paso a la revelación: la *cogitatio* como orden universal del pensamiento (también como pensamiento de ver y de sentir). Gueroult es obligado a subordinar este texto – a subordinar también el texto donde el *cogito* está fundado en la visión de varias cosas a la vez – y de suponer que Descartes pasa de la experiencia instantánea e intemporal a la naturaleza intemporal – y de mantener la prioridad de las naturalezas simples sobre las proposiciones existenciales (filosofía de las *Regulae*).

Para mí, al contrario, el sentido amplio de la inauguración del orden de la *cogitatio*; es la amplitud al decir: yo soy saber, y el saber que tengo no puede depender de lo que no tengo – Al contrario, mi tesis: existe el *cogito* operante o yo soy el *cogito* reflexivo o enunciado, *cogito* vertical que *funda* el horizontal y que no es simplicidad de una naturaleza pura (todo el resto no está menos “inseparable” de mí).

27 DE ABRIL DE 1961¹

3) *Ego sum, ego existo*²

La *cogitatio* como medio universal – cambio de sentido de la luz natural.

Evidencia de las ideas matemáticas presentes – el “sí” natural – lo que viene de la naturaleza de mi espíritu evidente para mí.

¹ Curso impartido por M.-P. Estas notas han sido colocadas en un fajo de hojas encontradas sobre su mesa de trabajo el 3 de mayo de 1961.

² Desarrollo del tercer punto iniciado en el curso precedente del 20 de abril de 1961.

Pero, al mismo tiempo incierto para mí en cuanto que no lo veo: *no* es evidente *más que* para mí – Pude tomar distancia y ante mí la naturaleza de mi espíritu deviene hecho opaco – lo no libre.

Se trata de permanecer en *suspensio* entre costumbres, adherencia a mi naturaleza – y denegación, neutralizando la costumbre por “ficción” de la duda metafísica, trabajando en “equivocarme”, torciendo la barra en el otro sentido.

La barra derecha, el pensamiento en “suspensio”: tercer dominio entre lo visible por los ojos del espíritu y el *nihil esse*, (es decir, entre) el ser-objeto y la nada: el dominio de *no nada*, de *algo*, *aliquid esse* – Ni siquiera un tercer dominio: universo en donde entran los dos otros.

Es el universo de “mi ser” – *Ego sum, ego existo* – No tomar esto como *ego* en sentido empírico y vago y *sum* tampoco. Estas palabras son cuestiones, indicios. Hay el yo y hay *se esse*, se trata de fundar nuevamente estas nociones. Lo que está constatado: ya que se trate de ver o de nadificar, los dos forman parte de una función primordial, de hecho igual en la denegación y en la evidencia de hecho: el él *me* revela que... Hay aparición de algo en mí (lo que implica: yo me aparezco, me escondí a mí, ser sí mismo, es esta no-disimulación) – No-disimulación, no se puede decir más: puesto que *ego existo, ego sum*, yo no sé *qué* soy yo – Yo sé solamente que este *reines Für* (Fichte), no es la nada y no es ser-objeto, simple visible.

El *ego existo, ego sum*, es un reflejo de duda y de certitud, no es pura constatación positiva, restablecimiento de un ser-objeto: no se puede pensar en eso: *quod ego, dum cogito, existam* o *quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint*¹, sin creerlo verdadero. Más exactamente, el proceso es este: “*Non possumus enim de iis dubitare, nisi de ipsis cogitemus; sed non possumus de iisdem cogitare, quin simul credamus vera esse, ut assumptum est; ergo non possumus de iis dubitare, quin simul credamus vera esse, (...)*”

¹ A.T., VII, p. 145, Pléiade, p. 380: «que yo existo, cuando pienso o que las cosas que una vez fueron hechas no pueden no haber sido hechas, y otras cosas parecidas»

hoc est, possumus unquam dubitare » (2^e Réponses, A.T., VII, p. 145-146¹). – Duda y creencia son *simultáneas*, – en el límite: dudar es aquí la manera de creer y creer la buena manera de dudar – Se está más allá, duda y creencia, un instante, – Cf. *Recherche de la vérité*, A.T., X, p. 525: “*Vixdum mihi exiguam illam, quam habemus de rerum, quarum cognitio non nisi sensuum auxilio ad nos pervenit existentia, certitudinem ostenderas, cum de iis dubitare incepti, idque simul ad mihi meam dubitationem ejusdemque certitudinem commonstrandum suffecit: ita ut possim adfirmare, simulac dubitare sum adgressus, etiam cum certitudine me cognoscere ocepisse. Sed non ad eadem objecta mea dubitatio, meaque certitudo referebantur. Quippe mea dubitatio circa eas tantum versabatur res, quae extra me existebant; certitudo vero meam dubitationem, meque ipsum, spectabat. Verum itaque est, quod Eudoxus dicit, dari quaedam, quae, nisi ea videamus, discere non possumus*”². » La *visión* ha cambiado de sentido : es ahora *visión de lo invisible* (mi duda) certitud e incertidumbre. Luego entonces, mi existencia, mi ser, no es una parte de la existencia común o del ser-objeto conservado en destrucción universal, es presencia en “sí” de toda *visión* en tanto que es solamente *mía*, de toda *negación* en tanto modo de ser o aún de aparecer, en tanto que nada, *negación de la negación*, pero que no es, como en álgebra resultado positivo.

¹ Pléiade, p. 380: “Nosotros no podemos dudar de esas cosas sin pensar en ellas; pero nunca podemos pensarlas, sin creer que ellas son verdaderas, (...) entonces, no podemos dudar, que no las creamos verdaderas, es decir, que no podemos jamás dudar de ellas.”

² Pléiade, p. 899-900: “Apenas me había usted mostrado la débil certitud que tenemos de la existencia de las cosas cuyo conocimiento no nos llega más que por los sentidos, que comencé a dudar de estas cosas y eso ha sido suficiente para hacer aparecer al mismo tiempo mi duda y la certitud de esa duda aunque puedo afirmar que comencé a conocerme con certitud desde el momento mismo cuando comencé a dudar. Pero mi duda y mi certitud no se relacionan con los mismos objetos. Puesto que mi duda se aplicaba solamente a las cosas que están fuera de mí, mientras que mi certitud concernía a mi duda y a mí mismo. Lo que dice Eudoxe es pues verdadero, que hay cosas que no podemos aprehender más que viéndolas.”

Precisemos este nuevo tipo de ser: El *ego* antes de la idea de mí-mismo – El *ego* que yo soy – que encuentro en el *Ego existo, ego sum*^a.

“Neminem (...) unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione et cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perperdit, experitur. (...) adfirmare queo, nunquam me de eo, quid sit dubitatio, dubitasse, quamvis id tum demum, cum Epistemon illud in dubium vocare voluit, cognoscere, vel potius mentem in id intendere coeperim.”* (*Recherche de la vérité*, X, p. 524¹.)

La duda sobre la duda crea la duda formulada, como objeto de pensamiento, pero no crea el conocimiento de la duda, que es previo, por testimonio interior o conciencia prerreflexiva, porque consiste en tener una experiencia, en ser sí, porque ella es lo que sabemos por el sólo hecho de que somos – Hay una no-duda de la duda, una no-disimulación de la duda en ella misma, y del pensamiento, y de la existencia, y lo que se llama *Ego*, es esa no-disimulación. El conocimiento de la duda y de la *cogitatio* es otra cosa: es formulación de la idea de la duda. Esta idea reposa sobre una base de duda primaria, que da sentido antes de las significaciones de las palabras. No es necesario figurarse este *Ego* primordial como conteniendo de antemano las respuestas a las cuestiones reflexivas: él es *ignorancia* de estas cuestiones en el sentido de Claudel cuando dice que ella es la mejor manera de resolverlas.

^a [Al margen:] *Nondum vero satis intelligo quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum.* (A.T., VII, p. 25) – Es necesario tener cuidado de no afirmar de mí lo que sea. La eliminación no es más que para saber *quién* soy yo – La existencia es global.

* [Pléiade, p. 275: “Pero todavía no conozco bastante claramente lo que yo soy, yo que estoy seguro que yo soy.”]

¹ Pléiade, p. 899: “Yo no creo (...) que haya habido nadie jamás lo bastante estúpido, para tener necesidad de aprehender lo que la existencia es antes de poder concluir y afirmar que él existe. Es lo mismo para la duda y para el pensamiento. Agregó también que es imposible aprehender estas cosas de otra manera más que por uno mismo y de un ser persuadido de otro modo que por su propia existencia (...) pude certificar que no dudé jamás de lo que es la duda, aunque no haya comenzado a conocerla o más bien a poner atención en ella hasta que Epistemon, él mismo quiso dudar.”

“Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi^a sciat quid sit^b cogitatio, et quid existentia. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, et multo minus scientia scientiae reflexae^c, per quam sciat se scire, iterumque se scire se scire, atque ita in infinitum, qualis de nulla unquam re haberi potest. Sed omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit^d, et quae omnibus hominibus de cogitatione et existentia ita innata^e est, ut, quamvis forte praejudiciis obruti, et ad verba magis quam ad verborum significationes^f attenti, singere possimus nos illam non habere, non possimus tamen revera non habere. Cum itaque quis advertit se cogitare, atque inde sequi se existere, quamvis forte nunquam antea quaesiverit quid sit cogitatio, nec quid existentia, non potest tamen non utramque satis nosse, ut sibi in hac parte satisfaciat. » (Sixièmes réponses, VII, p. 422¹.)

^a La traducción francesa – A.T., IX, p. 225 – agrega “primeramente”.

^b id. “la naturaleza”.

^c [id.] “de una ciencia de esta ciencia”.

^d “es suficiente que él sepa eso por esta fuerza del conocimiento interior que precede siempre lo adquirido”.

^e [id.] “natural”.

^f “en cuanto a su verdadera significación”.

¹ Pléiade, p. 526; PUF, p. 270: “Es una cosa muy segura que nadie puede estar cierto si piensa y si existe, si primeramente no sabe lo que es el pensamiento y la existencia; no que para eso se tuviera necesidad de una ciencia reflexionada o adquirida por una demostración, y mucho menos de *la ciencia de esta ciencia*, por la cual él conocería el infinito siendo imposible que se pudiera tener tal cosa cualquiera que sea; pero *es suficiente que él sepa eso por esta fuerza de conocimiento interior que precede siempre a la adquisición*, y que es tan *natural* a todos los hombres en lo que concierne al pensamiento y a la existencia, que, aunque estando ciegos por algunos prejuicios, y más atentos a los sonidos de las palabras *que a su verdadera significación*, nosotros podríamos fingir que no lo tomaríamos puntualmente, es sin embargo imposible que en efecto no lo tengamos.”

Saber prerreflexivo « innato », i.e. que tenemos por el sólo hecho de que somos – Pues lo que nos define, no es la *cogitatio* expresa, reflexionada, y *aún* menos el pensamiento de este pensamiento, que son “adquiridos” y no tienen su garante en una constitución del pensamiento por sí mismo. Son idealización – Las ideas “obra de mi espíritu” (*Méditations*) – Las ideas me dan el “ser objetivo” o “por representación” del pensamiento – el “ser objetivo” o “por representación” de mí. Y el *yo soy, yo existo* me da su ser formal, actual, efectivo, un pensamiento existente. La idea de mí mismo, como todas, no está al principio en mí más que como disposición, no está en el “tesoro de mi espíritu” sino en tanto que yo tengo la *vis nativa* de formarla a partir de mí. Pero la “verdadera significación” de *cogitatio*, el conocimiento “innato” que tengo, no es por idea, sino porque “yo soy único en ser yo”. No se necesita tanto decir *cogito ergo sum* como *sum*, i.e. *cogito*. La *cogitatio* es lo que comprendo en mí, y que no es falso, pero que es derivado de esta constatación o experiencia que es inalienable para mí – Las *Regulae* dicen: todo lo que se conoce, son las naturalezas simples y su composición – Puedo concebir el triángulo sin *cogitare* que él contiene el conocimiento del ángulo, de la línea, del número 3, de la figura, de la extensión, y aún, más fácilmente que estas naturalezas simples. Éstas, sin embargo, son componentes del triángulo y *notiores* como él, puesto que, *hae ipsae sint, quae in illo intelliguntur* (A.T., X, p. 422¹) – Y aún, *Entretien avec Burman* (V, p. 162): “*non possem...concipere imperfectum triangulum, nisi in me esset idea perfecti, quia illud est hujus negatio; et ideo, viso triangulo, concipio perfectum ex cujus comparatione deinceps illud quod video imperfectum esse animadverto*²”. – Y más aún, la cera vista siempre ha sido la cera desnuda, pensada, reflexionada – Lo sensible no es más que negación de la idea, cf. Dios habría podido crear triángulos sensibles exactos – Alguna idea del ser de lo sensible por principio inexacto – Pero, cuando se trata de mí, la existencia no puede ser simple negación de la esencia, yo existo antes de saberme expresamente. ¿Yo me conozco implícitamente? Sí – pero, eso quiere decir: hay en mí *semina* de la idea de mí, *cogitatio* operante que tiene la *vis nativa* de concebirse ella misma, de realizar una reflexión que es contemplación (por reducción eidética, examen de lo que es inseparable de mí y que no

¹ Pléiade, p. 84: “son ellas mismas lo que comprendemos en él”.

² *Entretien avec Burman, Méditation V*, Pléiade, p. 1377: « yo no podría (...) concebir un triángulo imperfecto, si no estuviera en mí la idea del triángulo perfecto, entonces esa es la negación; y así, viendo un triángulo, concibo el triángulo perfecto, luego, por comparación con él, señalo que el triángulo que veo es imperfecto”.

puede ser eliminado de mí por variación imaginaria) y no retorno al sí mismo constituyente – Hay un sentido ante la significación (*intellectus, mens, ratio, voces adhunc mihi significationis iquotae – Méditations*), yo existo antes de saber quién soy yo. ¿Y entonces qué soy yo? Soy una *natura cogitans*. “(...) *Natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa.*” (*À Arnauld*, V, p. 221¹) – La *Cogitatio* o *natura cogitans* es mi esencia, pero una esencia activa^a, una esencia que me destina, dispuesta a pensar, no sin dudar algo, pero en todo caso preparada para pensar, para tener unos pensamientos, que hacen que, lo que suceda en tanto que yo soy, sean siempre pensamientos que me advienen, y que aún la duda misma, la suspensión del juicio sean pensamientos – La experiencia en mi existencia presente^b, *Ego sum, ego existo*, es, desde dentro por coincidencia, la constatación de la identidad entre mi ser y mi pensamiento que traduzco reflexivamente, desde fuera en el orden de las ideas, diciendo que la idea de mí mismo o de la naturaleza intelectual es virtual en mí desde el momento que yo soy, que ella me es innata como disposición, como capacidad de pensar. El *ego sum* es fundente en relación a estas “proposiciones” – “(...) Esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, todas las veces que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu.” (*Méditations II*, IX, p. 19): “(...) *hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.*” Su *verdad* de enunciado viene de lo que la existencia prerreflexiva sostiene y lleva todo enunciado, toda concepción.

¹ Descartes, *Lettre à Arnauld*, 29 de julio de 1648: DXXV (traducción francesa de Clerselier) Pléiade, p. 1307-1308: “La naturaleza pensante, en la cual yo creo que consiste la esencia del espíritu humano, es más bien otra cosa que tal o cual acto de pensamiento; y el espíritu tiene de él mismo el poder escoger tal o cual acto de pensamiento, pero no ser una cosa que piensa, así como la flama se mantiene de ella misma, como una causa eficiente, de poder apagarse de un lado o del otro, pero no de ser una cosa extensa.”

^a *Wesen* (verbal), Heidegger.

^b [Al margen:] a partir de mi ser.

Yo soy – ¿qué soy yo? *Cogitatio* – Eso quiere decir un ser abierto a, dispuesto para... Una apertura (*facultas cogitendi*) – Apertura que no está simplemente abierta, *nichtiges Nichts*, que no está libre de permanecer abierta, aún si ella es libre de pensar algo: incluso la nada se transforma para ella en algo: pensamiento. *Res cogitans* no es construcción substancialista, sino modo de decir que esta apertura a ... algo no es un cero de ser, que esta aparición, esta presentación de alguien en mí y entonces de mí a mí basta para constituir un ser, y de un tipo completamente nuevo – No un en sí mismo opaco, sino una “cosa verdadera”, i.e. una verdadera cosa y una cosa de verdad – *Cogitatio, cogito* es significación desarrollada y ulterior de esta significación operante, de este reflejo – Yo soy, yo existo, quiere decir finalmente: hay pensamiento, entendimiento, razón – Pero (Laporte¹) Descartes no dice: *cogitatur*, él dice *cogito* – La naturaleza intelectual o naturaleza pensante despejada reflexivamente es el ser, por representación u objetivo, de mi ser primordial, de este pensamiento existente que no es pensamiento más que porque él es yo y que yo lo soy, que él es mío.

Gueroult – *Cogito* y entendimiento – No es una vivencia – Es una experiencia, un hecho descifrado por la lectura de una necesidad inteligible que es su condición de posibilidad, certitud de la certitud – Experiencia de pensamiento que no es la nada – Lectura de esencia: “para pensar es necesario ser” – El contacto empírico conmigo existente, concreto, es el reverso de una implicación en mi “esencia” de ciertas “necesidades racionales” que le son “inmanentes” – Mi esencia “naturaleza simple absoluta” de la *cogitatio*, “el yo pensando en general”, no es sin ser: “ para pensar es necesario ser” – Existencia y razón son como *lux lumen*, y es esta luz totalmente inteligible que tiene su efecto en el *ego sum, ego existo* empírico. La fórmula en la 2ª persona no es más que de estilo. Dios no puede hacer que yo no sea nada pues en tanto que yo pienso ser algo [es] enunciado de una verdad increada que se impone a Dios mismo. La intuición intelectual [es] absoluta indivisibilidad del entendimiento entendiente y de lo que es entendido.

¹ Laporte (R.), *Le rationalisme cartésien*, Paris, PUF, 1946, rééd. Paris Études d’Histoire de la philosophie, 1951. M.-P. Tomó numerosas notas de lecturas.

¿Es cartesiano apoyar certitud sobre certitud de la certitud? La reflexión como recurso en condiciones de posibilidad, ¿es cartesiano?

¿Es conforme al orden de las Méditations despejar del *cogito* el carácter de vivencia? ¿Es prioridad del *That* sobre el *What*¹?

¿Se puede, justamente a propósito del *Cogito*, distinguir lo que mi pensamiento es a mis ojos, como vivido, y lo que él es en sí, el yo en sí o el yo para mí? ¿El *Cogito* no está justamente diciendo que el ser del Yo es el ser para sí, *reines Für*? Sin duda alguna, Descartes él mismo lo hace: que el alma sea *cogitatio*, eso no está establecido por la *seconde Méditation* más que “según el orden de mi pensamiento” y no “según el orden de la verdad de la cosa” (*Méditations*, Préface, VII, p. 17) – Pero, la pregunta es saber si con [el] *Cogito* Descartes no ha develado un orden en el cual esta distinción ya no tiene más sentido. En el momento que el espíritu está meditando en la segunda *Méditation*, no existe ningún derecho a negar ni a afirmar el orden de la “verdad de la cosa” – Él no se ocupa de eso – Yo no discuto más que de eso – Quizá saldrá de eso, pero se necesita tomar en serio este pasaje. Esta clase de locura de la razón, que hace que se crea capaz de pensar todo, que se vea en posesión de una esfera ilimitada de verdad, cuando ella haya reflexionado que nunca podemos estar en relación más que con los pensamientos, que sabemos todo virtualmente^a. “*Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non*

¹ Ver notas de trabajo, en *V.I.* p. 256.

^a [Al margen:] Recusa el orden de la *veritas rei*.

pendere ad iis quae existere nondum novi (...).” (*Méditation Seconde*, VII, p. 27-28¹.) El orden de mis pensamientos comprende todo por el momento – Yo estoy en el orden del aparecer universal.

El *cogito* “naturaleza simple absoluta” eliminación que da la naturaleza intelectual en general – Pero este *simple* ¿es identidad? Cf. la acción de Dios perfectamente *simple*, i.e. donde entendimiento y voluntad son indivisos – La eliminación, la distinción – Pero la cuestión es saber si ellas no están aquí colocadas en causa, si en lo sucesivo la distinción no está hecha más bien que para rebelar cohesiones y la reflexión para develar lo irreflexivo – Por ejemplo, la reflexión sobre el yo soy lleva al yo pienso, como el verdadero centro del yo soy, el yo soy totalmente desnudo, como la vida totalmente desnuda o pura. Pero no es manera de reconocer que siendo yo pienso, yo soy todo, todo lo que yo pienso ver, imaginar – No es necesario *imaginarme*: sería cerrar los ojos para ver mejor – pero se necesita comprender que yo soy quién piensa imaginarse y sentir (cf. *infra*).

Alternativa de Gueroult: o constatación, observación, psicológica, introspección, o reflexibilidad matemática y “spinozista”, la luz estaba ya ahí. Es la alternativa del suceso y de la idea, de lo temporal y de lo intemporal, – del idealismo y del empirismo. Hay una tercera posición: la *cogitatio* como apertura, desgarramiento del tiempo y no como rebasamiento del tiempo – Como *cogitatio* continuada – De hecho, no estoy seguro de ser más que en tanto que pienso y si cesara de pensar quizá también cesaría de ser. Esto no sería un inicio al idealismo, sino un inicio a la filosofía de la experiencia.

¹ Descartes, *Méditations II*, A.T., IX, p. 21: « Pero también ¿puede suceder que esas mismas cosas que supongo no son puntuales, porque ellas me son desconocidas, no son puntos en efecto diferentes a mí, que yo conozca? No sé nada; no discuto ahora de eso; no puedo hacer un juicio más que de las cosas que me son conocidas: reconocí qué era yo, y qué busco quién soy yo, yo qué reconocí el ser. Ahora bien, es cierto que esta noción y reconocimiento de mí mismo, así precisamente tomada, no depende absolutamente de las cosas cuya existencia no me es aún conocida.”

Gueroult: el *Ego* que *cogitat* es de *hecho* un individuo, pero no se enfoca más que como “un yo pensante (idéntico en cada uno)” (sobrentendido: si hay otros) como “naturaleza intelectual en general” “condición de la representación en general” – Pero, es precisamente mi existencia de hecho la que me es dada y el¹ *Cogito* no deja perder nada de ella.

La verdadera cuestión no es [tanto] saber si el *Cogito* es *intellectus purus* o no, sino saber si, en el orden en el que estamos colocados por la duda y el *έποχή*, la distinción de lo puro y de lo impuro tiene todavía sentido. *Cogito* horizontal y *Cogito* vertical, – lejos de mí y cerca de mí. Para el *Cogito* vertical, i.e. mi existente, el intelecto del cual llego a formar la idea secundaria es el ser representativo u objetivo de un intelecto operante que yo soy, y éste, que no le debe nada “a los sentidos”; no es, sin embargo, concebido como luz sin ninguna sombra, luz sin punto de caída o de apoyo.

Descartes, *Méditation seconde*, A.T., VII, p. 27², *res cogitans* primero definida « *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* » – Después (A.T., VII, p. 28) “*Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*³” – Gueroult: la segunda definición es enumerativa, nominal; lo que me pertenece, es inseparable de mí, es la *cogitatio*^a – Respuesta: con la *Cogitatio*, todo eso deviene inseparable de mí como ella: “*Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant . Sed quidi pertinerent? Nonne ego ipse sum qui jam dubito (...) multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? Quid est horum, quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod*

¹ M.-P. envía al margen del curso escrito para el 4 de mayo de 1961 a éste: “curso precedente, p. 7”. Ver *infra*.

² PUF, p. 41: “un espíritu, un entendimiento o una razón”.

³ *Ibid.*, p. 43: “Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente.”

^a “la sola cosa que no pueda estar separada de mí”.

non aequè verum sit ac me esse ? Quid est quod a mea cogitatione distinguatur ? Quid est quod a me ipso separatum dici possit ? (...) idem sum qui imaginor (...), vis (...) ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit. Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto (...). Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic septum nihil aliud est quam cogitare.” (A.T., VII, p. 28-29¹) « (...) Cum videam, sive (quod jam non distingo) cum cogitem me videre (...)»² » (VII, p. 33).

Ambigüedad en Descartes: la cera es para mostrar que veo por la mirada del espíritu lo que creía ver con mis ojos – pero leyéndolo: la cera siempre es lo que encuentro reflexivamente – i.e. la mirada del espíritu pasa “*tanquam oculis*” – Todo es *Cogitatio*, pero la *Cogitatio* es todo – Contenido latente, en Descartes, al máximo, precisamente porque es agudo: también consciente de la unión y de la mezcla más que de la pureza intelectual – Otra pureza, dice Gueroult, la del sentimiento – Pero ella reposa no sobre la distinción como objetivo, sino sobre la distinción como simple medio, no sobre la filosofía de la idea, sino sobre la filosofía de la experiencia. Del mismo modo, *Entretien avec Burman* – Es necesario que la reflexión sea pensar en dos cosas a la vez sin que se pensara que se pensó, no se pensaría que se piensa. Y Descartes lo admite: que se persevera en el pensamiento, que un pensamiento atraviesa el tiempo por adentro y no lo sobrevuela...

¹ PUF, p. 43-45: “Claro que no es poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero ¿por qué no pertenecen a ella? ¿No soy yo todavía el mismo que duda (...) que imagina muchas cosas aún algunas veces en contra de lo que sea y de lo mucho que sienta (...)? ¿No hay nada de todo eso que no sea también verdad que es cierto que yo soy y que existo, incluso dormiría siempre, y que el que me ha dado el ser se serviría de todas sus fuerzas para engañarme? ¿No hay también ninguno de estos atributos que pueda ser distinguido por mi pensamiento, o que pueda decirse que está separado de mí mismo? Y tengo también ciertamente el poder de imaginar (...) este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como los órganos de los sentidos (...). Pero me dirán que estas apariencias son falsas. Que sea así; sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo, que oigo, y que me irrito; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y eso, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar.”

² *Seconde Méditation*, PUF, p. 50: “cuando yo veo, o (lo que no distingo mas) cuando pienso ver”.

Gueroult: imposible, se necesita que el *cogito* sea simple para que sea evidente – Pero en fin, el texto está ahí – No es necesario pensar que hay investigación de una 3ª dimensión más allá de lo simple y lo complejo, lo uno y lo múltiple, lo *puro* y lo impuro, y tampoco pensamiento sobre un sólo plan de las *Regulae*. El tiempo: no hay solamente como en *Regulae* medios psicológicos de luchar contra la movilidad de los pensamientos por el movimiento del espíritu (enumeración, recuento, memoria *casi* eliminada – memoria como simple *conservación*), pero sí la idea de una simultaneidad por la infraestructura del tiempo, por *cogitatio* continuada, que rebasa la alternativa del [*breviorum?*] *tempus* y del afuera del tiempo o eterno. Así mismo, puro o impuro, no tiene sentido si el entendimiento, cuando se le concibe aparte, y lo demás, es como eso a quién... le aparece y lo que aparece. El pensamiento de ver y de sentir, adaraja en el problema de saber cuál es la realidad objetiva del sentimiento “diferencial del ser y de la nada”. Es necesario en relación a la *cogitatio*, – por la cual el sentimiento ya no es explicable más que por la extensión, un equivalente a este problema – Descartes no estableció pura y simplemente positividad a nivel del entendimiento *puro* – No es trastocamiento puro y simplemente – modificación profunda de la *luz natural*^{a 1}.

Será necesario, de la misma manera, discernir al lado de la posición ideal de Dios (por realidad objetiva y ser por representación) una posición real (él es concebido por la misma facultad que yo – a partir de mi libertad). La 1ª lo da como evidente, la segunda como incomprensible^b.

^a [Al margen:] por recuperar.

¹ Los pliegos del curso del 4 de mayo de 1961 corresponden sin duda a la recuperación mencionada al margen de este folio.

^b [Al margen:] por recuperar.

Cf. El alma más tranquila no conoce más que el cuerpo, y sin embargo: “Aunque en efecto es una cosa extraña que las cosas que encuentro dudosas y alejadas sean más claras y más fácilmente conocidas por mí que aquéllas que son verdaderas y ciertas y que pertenecen a mi propia naturaleza”, “ésta no sé qué parte de mí mismo no coincide absolutamente con la imaginación” (IX, p. 23¹) – Tinieblas en nosotros mismos – El yo central es... nada.

Cambio de sentido de la luz natural.

[REANUDACIÓN DEL CURSO PRECEDENTE DEL 27 DE ABRIL DE 1961]

3) El yo soy – cambio de sentido de la luz natural

Evidencia irresistible de las ideas matemáticas presentes. Duda de opinión metafísica cuando no se ve, que está entregada a la libertad delante de la cual la naturaleza de mi espíritu es opaca. Ambas, la evidencia y la incertidumbre son atributos de mi naturaleza como hecho.

“Suspensión” obtenida por 1) costumbre, adherencia a mi naturaleza; 2) rechazo de esta costumbre por “ficción”, juicios negativos, reputar falso todo lo que no está más que dado, compensando la costumbre – Nos encontramos *entre* el sí natural y el no libre.

En esta situación, se percibe que un tercer dominio está abierto: entre el ser inmediato y la negación, el dominio de *nada*, de *algo* – Entre “lo que se ve” y “lo que se niega” o más bien los dos contenidos: yo soy, yo existo, no como un ser totalmente positivo, en sí, no como pura repulsa o rechazo o nadificación, sino como *aliquid*, diferente de la nada, como el que a quién todo se le aparece, ser de aparición, de *Erscheinung*, a quién algo está manifiesto que..., o por lo menos que está manifiesto en sí, a sí, que no está

¹ *Méditations II*, p. 45.

oculto en sí. Pues él no sabe todavía que él es o lo que él es – (La fórmula de las *Méditations* no es *cogito ergo sum* – sino yo soy, yo existo, – ¿qué soy yo?) – La primera verdad no es que el anverso de la duda (texto de *Recherche de la vérité*), sea una tela tenue, tejida de negación: soy presencia en sí de la negación misma, e indeclinable negación de la negación, no como puro y simple restablecimiento de un positivo: lo positivo es envuelto por la duda, y para siempre. Pero el no que lo excluía aparece como una nueva manera de ser^a que subtiende todos los juicios negativos y a través de ellos todas las verdades de simple vista. ¿Qué es esta manera de ser: yo soy, pero cuál es mi ser? Es el ser de aparición, un ser 1) del aparecerse; 2) del aparecer.

1) Yo dudo (al límite niego), pero por eso mismo no puedo dudar de la duda. La duda sobre la duda, si tratara no sería más que revelación de la duda primaria – Cf. *Regulae*, Sócrates dudando de su duda – Cf. el texto de *La recherche de la vérité*, donde está dicho que la duda sobre la duda *crea* la duda formulada^b, la duda como objeto de pensamiento, pero que no revela de ninguna manera una infraestructura constitutiva de la duda primaria – Toda objetivación supone una puesta en juego, pero lo que está ante esta objetivación no es de ningún modo respuesta a esta cuestión: es ignorancia de la cuestión – Ante la duda llevada sobre la duda, está la “conciencia interior” de la duda, que “precede siempre lo adquirido”. Yo sé que dudo, y lo que es, sé que es la existencia para mí antes de preguntármelo, yo sé lo que es eso para lo que está... – Lo sé en un saber que no es ideal. La idea “obra de mi espíritu”, la formo después. Es “el ser por representación”, y entonces ella tiene fuera de ella la realidad formal. La idea de mí mismo es derivada, no está primero en mí más que como disposición (*Notae in programma*). Ella no es primero distinta a mí (texto sobre el tesoro de mi espíritu) – El yo existente, actual, formal [es] el *para quién...*,

^a La sola cosa cierta es que no hay nada cierto – sí, pero eso mismo que se revierte es cierto, – en un sentido es una verdad nueva de la certitud – la luz natural va a ser purificada. La 1ª verdad tendrá descendientes de no-ser.

^b Cf. *Recherche de la vérité*.

ante quién... – El “testigo” (testimonio interior), 1) no lo podemos designar positivamente^a, puesto que es el ser del no-ser – Y es necesario que sea no-ser para ser testigo último, tras el cual ya no hay otro – Es lo que Descartes llama *cogitatio*: apertura a...; 2) no se le puede definir por negatividad, *nichtiges Nichts*, puesto que esta apertura, esta gran apertura no es libertad más que con respecto a tal o cual pensamiento, ella no es libre para consigo, está necesariamente completa y no sería más que por la conciencia de la negación o de la duda, que no sería nada. Cf. el texto de los *Principia* dice que la *cogitatio* no es libre de ser o no ser *cogitatio*, que no es libre más que de tener tal o cual modo. Yo soy *res cogitans* [es] el algo que piensa, no una construcción substancialista, sino sólo el modo de decir que seguramente eso no es nada., i.e. que todo pensamiento particular, para ser esa irrecusable excursión fuera del error, esa presentación neutra (yo soy una *cosa verdadera* [no es] un en sí incontestable, pero al contrario algo enteramente definido por su verdadera presencia), debe comportar un centro que no es nada, y ante el cual él pudiera tener algo, un yo..., una falta de... pensamientos. Este centro, la *cogitatio*, libertad para..., en la cual formamos en ese momento la idea, es la significación desarrollada, expresa (pero pre-conocida) por las palabras “*mens*”, “*intellectus*”, “*ratio*” – (palabras que, anteriormente, no tenían para mí más que una significación “desconocida” (*Méditations*) y cuya significación desarrollada, provista aquí, estaba fundada sobre una significación operante). Es pues cierto que el yo existo quiere decir finalmente: hay pensamiento, entendimiento, razón – Pero (Laporte), eso no es *cogitatur*, es *cogito* – La “naturaleza pensante” que percibo y despejo reflexivamente no está activamente pensante más que porque ella es mía, porque está tomada en estado naciente, porque yo la soy, o que está en mí. Esto no es, dice Gueroult, lo vivido. Es una experiencia que da lugar a la percepción de una necesidad inteligible como su condición de posibilidad, certitud de la certitud, experiencia del pensamiento – ser que da lugar a la lectura de la esencia: “para pensar es necesario ser” – El contacto ciego empírico con el pensamiento que yo soy, o con mi ser de pensamiento no es más que el anverso de una operación clara, la implicación en mi “esencia” de ciertas “necesidades racionales” que le son “inmanentes^b”. Él está implicado por mi esencia, por esta “naturaleza simple absoluta” que es el pensamiento, el “yo pensante en general” (en efecto, el *pensamiento* no es un

^a “constituirlo”.

^b Gueroult.

concepto “universal^a aplicable a todos los pensamientos, pero sí una cierta *naturaleza* cuyos pensamientos son modos y no especies) y que todo eso no existe sin ser, que “para pensar es necesario ser” y la prueba del yo soy, yo existo, no es más que el eco empírico de esta implicación. La fórmula en la primera persona no es más que de estilo (¿y el estilo no quiere entonces decir nada?) – Cuando Descartes dice que Dios no puede hacer que yo no sea nada en tanto que yo pensaría ser algo, la evidencia aquí enunciada en términos de *yo* es derivada de una necesidad increada que se impone a Dios mismo y lo que es en pensamiento es a ser como luz emanada a luz emanante, *lumen* a *lux*, intuición intelectual. La prueba de mi existencia es certitud, la captación de esta necesidad inteligible es certitud de la certitud, absoluta indivisibilidad del entendimiento entendedor y del entendimiento entendido. Objeción: 1) no es cartesiano apoyar la certitud sobre la certitud de la certitud – No conforme al orden de las *Méditations* de derivar en lo que me concierne el *That* del *What* – No conforme al principio mismo del “yo pienso” como primera verdad distinguir aquí lo que mi pensamiento es a sus ojos como lo que él es en sí, el Yo en sí del mi por mi, puesto que el *Cogito* está diciendo que el ser irrecusable del Yo es ser para Sí. 2) La alternativa de Gueroult: o constatación, observación psicológica, o flexibilidad matemática y spinozista. Es la alternativa del suceso y de la idea. Pero, hay una tercera concepción: la *cogitatio* como apertura siempre a rehacer (*Einströmung*) y captada por mi ser como *cogitatio* continuada.

Será necesario de la misma manera reponer la posición ideal de Dios (fundada sobre la consideración de las realidades objetivas o del ser por representación) de su posición real (no concebimos a Dios de otra manera por otra facultad más que en nosotros mismos, i.e. la realidad formal de Dios es de ser incomprendible mientras que la realidad objetiva es de ser lo que hay de más comprensible – Cf. el alma es más fácil de conocer que el cuerpo – y sin embargo *nascio quid*).

^a Textos de los *Principes*

El descubrimiento, por el *ἐποχή* cartesiano, del universo de la *cogitatio* no es idealismo sino advenimiento de una dimensión de la experiencia., Descartes considera este orden como parcial: Hay *veritas rationum* y *veritas rerum* (texto citado en Gueroult) que no comienza más que de acuerdo a Dios – Pero él descubrió más de lo que buscaba: los dos órdenes no pueden estar yuxtapuestos o sobrepuestos. Invaden forzosamente el *ἐποχή* [por eso] la dialéctica. *Cogito* “vertical” y *cogito* “horizontal”.

2) Si el Yo y su existencia son así comprendidos..., i.e. como realidad formal de un pensamiento y no como su realidad objetiva, como *Ego sum, ego existo* en primer lugar, del cual se obtiene la idea de la *cogitatio*, la “significación” “razón”, “*intellectus*” “*animus*”, “*mens*”, – si la distinción así hecha entre lo que puede y no puede estar separado de mí (reducción eidética) es visión sobre mí, como entendimiento operante que yo soy, – ¿se deduce de eso que el Yo del *cogito* sea “entendimiento puro”? Si yo soy éste a quién todo aparece, – ¿fue la nada de todas las cosas, o todas las cosas como objeto de duda-creencia^a – la *cogitatio* ¿es ella exclusiva?

Dos textos dicen que, como *cogitatio*, yo soy también el que siente e imagina las cosas “como viniendo del cuerpo” – *videor videre* – *videre* precisamente tomado como pensamiento de ver – Gueroult: es definición enumerativa, nominal – La verdadera definición de mí es *ratio, intellectus*. Asimismo: la idea del *Entretien avec Burman* (de una permanencia del pensamiento anterior en el pensamiento siguiente, de un pensamiento continuado, que hace que yo piense pensar y no piense solamente haber pensado) – Esta idea haría del *Cogito* pensamiento complejo y entonces menos evidente que pensamiento matemático; no es que argumente *ad hominem*. Es necesario captar la naturaleza singular o esencia de mi pensamiento – Estos argumentos suprimen del *Cogito* su sentido: la cuestión es saber si la *cogitatio* que yo soy está constreñida al dilema: o atributo, o modo, o simple o complejo, i.e. pensamiento sobre el plan único de las *Regulae* – El descubrimiento de

^a *Secondes réponses*, A.T., VII, p. 145.

la *cogitatio* al contrario es la de un orden donde el criterio de distinción no es suficiente^a : Descartes, sentir e imaginar, como pensamientos, son también inseparables de mí^b. Esto abre la tarea: si se guarda todo en reducción a la *cogitatio*, será necesario comprender lo que puede ser una visión efectiva en tiempo de pensamiento, y esto será el problema de la cualidad y de su realidad objetiva, pensamiento de ver las cosas mismas – Ya en este orden diferencial de Ser y de Nada corresponde la adaraja de la *cogitatio* como pensamiento de ver y de sentir. La dimensión de la *Cogitatio* no comporta discrepancia una o múltiple, o yo puro o yo impuro, con reflejo de *reines Für* en la verdad de la cosa (la verdad de la cosa que piensa, es de ser cosa que piensa): en lo vertical, no hay ningún sentido para preguntarse si el entendimiento es puro o no: ¿qué es ese otro alrededor de quién se disponen todos los “contenidos”, para quién son ellos, a quién pertenecen ellos? No es que el entendimiento no sea puro, lo que no se ve es cómo habría algo que no fuera entendimiento. Yo soy saber, y no soy más que saber, y para este orden, lo que no figura es como nada (el saber que yo tengo no puede depender del que no tengo) – Esto es provisorio (no lo discuto)^c, pero constituye sin embargo, un medio universal.

Modificación de la luz natural – No es más ver como separable, distintamente, en virtud de una organización como la del cuerpo – Es pensamiento de ver, y no disimulación de este pensamiento en sí mismo (superación de la duda) su pertenencia a sí y a mí – Esta propiedad que ella tiene de ser accesible en sí, de poder reiterarse, reflejarse, contemplarse, en suma de ser pensada. Esta luz de funcionamiento de los ojos del espíritu, ha devenido obscura para mí, y la contemplación que ahora es verdaderamente luminosa, es la contemplación reflejada que envuelve todas las otras o el conocimiento interior que la precede. Esto no es simple impulsión irresistible: el pensamiento “muestra”, la luz

^a Separar, de ahora en adelante, es también ver como inseparable en un tejido del Ser, en un Ser de dimensionalidad superior.

^b Es en el orden post-reflexivo que el atributo y el modo, el pasado y el presente tienen alternativa; y no en el orden del pensamiento existente en acto, de su realidad formal. Descartes dice frecuentemente que es más fácil pensar el triángulo que las naturalezas simples de las cuales está hecho, el atributo revestido de sus modos.

^c Quizá haya orden de verdad de la cosa.

natural *muestra*, i.e. se abre a un ser por representación, – la inclinación natural no^a, i.e. ella es evidencia para sí, demostración en sí, no es que en su nombre pueda corregirla. Ella *west* como la flama, es *virtus nativa, facultas cogitandi* espíritu abriente y abierto y ya no más grano de lo visible – pero tampoco de la espontaneidad, i.e. autoproducción – Ella piensa por su estado y porque es pensamiento cesaría más bien de ser que de pensar.

La relación *cogito*-evidencias matemáticas no es la relación naturaleza simple absoluta relativamente descomponible, la luminosidad de mi existencia, su *Gelichtetheit* no es indivisible. Aún después el *Cogito*, desde el momento en que yo ceso de pensar, el genio maligno regresa. El yo percibido en un instante no es apenas más transparente que $2 + 2 = 4$.

No es necesario ordenar evidencias matemáticas-*cogito* en una misma serie que sería la de las naturalezas poco a poco más simples. Al contrario, se necesita ponerlas juntas del lado de lo opaco: sin Dios no sería nunca nada. ¿Qué es entonces lo que el *cogito* nos ha hecho ganar? Esto: nos ha hecho conocer, no una naturaleza simple (el pensamiento es el uno, pero está en segundo lugar en relación a mi contacto conmigo, a mi no disimulación en mí) del lado de la cual se busca lo estable, lo inmutable^b, pero un ser-todo, un ser para siempre, que exige existir, que existe como automáticamente porque ha existido: si estoy en el presente, será eternamente verdadero que fui – Entonces, no como esencia, sino como temporalidad, presencia del pasado. La conservación, el pensamiento continuado deviene carácter esencial de la luz natural, que ya no es naturaleza dada sino naturaleza que se produce y se reproduce^c, *vis nativa*, lo que toco en mi presente, en mi presencia en mí, es esta naturaleza y esa luz, esta causalidad *in esse*. Lo desnudo no está más que vestido, la *cogitatio* más que en operación.

^a [Al margen:] realidad objetiva.

^b Sin los procedimientos psicológicos que suprimen casi la memoria, por el movimiento ininterrumpido del pensamiento.

^c [Al margen:] lo innato de las cualidades: la cuestión no es: entendimiento puro o impuro, sino entendimiento significación o entendimiento operante.

Por qué Descartes es el más difícil de los autores: porque es el más radicalmente ambiguo, el que lo dice más indirectamente, en virtud de su aversión al Ser y por consecuencia es siempre mal comprendido, rectificado presuntamente siempre, sin que, a causa de contenido latente, sea convincente. Es él el que tiene más de contenido latente.

4 DE MAYO DE 1961 [CURSO NO IMPARTIDO]¹

²De *Ego sum, existo*, a mi esencia la *cogitatio*, – la “naturaleza intelectual en general” – el entendimiento que soy y el entendimiento que yo entiendo – el *cogito* efectivo que me asegura existir ahora y el alma de la cual sé que “siempre piensa”, como sé que la flama puede tomar tal o cual figura, pero en todo caso es siempre extensa – El *Ego*, la *cogitatio* operante, verticales, y el *ego*, la *cogitatio* expuestos sobre el plano horizontal de las “realidades objetivas” – Claro que, no es por simple inclinación irresistible que creo que existo: es por la luz natural que “muestro” (*ostendit*)^a: el entendimiento se ilumina él mismo, y es él mismo que ilumina – No soy tinieblas por mí mismo – pero esta reflexividad no es la de la idea, no es “spinozista” (Gueroult), ella es anterior a la idea, no es del tipo de la reflexividad “adquirida” tética, ya hecha en las cosas (“la luz ya estando allá”), es contacto Consigo.

¹ La fecha marcada en este legajo, 4 de mayo de 1961, muestra que M.-P. fecha sus notas con el día para en cual ese curso fue preparado. No será evidentemente impartido.

² Recuperación del tercer punto del curso precedente (27 de abril de 1961).

^a *Méditation III*, A.T., VII. P. 38-39: yo nada puedo oponer a la ostensión de lo verdadero que soy yo, al ser “por representación” u “objetivo”.

Entonces: para este entendimiento existente, no hay alternativa de lo puro y de lo impuro^a, de lo que puede o no puede ser “separado de mí”: nada puede ser “separado de él” – El método de *distinción* no sirve tanto para discernir lo que puede existir separadamente (variación eidética), sino al contrario para revelar los lazos naturales, prerreflexivos, que hacen que sea yo quién sienta y vea, – para discernir la *mezcla*^b. Y es porque el *cogito* no es sustraído por el Genio Maligno^c, en cuanto ceso de pensar. Si fuera naturaleza simple absoluta, diferente de las verdades matemáticas en lo que son todavía descomponibles, él [cerraría?] el tiempo, destruiría el Genio Maligno, y no tendríamos necesidad de Dios para estar seguros de lo que fuera. Él permanece intermitente y temporal porque es denso y no simple. Él es mi contacto con un alma existente, sus virtualidades, su luz prerreflexiva no constituyente y toda concentrada en una actual *cogitatio*, él es, afectado por adentro, este espíritu-tesoro en el que todas sus ideas son innatas, i.e. que tiene por naturaleza la virtud de proyectarse él mismo en ser por representación, pero que en la adversidad actual, como en la infancia o el sueño, no es todo eso más que intencionalmente. Claro es que, tengo de él una experiencia que es completa (desde el centro de la pura intelección hasta el cuerpo “como por el cual” pienso ver), pero es la operación efectiva de pensar que me da acceso al pensamiento de pensar y no a la inversa. Esta actualidad de la pura intelección aspira al ser intemporal^d: si yo existiera, sería siempre verdadero que yo existí, dice Descartes, pero un problema está propuesto, no resuelto, que es el de saber, cómo es posible esta unión interior de mi tiempo anterior a la idea, en densidad. Esta cuestión es lo correlativo subjetivo de la pregunta (dejada en suspenso) de la calidad de innato de las cualidades de la realidad objetiva de lo sensible^e.

^a Distinción que no tiene lugar más que en el pensamiento plano, horizontal, por distinción, y no en el pensamiento multidimensional del *presente*.

^b Descartes ambiguo: distinción y *mezcla*. Evidencia por separación y evidencia por inseparabilidad, cohesión. Una y la otra son unas *per se natum*.

^c *Méditation III*, A.T., VII, p. 36.

^d *Méditations III*, A.T., VII, p. 36.

^e Sería necesario adjuntar a partir del *cogito* vertical unas verdades de esencia tales como “el alma piensa siempre”.

Textos de la *Seconde Méditation* sobre el *Cogito* que no suprime nada: “*Nonne ego ipse sum qui (...) multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? Quid est horum, (...) quod non aequè verum sit ac me esse? (...) Quid est quod a me ipso separatum dici possit?*”¹ » (*Méditation seconde*, A.T., VII, p. 28^a).

Ambigüedad de Descartes: distinción y « mezcla » son *per se nota* en el mismo título. El *cogito* no separa de mí el sentir, el pensamiento está completo en el sentir. La cera fue siempre vista por el espíritu cuando era vista por los ojos: esto no quiere decir el *ego* puro (en sentido kantiano) como su condición de posibilidad. Descartes nos advirtió que no tiene que fundarse el pensamiento operante sobre el pensamiento del pensamiento, que no es necesario más que pensar o existir para saber lo que es un saber que no es conocimiento, que es *ser en sí*, tener un campo abierto de pensamientos... Luego entonces, la cera ha estado siempre ante la inspección del espíritu, eso quiere decir también: tengo ojos, *hay sentidos* para decir que veo por los ojos: Y, si el *Cogito* fuera naturaleza intelectual por sí misma, eso no tendría ningún sentido. *Simplicidad* del *Cogito* como *simplicidad* de la acción de Dios: no por *identidad*, sino por indivisión entendimiento voluntad. Además indivisión de pensar y sentir – El *cogito* no es solamente individual, “de hecho” (Gueroult) todo es por su mirada pre-individual, su contingencia es parte de su definición.

¿Qué hemos ganado por el *Cogito*? Cambio de sentido de la luz natural. No se ha rebasado la certitud del instante – No hemos salido del tiempo – y en este sentido de *mi naturaleza*. Sin embargo, de lo contrario es cierto que las verdades matemáticas – No hay certitud de lo que es visto como *distinto*, i.e. separable, i.e. eidético, i.e. residuo invariante de hecho, – hay certitud de la presentación, de la aparición a..., del testimonio interior, del “conocimiento interior” no tético, de la *no-disimulación* de mí a mí y de todas las cosas en mí, y esta es demostración *porque ella* renuncia a ser inmediatamente verdad (distinción), porque acoge todo (descanso, sueño, sentir, imaginar) sin rechazar nada en nombre de la distinción, ya no es solamente mi naturaleza como hecho contingente, sino mi naturaleza

¹ PUF, p. 43-44: “¿No soy yo todavía éste mismo que duda, que imagina muchas cosas, aún algunas veces a pesar de que tenga y sienta todavía mucho? ¿No hay nada de todo eso que no sea también verdad que es cierto que soy (...)? ¿Hay también alguno de estos atributos (*quod*) que pueda ser distinguido de mi pensamiento, o que pueda estar separado de mí mismo?”

^a [Al margen:] Cf. notas de cursos precedentes, p. 7.

como testigo último (*Méditation III*, A.T., VII, p. 38-39), después de que ya no hay nada. Hemos ganado en este sentido que la luz natural es purificada, no es ya solamente mi constitución física tal cual, evidencia psicológica, – sino que se ha ganado eso que mediante el *ἐποχή* que renuncia a la distinción inmediata de lo verdadero y de lo falso y que, a título de *cogitationes* acepta todo. Así, la luz natural es más pura, no siendo ya simple imposibilidad de no creer, siendo ostensión de lo verdadero par sí, de la “cosa verdadera” por sí misma; pero más pura, ella ilumina al mismo tiempo la mezcla de ella misma y de la oscuridad. Ella es conciencia tanto de la mezcla como de la pureza intelectual. Otra pureza, dice Gueroult: la del sentimiento, pero entonces hay un doble sentido de “puro”, del espíritu “puro” y atento, y es que ser puro no es estar sin mezcla.

4) Dios como luz y como abismo

Todavía el Genio Maligno – Una contingencia que ahora no es ya la del tiempo – No tengo razones para pensar que esta contingencia es diabólica, falsedad disfrazada de verdad, y tanto menos que no tuve razones para pensar que hay un Todo-Poderoso. Pero, para escrutar esta Potencia que lleva mis certitudes, es necesario que vea si hay un Dios y si puede ser embustero^a, pero esta cuestión de tradición, debe ser tomada dentro mi “orden de meditar”, i.e. a partir del punto en que yo soy, del *Ego cogito* con sus límites.

Pruebas de Dios: la realidad objetiva, el ser por representación de uno de mis pensamientos no pudiendo salir de mí (ni de nada) debe abrirse a un Ser equivalente a la cosa misma. Posición ideal de Dios. Pero esto no afecta al *Cogito* más que a través de

^a Las dos cosas estarán hechas juntas: pues la naturaleza misma de las pruebas de Dios excluye que sea embustero. Entonces hay una sola cuestión: ¿qué hay de eso en esta luz que ilumina en todas partes una inmensa contingencia?

uno de sus *cogitata*. La segunda prueba envuelve el *cogito* en sí mismo en un Ser y en una causalidad *in esse* que lo subtienden enteramente – Posición real de Dios^a.

La tercera prueba relaciona las dos primeras mostrando que el Dios-esencia y el Dios-existencia son el mismo Dios. El plan seguido (meandro de la *Ve.*) muestra que hay lo latente. Pero en el fondo esto quiere decir: infinidad objetiva (“luz inmensa^b”) es dialécticamente incomprendibilidad – Ver y no ver.

El círculo cartesiano, la dialéctica de lo positivo y de lo negativo en Dios, de Teología positiva y negativa, son como el *Cogito* reacción del Ser sobre el positivismo inicial de Descartes.

La *IVe Méditation*^c y la *VIe* intentan explorar lo que hay *entre* Dios y el *Cogito* (muchas otras cosas para decir de la Naturaleza de su espíritu, inicio de la *Ve.*). Este entre-dos que fue revelado por la segunda prueba por el Dios existente y actuante.

Teoría de la *Cogitatio* transtemporal; Teoría de lo sensible y de la unión (el tiempo de las cosas y su “coexistencia” conmigo); Teoría del movimiento; Mundo de la luz.

Conclusión: luz y sentimiento – Los dos “purezas” – dialéctica en Descartes – Ambigüedad en Descartes – como expresiones de un “llamado de Ser”, experimentado por la filosofía de la “certitud” o “conciencia”.

^a *La Lettre à Newcastle*, que hace del *cogito* un conocimiento *directo* porque resplandece en la luz de Dios – ¿se relaciona él con esta prueba? Sí – pero él no se confunde con ella: él se refiere a la acción de Dios sobre nosotros que está fuera de los límites de la filosofía para Descartes. La segunda prueba presenta aún argumentos en la presencia en mí de la idea de Dios, pero no más como realidad objetiva del infinito, sino como *uno de mis pensamientos*.

^b Fin de la *cinquième*, [y] *troisième Méditations*.

^c como dialéctica del error y de la verdad.

Filosofía y no-filosofía desde Hegel ¹

Curso de 1960-1961

*Texto presentado, editado y anotado
por Claude Lefort*

¹ Registro B.N.: Merleau-Ponty Caja V, volumen 3.

PRESENTACIÓN

Maurice Merleau-Ponty fue profesor en el Collège de France de 1952 a 1961. Durante este periodo, sus cursos fueron objeto de resúmenes y de redacciones de su puño y letra, que fueron publicados en el Anuario del Collège. Todo esto tuvo que ser reunido más tarde en un pequeño volumen (*Résumés de cours*, Gallimard, 1968). Sólo la lección del año 1961, interrumpida por la muerte repentina del filósofo, en los primeros días del mes de mayo, no dejó rastro. Se dividía en dos series de lecciones: “La ontología cartesiana y la ontología de hoy”, y “Filosofía y no-filosofía desde Hegel”. Sin embargo, las notas que sirvieron para su preparación han sido preservadas. Al leer y releer las que correspondían a este segundo curso, cuya elaboración era particularmente impulsada y dado que el desciframiento no causaba problemas mayores, me persuadí del interés que habría que satisfacer, al menos parcialmente, la laguna de los Resúmenes.

El texto aquí presentado no está destinado a una edición ulterior. La primera razón es que las discontinuidades en la escritura, los giros elípticos, las condensaciones en una frase, en una palabra, de argumentos enteros, la profusión de términos alemanes tomados del vocabulario de Hegel y de Heidegger hacen el entendimiento difícil a un amplio público. Sin embargo, estas consideraciones quizá no son decisivas. Más importante, a nuestros ojos, es el estatuto del texto, bastante equívoco para desvirtuar la relación que un lector entabla naturalmente con la cosa impresa.

Estas notas de cursos son en efecto diferentes a las notas de trabajo que acompañaron la edición de *Lo visible y lo invisible*. En estas últimas, la escritura recogida, frecuentemente abrupta o alusiva, se comprobaba por el pensamiento que, en el espacio de algunos minutos o de algunas horas – poco importa – lograban su expresión. Sin duda, Merleau-Ponty no imaginaba que estas notas fuesen publicadas algún día; por lo menos las había fechado, clasificado, intitulado (con frecuencia). Ellas componían un tipo de diario filosófico. Por lo contrario, las notas de cursos no fueron más que el soporte de una

expresión que se llevaría a cabo en otro lugar, en otro tiempo, por la palabra, ante el auditorio del Collège.

Lo escrito aquí no es suficiente. Entendemos que el pensamiento no es la prueba de su límite, de rebatirse sobre sí mismo de apartarse de sí mismo para imprimirse en lo visible. Y que así el lector sea a su vez privado de la separación que le asegura su lectura. En este sentido, el riesgo final de engendramiento es enviado a la palabra, una palabra que nos falta y que, haciéndose se articula y regresa sobre sí misma por otro circuito. Además, no nos equivoquemos, las frases más armoniosas, en sus notas, quizá no hayan sido nunca dichas. Merleau-Ponty – todos los que siguieron sus cursos recuerdan que – nunca leía, no miraba sus notas más que para *hablar*. No conformaba un texto; no poseía esas cualidades que tiene de ordinario un conferencista y que hacen de él un actor. Su pensamiento lo llevaba a la palabra, como, por otra parte, a la escritura. La palabra era para él un evento, lo que hacía de forma paralela un evento entenderlo.

Las notas de cursos no constituían exactamente un escrito. Las notas del lenguaje escrito corresponden al lenguaje oral. Pero, si queremos aceptar su indecisión, si nos abstenemos de preguntarles lo que ellas nos pueden dar, si las abordamos en la memoria de la obra de Merleau-Ponty – si, además, se conoce por experiencia una escritura, que todavía no es una escritura, el movimiento que lleva a apresurarse hacia una expresión diferida, los vacíos dejados en la página, de donde se espera que brotará la palabra, esas pequeñas vorágines que tendrán que buscar su aliento – entonces, ninguna duda de que la obra de su pensamiento se haga sensible en las aperturas, en las retracciones, en las lagunas, en el contraste de las frases, de las palabras, ninguna duda de que las cuestiones debatibles en el momento de ese último año de enseñanza, ganen más allá de toda espera, su fuerza de atracción.

Así, podemos esperar que, en una revista como *Textures*, estas páginas sean leídas como debe ser.

El curso se intitula: “Filosofía y no-filosofía desde Hegel.” Como se verá, su meta está lejos de ser alcanzada. De hecho, se reduce a unas lecciones sobre Hegel y Marx. Merleau-Ponty dice: “Desde Hegel.” Pero imposible dejar a Hegel tras de sí en lo que quiere poner en marcha. Así, la primera parte está por entero consagrada a las últimas

páginas de un fragmento de la *Fenomenología del Espíritu*: fragmento que conocemos bajo el nombre de *Introducción*, pero que, en un primer momento, se dejó sin título.

La ambigüedad de este texto se señala con esta característica que no debía y debía formar una introducción, que no debía y debía manifestar una separación entre un saber que se abriría sobre la fenomenología y a la fenomenología en sí misma. La ambigüedad de este texto atestigua el de la fenomenología como tal que, en un sentido, se basta a sí misma y en otro sentido se circunscribe a distancia de la ciencia verdadera, concebida como Lógica; todo a la vez recusa y exige la división del saber.

Hecho remarcable, Heidegger ya había hecho, bajo el título *Hegels Begriff der Erfahrung*, un largo comentario de la Introducción, que fue insertado en *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*, Gallimard, 1962. *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960). Otro hecho todavía más remarcable, está en este ensayo (hasta hoy, no traducido) que Merleau-Ponty lee el texto de Hegel, y donde él se encuentra reproducido. Si él procede así, no es por ahorrarse el tiempo de consultar una edición de la *Phénoménologie*. Él está en el mismo movimiento, nos da a entender, a Hegel y al gran filósofo que hoy lee Hegel, al filósofo que “desde Hegel” piensa “filosofía y no-filosofía”. Así, aunque el curso, se reduce de hecho a unas lecciones sobre Hegel y Marx, no nos ofrece el diálogo con Heidegger que esperábamos, él se compromete tácitamente y exime los signos de una proximidad y de una distancia que merecen ser interrogados.

Merleau-Ponty dice “filosofía y no-filosofía”. No hace uso de un artificio para hablar del “pensamiento moderno”, del “pensamiento después de Hegel”. No se preocupa por abonar el terreno de una historia de las ideas. La cuestión de la realización y de la negación de la filosofía es, para él, la cuestión a la cual adviene, no cesa de advenir el pensar filosófico, en la adversidad de la imposibilidad de ocupar su lugar y de suprimirse. Este asunto le abrió el camino a su obra, se ha hecho siempre reconocer mucho más como *su* cuestión, mientras que se liberaba del “punto de vista de la conciencia” a la cual se dirigía todavía la *Fenomenología de la percepción*. En este sentido, la interpretación de Hegel se inscribe en un trabajo de auto-interpretación.

Pero él no sabría evitarnos que la gestión implica un regreso a Hegel, no al Hegel de la Fenomenología, liberado del Hegel de la Lógica, sino a la articulación del pensamiento hegeliano – una articulación en la cual la desaparición se hace tanto bajo el signo de la Experiencia, como del de la Ciencia.

“Filosofía y no-filosofía desde Hegel”: Hegel hace leer el fantasma de la filosofía y de la no-filosofía, el fantasma de la filosofía en la no-filosofía y el de la no-filosofía en la filosofía. Pero si él nos los hace leer, también inaugura una interrogación, que no podemos rehacer más que regresando a su lado, una interrogación tal que permita leer, no solamente sus fantasmas, sino los de sus herederos, ciegos a su vez cuando ven los suyos.

Las notas son presentadas como fueron escritas. Yo no hice más que modificar o agregar los signos de puntuación cuando parecía indispensable, y, de vez en cuando, insinuar una palabra, entre corchetes, para facilitar la comprensión del texto. Conservé las referencias de la edición de *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1950), pues el texto de Hegel es bastante breve para que sea fácil de marcar los pasajes citados en la *Fenomenología del espíritu*.

En el manuscrito, las notas marginales constituían algunas veces unos añadidos; ellas fueron entonces reinsertadas en el texto; si no, figuran a pie de página y son precedidas de una letra en itálica. Las notas que yo introduje facilitan la traducción de frases o de términos alemanes. Ellas están precedidas de una cifra árabe. La traducción es tomada de la edición francesa de *Holzwege*; se le debe a Wolfgang Brokmeier.

Una palabra ilegible está señalada por el signo: [?]; una palabra dudosa por el signo: [savoir?].

Expresamos toda nuestra gratitud a Madame Merleau-Ponty, quién amablemente permitió la realización de esta publicación, y agradecemos a la revista *Textures* por la autorización de reproducir este texto publicado en los números 8-9 y 10-11 (1974 y 1975).

No se trata de la lucha entre filosofía y sus adversarios (positivismo), sino de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no-filosofía – de una “filosofía negativa” (en el sentido de “teología negativa”), que da acceso al absoluto, no como “más allá”, segundo orden positivo, sino como otro orden que exige el de este lado, el doble, que no es accesible más que a través de él – la verdadera filosofía se burla de la filosofía, es a-filosofía.

Principio presentado por Hegel: es por una fenomenología (aparición del espíritu) (espíritu en el fenómeno) que se accede al absoluto. No que el espíritu fenómeno sea medio, escala, después de que se pasa al absoluto, sino porque el absoluto no sería absoluto si no apareciera así. La fenomenología es toda la verdad según un cierto punto de vista.

Introducción a la Fenomenología del espíritu.

Marx: la realización de la filosofía es su destrucción como filosofía separada (Hegel sobrentendido).

Kierkegaard: va más lejos; sacrifica a la filosofía – Ella enmascara la existencia, la relación absoluta, porque quiere ser existencia integral que “comprende” otras existencias y las aventaja desde adentro, es decir, las transforma en un [capítulo]. – La relación con el absoluto no puede realizarse más que en existencia no integral, pero limitada y por eso profunda.

Pero esta anti-filosofía es sobre todo anti-sistema – contra el Hegel escolarizado – no contra el Hegel de 1807 y anterior.

Nietzsche: Prólogo de reedición de *Gaya ciencia* (1886)¹.

Toda filosofía es vida y vida del cuerpo que “termina por comprobar la necesidad de inscribirse en mayúsculas cósmicas en el cielo de las ideas” (p.8). Especialmente la filosofía del más allá es un remedio para la enfermedad a la cual no se tiene que oponer más que la “libertad del espíritu” (p.8). “Después de semejante interrogación de sí, de semejante tentación, se aprende a echar una mirada más sutil hacia todo lo que ha sido filosofía, hasta el presente; se adivina mejor que antes cuáles son los rodeos involuntarios, las calles desviadas, los descansos, los lugares *asoleados* de la idea, donde los felices sufrientes, precisamente porque ellos sufren son conducidos y transportados... En todos los filósofos, no se está hasta el presente, de ninguna manera se trata de la “verdad” sino de otra cosa, digamos de salud, de porvenir, de crecimiento, de poder, de vida...” (p. 9-10).

Un filósofo “... no puede hacer otra cosa cada vez más que transportar su estado a la forma lejana de lo espiritual – este arte de la transfiguración, es precisamente la filosofía. No somos libres, nosotros los otros filósofos, de separar el cuerpo del alma, como hace el pueblo, y aún somos menos libres de separar el alma del espíritu. No somos ranas pensantes, no somos aparatos objetivos y registradoras con entrañas en refrigeración, – se necesita sin cesar que demos a luz nuestros pensamientos con dolor, y que, maternalmente, les demos lo que tenemos en nosotros de sangre, de corazón, de ardor, de alegría, de pasión, de tormento, de conciencia, de fatalidad. La vida consiste para nosotros en transformar sin interrupción todo lo que somos de claridad y de flama, y también todo lo que nos afecta.

(...) El gran dolor solo es el último liberador del espíritu, el que enseña la *gran sospecha*... [que] nos molesta, a nosotros los otros filósofos, a descender a nuestras últimas profundidades y a desembarazarnos de todo bienestar, de toda media-tinta, de toda dulzura, de todo término-medio, donde quizá anteriormente teníamos puesta nuestra humanidad. Dudo fuertemente que un dolor parecido vuelva “mejor”; – pero sé que él nos vuelve más profundos... Regresamos como otro hombre de esos peligrosos ejercicios en la dominación

¹ *Le Gai Savoir*, Gallimard, Paris, 1950. Merleau-Ponty traduce por sus propios medios el texto de la edición alemana: *Die fröhliche Wissenschaft. La Gaya Ciencia*, Edaf, México, 2004.

de sí, además con algunos puntos de interrogación, ante todo, con la *voluntad* de interrogar de ahora en adelante más de lo que se había preguntado hasta el presente, con más profundidad, severidad, dureza, maldad y silencio. Eso da confianza en la vida: la vida en sí misma ha devenido un *problema*” (p. 11-12).

“¡Pero que no se imagine que todo eso necesariamente nos ha vuelto misántropos! El amor a la vida es todavía posible, – si eso no es más que lo que se ama de otro modo. Nuestro amor es como el amor por una mujer de la que tenemos sospechas... Sin embargo, el encanto de todo lo que es problemático, la alegría causada por la persona X son bastante grandes en los hombres más espiritualizados y más intelectuales, para que este placer no suceda siempre de nuevo como una flama clara sobre todas las miserias de lo que es problemático, sobre todos los peligros de la incertitud, aún sobre los celos de los enamorados. Conocemos una felicidad nueva...” (p. 12-13).

“(...) Regresamos *regenerados* de tales abismos, de tales enfermedades graves, y también de la enfermedad de la grave sospecha, regresamos como si hubiéramos cambiado de piel, más susceptibles, más aviesos, con un gusto más sutil por la alegría, con una lengua más tierna para todas las cosas buenas, con el espíritu más alegre, con una segunda inocencia, más peligrosa, en la alegría; regresamos más infantiles y, al mismo tiempo, cien veces más refinados de lo que habíamos sido antes (...) No, no encontramos más placer en esto de mal gusto, la voluntad de la verdad, de la “verdad a todo precio”, esta alegría de un joven por el amor a la verdad: tenemos suficiente experiencia en eso, somos demasiado serios, demasiado alegres, demasiado probados por el fuego, demasiado profundos. (...) Ya no creemos que la verdad permanezca verdad si se le quita su velo, hemos vivido suficientemente para escribir eso. Hoy se debe poner atención a la conveniencia de no querer ver todo desnudo, de no querer asistir a todas las cosas, de no querer comprender y “saber” todo (...) Se debería honrar primero el pudor que tiene la naturaleza de esconderse tras los enigmas y las múltiples incertitudes. Quizá la verdad sea una mujer que tiene sus razones de no querer mostrar sus razones... ¡Ah! Los Griegos, ellos comprendían vivir: ¡por eso es importante permanecer valerosamente en la superficie, mantenerse en la

epidermis, adorar la apariencia, creer en la forma, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia! ¡Esos Griegos eran superficiales, – en profundidad!” (p. 14-15).

Comentario:

La filosofía separada de la vida es remedio, búsqueda de “lugares soleados de la idea” – la filosofía es “transfiguración” de lo que vivimos, de dolor, de sospecha, porque la vida es “problema”. – Al final de esta clarividencia, hay, no misantropía y odio a la vida, sino *otro* amor, “nueva felicidad” – “Abismo” y “regeneración”. – Inocencia segunda. – La verdad no es verdad más que velada. – No buscar en todo “ver desnudo” en todo “saber” – Ser superficial en profundidad (Apolo y Dionisos).

Idea de que hay una filosofía que no interroga suficientemente, que huye de la interrogación en “lugares soleados” – toda filosofía es “transfiguración” (cf. Marx); que la verdadera filosofía está más allá: gran sospecha, abismo, a-filosofía por fidelidad a lo que vivimos; que eso se termine no por “todo saber” (nuevo positivismo) y no por desesperanza, sino por la voluntad de la apariencia. – Cf. Hegel: apariencia y profundidad no son contrarios – Nietzsche se apoya en la calidad del “filósofo”: el absoluto de la apariencia.

Si tenemos tiempo:

Heidegger: conclusión que él piensa aportar con su *denken* en ese movimiento hacia el rebasamiento de la metafísica, hacia la filosofía a-filosofía.

Sartre: un texto de la *Crítica a la razón dialéctica*, para ver si, como él lo dice, Marx es *la* filosofía no rebasada, o un momento de la historia de la a-filosofía.

Problemas ligados en este lado y en el más allá y su relación:

1. Problema del cristianismo. – La filosofía como negación de la filosofía separada; la religión como muerte de Dios. – Muerte de Dios: palabra de Hegel, teoría de las ideología en Marx, cristianismo no fariseo en Kierkegaard, palabra de Nietzsche. – Eso no quiere decir (Heidegger): *es gibt keinen Gott*^a. – Eso quiere decir: es necesario pensar el absoluto como capaz de morir; no en el sentido de la muerte de los seres solamente vivientes, que son desraizados de la existencia por una causa exterior, sino en el sentido de la muerte humana, prefigurada en el hombre porque él es conciencia, *Er-innerung*, negatividad puesta a prueba de sí misma. – El absoluto necesita todo eso para no ser *einsam* y *leiblos* (Hegel¹).

Pregunta del sentido último del cristianismo.

2. Problema del humanismo:

El humanismo también debe comprender una suerte de anti-humanismo. ¿El superhombre dostoievskiano y nietzscheano se tiene que comprender como reemplazamiento de Dios por el hombre (mística del Superhombre), – o bien el Ser y el hombre co-pertenecen uno al otro sin que se pueda pensar su relación a partir del hombre? La relación es el dominio propio de la filosofía allende toda antropología.

1. Hegel: *Introducción a la Fenomenología*. – Explicaremos las últimas cuatro páginas²; lo que precede lo analizamos con citas.

1. La filosofía no es acceso al absoluto por conocimiento. – Ella es (indisolublemente) develamiento de fenómenos, presencia del absoluto.

La filosofía va “*an die Sache selbst*”³ – pero si este paso es hecho por el *Erkennen*, se le concibe o como instrumento o como médium a través del cual la cosa misma nos es visible. – Por eso la pregunta de la crítica del conocimiento: ¿la conciencia puede ella

^a [Al margen:] “*Gott ist tot: das sagt alles andere, nur nicht: es gibt keinen Gott.*” Dios ha muerto, eso quiere decir todo, salvo: no hay dios.

¹ solitario y sin vida.

² Se trata de las cuatro últimas páginas del texto de Hegel citado por Heidegger, en *Holzwege* (“Hegels Begriff der Erfahrung”), Francfort, Klotermann, 1949. *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962 (trad. fr. W. Brokmeier). Reeditado en la col. Tel, 1986. *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

³ a la cosa misma.

adquirir *was an sich ist* por este instrumento, a través de este medio? – Si la pregunta está hecha así, la respuesta es necesariamente que *zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle* (texto de Holzwege, p. 105)¹.

Puesto que: el instrumento modifica la cosa, el medio altera su imagen; la posibilidad es contraria al objetivo; se necesitaría que no hubiera posibilidad; *das Widersinnige ist... daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen* (p. 106)².

¿Diremos que se suprime del resultado lo que es debido a la acción del instrumento? – Pero entonces nos encontramos ante el problema inicial: ¿cómo captar el absoluto? Si el instrumento no es más que trampa, como seducción para el pájaro, poniendo el absoluto más cerca de nosotros sin que nosotros lo hagamos entrar, entonces el instrumento es irrisorio, el absoluto desafía toda la agitación del *Erkennen*; ella no sirve más que en *die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervor zu bringen* (p. 106)³ y sería impotente *wenn es [das Absolute] nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte* (p. 106)⁴.

¿Diremos que se rectifica el *Erkennen* a través de un médium, teniendo en cuenta la desviación de los rayos luminosos? Pero el *Erkennen* no es una cierta refracción de la luz, es la luz misma, *der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt*⁵, y si se deduce esta luz, el *Erkennen* no nos indica más que un lugar vacío o una pura dirección... (p. 106).

Una filosofía de *Erkennen* (instrumento o médium), poniendo uno frente al otro el filósofo y el absoluto, se destruye en sí misma. Es necesario que la relación con el absoluto sea previa al *Erkennen*, por otra vía, que el absoluto sea *schon bei uns*, que sea la misma luz que lo devela.

¹ Hay entre el conocimiento y el absoluto una línea de demarcación que los separan absolutamente. *Op. cit.* col. Tel, p. 148.

² el contra-sentido... de hacer uso de una posibilidad cualquiera. Tel, p. 148.

³ producir solamente la relación inmediata y así libre de pena. Tel, p. 148.

⁴ si (el absoluto) no era y ya no quería ser en y para sí junto a nosotros. Tel, p. 148.

⁵ el rayo en sí mismo por el cual la verdad nos afecta. Tel, p. 148

La actitud crítica del *Erkennen*: desconfianza con respecto a un saber que *ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt...*¹ – Pero esta desconfianza es presupuesta, no es verdadero radicalismo; presupone unos *Vorstellungen* del *Erkennen* como médium e instrumento y *einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*², y la disyunción de *Erkennen* y absoluto, y luego la inmanencia al *Erkennen* de una verdad en el momento cuando se dice fuera del absoluto; todo eso no es “miedo del error”, sino “miedo de la verdad”..., resistencia a la verdad^a. – El verdadero radicalismo no sería esta desconfianza, sino también “desconfianza de la desconfianza”.

Se necesitaría no presuponer *Unterschied* de nosotros mismos y del *Erkennen*^b; buscar un *Erkennen* que sea nosotros mismos (nuestro ser)...

En realidad, es necesario partir de eso que *das Absolute allein wahr* o *das Wahre allein absolut ist*³.

Eso parece salto dogmático en el absoluto. Proposición no probada^c. Es que:

1. eso está implicado en nuestra existencia en tanto que desconfianza de la desconfianza, saber que se hace, de hecho, *Weltthesis*⁴, identidad de nuestro ser y del conocer.
2. la prueba será dada en todo lo que sigue, es decir, por explicación de nuestra historia, develamiento de un espíritu-fenómeno, de una vida que se hace saber, y luego de un saber que se hace vida.

En un sentido: círculo – el comienzo es fin – pero círculo consciente^d.

¹ sin tales escrúpulos, se pone a la obra misma y conoce efectivamente. Tel, p. 149.

² una diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento. *Ibid.* p. 149.

^a Este miedo a equivocarse es el mismo error: *schon der Irrtum selbst ist*.

^b [Al margen:] *Sie setz... voraus... einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*. [Ella presupone una diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento.]

[Más abajo:] Esta actitud presupone *daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei...* [que el conocimiento, el cual, estando fuera del absoluto y luego ciertamente también dentro de la verdad, es todavía verídico...].

³ El absoluto solo es verdadero o (...) lo verdadero solo es absoluto. *Ibid.* p. 149.

^c [Al margen:] las concepciones cartesianas dan la apariencia de un *trabajo...* y se eximen del trabajo efectivo.

⁴ Tesis del mundo.

^d [Al margen:] poner antes la certeza, como hace Descartes, es poner antes una verdad fuera de la verdad; “otra” verdad: la distinción desconcierta, – nosotros tenemos una *Bedeutung* del absoluto, del *Erkennen* que se trata de igualar.

[Más abajo:] el *Erkennen* no se tiene que poner fuera del absoluto, porque el absoluto no se tiene que poner fuera del *Erkennen*: *alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das von Absoluten, und einem Absoluten das von dem Erkennen getrennt ist...* [todas estas representaciones de un conocimiento separado del absoluto y de un absoluto separado del conocimiento.] Tel, p. 149.

Das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist (p. 107)¹.

Se trata de tomar la relación del *Erkennen* al absoluto como dado en nuestra vida (luego un absoluto que también será *Erkennen*), de reestructurar verdaderamente los conceptos de subjetivo y objetivo, absoluto y conocimiento al contacto de nuestra vida, de tomar la ciencia en estado naciente en nosotros “*die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung*” (p. 108)².

El hecho de saber, no como simple hecho (Descartes) poner sobre el mismo pie no importa qué saber falso, cierto en tanto que simple pensamiento, pero encerrando una aparición del saber *wie sie an sich und für sich ist*. El recurso está en la *Darstellung des erscheinenden Wissens* (p. 109), en la *Erfahrung ihrer selbst* (*ibid.*)³.

Fenomenología: esta auto-presentación del espíritu, aparición que no es efecto del absoluto, sino el absoluto mismo. – De suerte que la filosofía es la experiencia.

I. Filosofía: no *Erkennen*, sino redefinir todo a partir de nuestro ser, nuestra vida cognoscente abierta a *die Sache selbst*.

La separación conocimiento-absoluto (actitud crítica) es un falso radicalismo que tiene presupuestos: [1.] el conocimiento-instrumento o altera el absoluto (y entonces cómo tenemos noción de eso), o, si él no es más que trampa como la seducción, presupone *die unmittelbare und somit mühelose Beziehung* y que el absoluto *an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte*; [2.] el conocimiento-médium: este “medio” es el contacto de la verdad con nosotros, *der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt*.

¹ el absoluto, el conocimiento, etc. Son en realidad palabras que presuponen una significación que se trata primero de adquirir. *Id.*

² (...) del hecho mismo de que ella entra en escena, la Ciencia es en sí misma una manifestación. *Ibid.* p. 150.

³ la presentación del saber apareciendo. *Ibid.* p. 151.
la experiencia de ella misma. *Id.*

Entonces, contra esas *Vorstellungen* (representaciones exteriores del *Erkennen*) (examen crítico del *Erkennen*), este “miedo del error”. – *Schon der Irrtum selbst ist* (p. 107). – Dicho de otro modo, estamos en la verdad; – dicho de modo: el *Erkennen* no es distinto de nosotros, nosotros no somos distintos del *Erkennen*; sin *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* (p. 107).

Y este conocimiento, que es nosotros, es también conocimiento del absoluto, pues si se niega (Descartes), es necesario afirmar que el conocimiento es verdadero en el momento que se dice que él está fuera del absoluto y entonces de lo verdadero (p. 107). ¿Y qué quiere decir esta “otra verdad? Absoluto, conocimiento “*Worte sind, welche eigene Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist*” (p. 107). Hay un saber, una ciencia, *welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt*“ (p. 106)¹.

Entonces: él está hecho del conocimiento que es nosotros y que está en contacto con el absoluto –

el absoluto solo es verdadero, *das Absolute allein wahr*, lo verdadero solo es absoluto, *das Wahre allein absolut*. Implicación del absoluto en nosotros como interiores en la verdad, de un absoluto que no es otra cosa más que verdad de nosotros, que no está separado del *Erkennen*.

Esta actitud no es dogmática, sino al contrario, es la verdadera actitud crítica, radical; pues ella es la decisión que se toma el trabajo de “dar” el concepto del absoluto, del *Erkennen*, de lo objetivo, de lo subjetivo (*dieser Begriff zu geben*, p. 108), en lugar de presuponerlos conocidos de todos o de sobre-entender el concepto que se tiene.

Partir de lo verdadero como absoluto y de lo absoluto como verdadero, y de un conocimiento que no hace más que uno con nuestro ser como ser sabiendo, sin referirse a *die auftretende Wissenschaft* (p. 108)², al nexo con ella de conocimiento y absoluto, de nuestro Ser y del Ser. – Captar este nexo plenamente y no en el vacío de las *Vorstellungen*.

¹ ... que, sin tales escrúpulos, se pone a la obra misma y conoce efectivamente. Tel, p. 149.

² la ciencia entrando es escena. Tel, p. 150.

II. Cómo el develamiento del fenómeno es presencia del absoluto.

El fenómeno: la *aufretende Wissenschaft*: es *Erscheinung* (manifestación). – La ciencia que *auftritt*, “que no está todavía explicitada y desarrollada en su verdad”; no está aún liberada del “*Schein*” (p. 108). No puede liberarse simplemente como *Versichern* (p. 108), certeza del pensamiento (en sentido cartesiano), certeza “seca” de su *Sein*, fuerza del *Sein* – pues otro *Sein*, el del saber falso, vale exactamente lo mismo; – ni tampoco mostrar en el saber falso una referencia de sí misma a un presentimiento: eso todavía sería referirse a un *Sein* (presentimiento) y representarse a sí tal como él está en el saber falso, de un modo “malo” de su *Sein*; a su manifestación (*Erscheinung*) y no a ella, la ciencia, *wie sie an und für sich ist* (p. 109).

Se tiene que nombrar la ciencia manifestándose como referencia a la *ciencia en y para-sí*. – Eso se hace por presentación (*Darstellung*) de la ciencia apareciéndose, es decir, la ciencia verificándose a sí misma ciencia, *Darstellung des erscheinenden Wissens*, presentándose, exponiéndose ella misma a título de ciencia. (es decir, no solamente el Cogito, sino un Cogito que se comprende en sí mismo y lo falso).

Esta *Darstellung* no es todavía la ciencia “en su forma libre”, sino el camino ((*Weg*) de la *natürliche Bewußtsein* que intenta hacia el verdadero saber, – o la ruta del alma a través de las estaciones que le son prescritas por su naturaleza hacia el *Geist* explícito. – Este camino: experiencia (*Erfahrung*) completa de sí misma que realiza el conocimiento (*Kenntnis*) de “lo que es en sí mismo”, *desjenigen (...), was sie an sich selbst ist* (p. 109)¹.

La ciencia está manifestándose, es decir, se verifica ciencia tomando lo que la precede, conservándolo y rebasándolo, y manteniendo su identidad en este devenir porque

¹ [Nosotros restablecemos y traducimos el texto de donde es extraída esta citación:] Esta presentación puede ser considerada como el camino de la conciencia natural que sigue una impulsión empujándola hacia el verdadero saber, o como el progreso del alma recorriendo la serie de sus formaciones como las estaciones que le son prescritas por su naturaleza, a fin de que purificándose se eleve al espíritu en lo que ella alcanza, a través de la completa experiencia [que tiene] de sí misma, en el conocimiento de lo que ella es en sí misma. Tel, p. 151.

es ella misma la que se desarrolla, y que este ir y venir a lo que es en estado puro, como un puro *Wissen*.

Una vida que se hace saber, – y se percibe y es por eso que ella es un saber que se hace vida.

La unión de los dos, el trastocamiento de uno en el otro, es la manifestación del saber. – Identidad del fenómeno y del absoluto: el fenómeno, el camino es, precisamente en cuanto tal, el absoluto (el en y para sí) o su presencia, – y recíprocamente el absoluto es fenómeno puesto que es lo que *an und sich ist* (p. 109).

La presencia del absoluto y el develamiento del fenómeno son sinónimos porque el absoluto es sujeto, conciencia de sí y el fenómeno [es] figuras de esta conciencia de sí en devenir. El fenómeno y el absoluto están ligados, porque todo fenómeno figura en torno a sí y el absoluto es sí, es decir, es relación a sí.

Todo fenómeno [es] *Darstellung des erscheinenden Wissens*; exposición del saber manifestándose. – Exposición, es decir, aquí: exteriorización, revelación, y que no es segundo en torno al saber; lo propio del saber es manifestarse como saber. –

De ahí que:

1. El fenómeno es una “figura” (*Gestalt*) y no un saber “libre”. – Es saber “figurado”. – Entonces, en relación a una *Gestalt*, saber de algo. – Pero este saber de algo es saber de sí: lo que veo, en los fenómenos, son unas figuras en relación a sí. – La conciencia de algo es conciencia de sí (una vez descifrada).

2. Inversamente, el saber de sí o en equilibrio consigo mismo, o absoluto, que no se une verdaderamente más que saliendo de sí mismo; – acceder al absoluto, no es otra cosa más que descifrar completamente la *Erscheinung*. – Un saber absoluto no se comprueba absoluto más que manifestándose, naciendo en los fenómenos.

La relación fenomenología y saber absoluto (metafísica) es la de la percepción y de la cosa: la percepción parcial no está simplemente conciliada con la cosa; se necesita que

sea parcial para ser total. Eso, al menos si se considera el mundo “vertical”, presente, – y un *Erkennen* que no es distinto de nuestro ser. La fenomenología devela este orden donde ser en la cosa y ser en sí son sinónimos, – donde el encadenamiento de las “*Gestalten*” conduce al Sí, es la misma cosa que el Sí, y no una crítica previa a la metafísica, o donde inversamente la metafísica no es otra cosa más que la toma de posesión de lo que aparece.

La fenomenología, parte total: todo el sistema en torno a una cierta relación. – Lo que hay de restrictivo en la *Erscheinung* (no es más *que* manifestación) es en realidad no un impedimento, sino la realización para un absoluto que es toda manifestación de sí, subjetividad.

Falta por precisar el nexo, el “quiasmo” relación a sí / relación al exterior.

III. Estructura de la conciencia como ley fundamental del fenómeno y de la auto-presentación (*Holzwege*, p. 109 s. s.): pasaje de la *erscheinenden Wissen* al *Wissen*.

La “conciencia natural” (*natürliche Bewußtsein*) no es saber real, efectuado (por ejemplo, vivir en una sociedad, una religión no es el Saber en su verdad). – Y sin embargo, se tiene por saber real: ella es concepto del saber, concepto no realizado, y que no se realizará más que por el sacrificio de esta positividad engañosa, *Verlust seiner selbst* (p. 109), reconocimiento de su no-verdad.

Hay una conciencia natural que es naturalmente inconsciencia (cf. Marx; cf. Freud) naturalmente mistificada: es la conciencia del exterior, *Bewußtsein*. La verdad es llamada por ella, pero no puede acaecer más que por desgarramiento y negación de ella. – Lo inmediato es engañoso.

Pasaje de ahí a la verdad. – Diferencia con Descartes. – El camino es duda o aún desesperación, pero la duda cartesiana conduce a la restauración de la verdad en sentido inicial (por Dios) en lugar de que aquí la duda, toda la historia de la conciencia, se inscribe

ahí (objeto y trabajo de la conciencia se reflejan exactamente); hay intuición de la no-verdad de lo inmediato y de la verdad superior de lo que sigue, realización (*Ausführung*) del saber de la conciencia (*Bildung*). La escuela de la verdad no es la duda, que convierte todo en *mis pensamientos*, es el escepticismo, que ya no vela por mi opinión sino por la de los otros, no da paso a mis principios sobre los de los otros, no se salva en mis pensamientos, pero [no] se ata ni a mí (pensamiento de entendimiento), ni a la autoridad, sino al contenido, a sus “necesidades” (*Notwendigkeit*) y a su cohesión (*Zusammenhang*).

Esta conciencia que se forma, o se cultiva, o se trabaja es una negación (puesto que lo inmediato es reconocido como no-verdad), pero una negación que no va al *reine Nichts* (p. 110), que va al *Nichts dessen... woraus es resultiert*, que está pues en el fondo *wahrhafte Resultat*. La Nada determinada que tiene un contenido, que no es *Abgrund* (p. 111) sino pasaje (*Übergang*) a una nueva forma (*neue Form*) que es la verdad de la antigua, su verdadero rebasamiento. Pregunta: pero entonces ¿podría haber alguna vez terminación en este movimiento? ¿No se necesitaría que la negación fuera absoluta, negación que se arranca, negación de la negación, sin contenido? Entonces solamente habría fin de la necesidad de *über sich selbst hinauszugehen*, entonces el *Wissen* se encontraría a sí mismo, el concepto correspondería al objeto, al concepto: solución de Sartre: sacrificio del para-Sí para que el En-sí sea, la nada no es nada. Aquí, la solución es imposible para Hegel, pues el *Bewußtsein* (clavado en una realidad aparentemente sólida de lo inmediato, en su carne), que, digamos, *no es más que* su concepto, proyecto de sí-mismo; ser a distancia, no es realización de sí-mismo; se necesita decir también que es su concepto, que con toda su fuerza, es intencional, que se proyecta en lo que es conciencia y luego *über sich selbst*. Es su más allá: por ejemplo, la percepción espacial es *von Jenseits*, el espacio más allá del segmento limitado. El *Bewußtsein* es violencia contra sí, pasión por sí misma, auto-destrucción (*das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst*) (p. 111)¹. Hegel condena una solución nihilista que concluiría, a causa de eso, en la *vanidad* de sí y de las otras; pues esta solución por la vanidad se aparta

¹ La conciencia sufre luego entonces esta violencia de dañar la satisfacción limitada a partir de su misma existencia. Tel, p. 153.

de todo contenido y “*statt alles Inhalts nur trockne Ich zu finden weiß*” (p. 112)¹, permanece en el “*Fürsichsein*” (p. 112). El entendimiento, el escepticismo, la nada pura es siempre Yo.

Pero entonces, si el *Bewußtsein* está por definición fuera de sí, fisura, (y aún no siente encontrar reposo en la nada) ¿cómo es que toda conciencia no es desgraciada, cómo hay acceso al absoluto?

IV. El problema de lo medible y de lo medido. – El intercambio de medible y medido o *Erfahrung* (p. 112 s. s.).

La *Darstellung* como entrada de la ciencia en el saber que está apareciendo, y puesta a prueba (*Prüfung*) de eso, supone un *Maßstab* que se le aplica (p. 112) y que es tomado como *Wesen* o *Ansich*. Ahora bien, puesto que la ciencia no hace más que aparecer, ¿de dónde tomaríamos el *Wesen* (lo esencial por oposición a lo inesencial)? (¿Cómo puede aprender la conciencia? O ella sabe que ignora.)

Bewußtsein: ella distingue de sí algo a lo que se refiere – este *etwas* es *etwas para ella*. – Y este ser de algo para una conciencia (*für ein anderes*) es lo que se llama *Wissen*. Pero lo que es sabido es también puesto como estando fuera de esta relación. Y es eso lo que se llama *Wahrheit* o *Ansichsein*. Todo eso es tomado como fenómeno, en estado *erscheinende*. Aquí, nosotros, los filósofos, nos interrogamos sobre *die Wahrheit des Wissens*, luego sobre lo que el *Wissen* es en sí, pero en esta búsqueda, este *Ansich* de la *Wahrheit* es *für uns* lo que nos alcanza y su pretendido *Ansich* no es la verdad, sino nuestro saber de esta verdad. No tenemos pues aquí lo medible que sea llevado por nosotros, y el saber naciente al cual lo aplicamos, quizá va a rechazarlo.

Sin embargo: es la conciencia la que estudiamos, y entonces lo medible, es ella, es decir, nosotros. – La filosofía ya está en la vida. *Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein* (p. 113)². La distinción medible-medido le es interior, el ser para el otro le es propio, y ese otro no es solamente en ella otro para ella, sino otro en sí; ella es saber, *Wissen*; ella es

¹ no sabe más que encontrar, en lugar de todo contenido, un yo estéril. *Ibid.*, p. 153.

² La conciencia da su medida en sí misma, y la búsqueda será por este hecho, una comparación de la conciencia consigo-misma. *Tel*, p. 155.

verdad. Lo que ella declara en sí misma como *Ansich* o *Wahre*, nosotros lo tenemos como medible que ella misma aporta para medir su saber.

Podemos llamar *Begriff* al *Wissen*; *Wahre* o *Wissen* al objeto – hay en la conciencia prueba (*Prüfung*) de la correspondencia del concepto al objeto. Podemos inversamente llamar concepto a la esencia o el en sí del objeto (la conciencia-objeto) y objeto a la conciencia examinante, filosófica, puesto que es ella la que examinamos y, examinando la *natürliche Bewußtsein*, la hacemos aparecer ante la *natürliche Bewußtsein* y buscamos su ser para la conciencia natural.

Las 2 presentaciones son *dasselbe*, – intercambian sus roles; conciencia natural y filosófica son una para la otra objeto y sujeto – nosotros, los filósofos, no traemos nuestros medibles, nuestros *Gedanken* y nuestras invenciones. Captamos la cosa (*die Sache*) *wie sie an und für selbst ist*, (p. 116), es decir, absolutamente.

1. § 13 el saber es experiencia; el absoluto es trastocamiento de los roles entre medido y medible.
§ 14 experiencia, ambigüedad, dialéctica
2. § 15 y 16: no obstante, la filosofía no es *reine Zusehen* ¹.

1. §§ 13 y 14.²

“Pero, si un aporte (agrega: *Zutat*) de nuestra parte es superfluo, no es solamente en tanto que concepto, lo medible y lo que es puesto a prueba ya están presentes en la conciencia: estamos también eximidos de la pena de la comparación y de la prueba propiamente dicha (*Prüfung*), aunque mientras que la conciencia se pone en sí misma a prueba, nosotros no tenemos para esta segunda razón más que pura visión (*reine Zusehen*). Pues la conciencia es, por un lado conciencia del objeto, y por otro conciencia de sí misma;

¹ Merleau-Ponty sigue el corte en párrafos practicado por Heidegger.

² La traducción es de Merleau-Ponty. Otra trad. Tel, p. 155.

conciencia de lo que le es verdadero y conciencia del saber que ella tiene. Puesto que uno y otro están ante el mismo testigo (para la conciencia, *für dasselbe*) la conciencia es en sí misma una comparación; es para el mismo testigo (*für dasselbe*) que su saber del objeto le corresponde o no corresponde al objeto. En apariencia, él es verdadero, el objeto no es para el mismo tercer testigo más que según si la conciencia lo sabe. En apariencia, parece que la conciencia no puede, por decirlo así, ir detrás (*dahinter*), (allá donde) del objeto y tampoco para este mismo tercer testigo (más que para el saber), allá donde él está en sí, y de este modo, la conciencia no puede poner a prueba sobre él su saber. Pero desde el instante en que la conciencia posee el saber de un objeto (*überhaupt*) la diferencia ya está presente entre lo que él es el en-sí (*ihm etwas das Ansich...ist*) y el otro momento, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. Es sobre esta distinción, que está presente, que es puesta a prueba (*Prüfung*). Si en esta comparación, los dos términos no se corresponden, en apariencia, la conciencia debe cambiar su saber para hacerlo conforme al objeto; pero esta transformación del saber, hace que el objeto se transforme también para ella, puesto que el saber precedente era, por esencia, un saber del objeto: al mismo tiempo que en el saber, el objeto deviene otro, pues él pertenecía por esencia al saber precedente. Se llega a eso en la conciencia pues lo que precedentemente era para ella el en sí no es en sí; en otros términos, es decir, que el en sí no era en sí más que para ella (*für es an sich war*). En el momento en que en el objeto la conciencia descubre que su saber no corresponde al objeto, el objeto, él – tampoco se mantiene; en otras palabras, el marco de medida se transforma cuando eso que debía ser el marco cesa de mantenerse en el curso de la prueba (*Prüfung*); y la prueba no es solamente una prueba del saber, sino también una prueba del marco de medida”.

“Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce (*ausübt*) sobre sí misma, tanto sobre su saber como sobre su objeto, *así como sobre el nuevo objeto verdadero que surge para ella*, es propiamente lo que se llama *experiencia*. En este aspecto, en el proceso que acaba de ser mencionado, un momento está todavía por ponerse en evidencia que esparcirá una nueva luz sobre el “saber” (*die wissenschaftliche Seite*) de la presentación (*Darstellung*) que va a seguir. La conciencia sabe algo, este objeto es la esencia o el en sí; pero también es para la conciencia el en sí; por eso aparece la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) de eso verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, uno es el primer En-sí

(*Ansich*), el otro es “el ser para la conciencia” de este “En-sí”. Este último parece que en primer lugar, no es más que la reflexión de la conciencia en sí misma y parece representar (*vorstellen*) no un objeto, sino solamente el saber que ella tiene de este objeto. Pero, como se ha mostrado en líneas anteriores, el primer objeto se transforma durante ese tiempo para ella; cesa de ser el En-sí y deviene para ella (un término) que no es el *En-sí* más que *para ella*; pero, por eso, este *Ser-para-ella de este En-sí* (*das Für-es-sein dieses Ansich*) es el verdadero, es decir, es la esencia o en otros términos su objeto. Este nuevo objeto contiene la nadificación (*Nichtigkeit*) del primero, es la experiencia hecha sobre él”.

Comentario literal de los fragmentos 13 y 14.

El desarrollo del *Bewußtsein* en saber se hace sin adjunción nuestra (*Zutat von uns*). No solamente porque lo medible y lo medido están ambos presentes en la conciencia (p. 113: *Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein*), sino aún porque no hay comparación, puesta a prueba de sí para sí, sino pura intuición (*reine Zusehen*), puro espectáculo. Y en efecto, ella es en sí misma la comparación por hacer en tanto que se manifiesta sobre el objeto por una parte y sobre el saber que tiene por la otra parte, y que estos dos términos son para ella, para la misma conciencia (*für dasselbe*), y así son captados de golpe como coincidiendo o no. Se podría decir: pero la conciencia no puede pasar detrás de sí misma (*dahinter kommen*), para reunir el en sí y confrontarlo con el saber que ella tiene de él. Sin embargo, por el hecho mismo de que es conciencia de un objeto, tiene doble referencia: en lo que para ella es en sí y en lo que para ella es el saber o el ser del objeto para la conciencia (*das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein*). – Hay *Prüfung* porque existen estas dos referencias. Entonces hay dualidad en la indivisión del proceso (intencionalidad).

Si no hay correspondencia del en sí para ella y del saber del en sí para ella, se podría creer que es el saber el que debe modelarse sobre el objeto (problema: cómo aprende algo la conciencia). Pero este cambio del *Wissen* (hacia lo verdadero) lleva también un cambio

del objeto pues el *Wissen* inicial estaba por esencia ligado al objeto; si él cambia, el objeto cambia; y el objeto inicial que pasaba por *Ansich* deviene *für-es-an-sich*. El objeto, el en sí que era medible se modifica por el hecho de que lo medido no permanece estable. La prueba tiene entonces doble sentido: de lo medido por lo medible y recíprocamente (cf. Lévi-Strauss).

1. Este intercambio es dialéctico (la acción de **A** sobre **B** es también acción de **B** sobre **A** – y también: automovimiento; la conciencia como relación a su objeto es en sí modificación de sí misma; 2. y esta dialéctica es *Erfahrung* (puro *Zusehen*, concreto, sin discurso) porque ella crea en sí misma, por su contenido, lo nuevo verdadero, sin aporte de nosotros. La experiencia, es decir, la asunción efectiva de un ser, sólo es capaz de dar lugar a una dialéctica porque ella sola está abierta a algo que puede develarse, que tiene profundidades, una latencia, que puede así dar lugar al ek-stasis de donde saldrá un verdadero *nuevo*; 3. La conciencia de la cual se trata en esta exposición, siendo experiencia, es *zweideutig*: referencia a un *Ansich* y referencia al *Für-es dieses Ansich*.

La introducción de este segundo elemento (de la conciencia de sí) modifica el objeto mismo, deviene el segundo objeto, objeto verificado. Y este segundo objeto, que anula el primero, *es* la experiencia hecha sobre él (él no es otra cosa más que el primero devenido su verdad, que es otro, siendo él) – (así intercambio del En sí-en sí y del En sí- para nosotros, intercambio que supone que la conciencia o *Erfahrung* es a la vez relación a sí y relación a un trascendente, y es los dos no alternativamente, sino simultáneamente) – (es decir, intencionalidad latente comprendiendo trastocamientos y no dependencia en sentido único de noema en relación a noesis.)

Entonces parece que la dialéctica (si eso la define enteramente) es esencialmente fenomenología (en sentido hegeliano), es decir, relación a sí por relación a un trascendente y recíprocamente, – entrelazos sujeto-objeto porque son momentos abstractos de una *Erfahrung*. – El movimiento dialéctico siendo movimiento del contenido no está “dado” por la conciencia, sino que él no existe más que en relación al contenido con alguien que

hace la experiencia, que lo vive. No hay movimiento dialéctico sin la duplicidad relación a la cosa, relación a Sí. – Volver a poner la dialéctica sobre sus pies (olvidamos que es Hegel quién dijo deliberadamente que la dialéctica era un mundo sobre la cabeza) sería destruirla. La filosofía, es decir, el acceso al absoluto, parece ser esencialmente experiencia, es decir, entrada a los fenómenos, tomar parte en su maduración, en la experiencia. Es eso porque es solamente en la relación de *experiri*, existiendo las cosas, que se puede asistir al advenimiento del saber.

Correlativamente: el rebasamiento concebido sobre todo como conservación: lo verdadero (lo medible) ya está ahí, desde el inicio; el comienzo es fin o resultado; la creación de lo nuevo, la *Bildung* es explicitación de lo que ya estaba ahí. Sin embargo, el movimiento descrito comporta un aspecto metempírico.

2. §§ 15 y 16 (p. 115-117).

“En esta presentación del curso, hay un momento de la experiencia en que, en apariencia ella no coincide con lo que se entiende habitualmente por experiencia. A saber: el pasaje del primer objeto y del saber del mismo objeto al otro objeto sobre el cual se señala que la experiencia ha sido hecha; este pasaje es tomado de la manera siguiente: es el saber del primer objeto, o el ser para la conciencia del primer en sí que debe devenir el segundo objeto en sí mismo. La apariencia es al contrario, de ordinario, nosotros hacemos la experiencia de la no-verdad de nuestro primer concepto sobre otro objeto, que encontramos de manera contingente, y por decirlo así exteriormente, de suerte que lo que se saca a flote de nosotros (cae de nuestro parte) es exclusivamente la pura *captación* de lo que es en y para sí. Ahora bien, desde nuestro punto de vista de las cosas, el nuevo objeto se muestra como venido al ser por un trastocamiento (Hyppolite: conversión) de la conciencia en sí misma. Esta manera de considerar el contenido (*der Sache*) es un añadido nuestro por el cual la serie de experiencias de la conciencia se eleva a una gestión

científica, y que no es para la conciencia (*Bewußtsein*) que el filósofo lo está considerando. Es en realidad la misma circunstancia que ha sido la cuestión más elevada, a propósito de la relación entre la presentación aquí (dada) y el escepticismo, a saber que el resultado que cada vez se obtiene de un saber no-verdadero no debe conducir a una nada vacía (*leeres Nichts*) sino que debe ser captado por necesidad como nada de lo que él es resultado; entonces, resultado que contiene lo que el saber precedente tiene de verdadero en él. Esto se presenta del modo siguiente: mientras que primero aparecía como objeto perdido para la conciencia en un saber del objeto y que el En sí no llega a ser más que un Ser-para-la-conciencia del En sí, eso mismo es el nuevo objeto con el cual aparece una nueva forma de la conciencia en la que otra cosa constituye la esencia. Es esta circunstancia la que acompaña la continuación completa de las formas de la conciencia en su necesidad. Sola, esta necesidad en sí-misma, es decir, el *nacimiento* del nuevo objeto que se presenta (*darbietet*) a la conciencia sin que ella sepa cómo él le adviene, sucede para el filósofo si se puede decir, a espaldas de la conciencia. Por eso se introduce en su movimiento un momento de ser En sí o Para nosotros que no se expone (*darstellt*) a la conciencia que es tomada (*begriffen*) en la experiencia misma; sólo el *contenido* de lo que nace a los ojos del filósofo es *para ella*, y el filósofo no comprende más que la forma (*das Formelle*), es decir, su nacimiento al estado puro para ella, lo que nació ahí no es más que objeto, y para el filósofo él es movimiento y devenir.

Por el hecho de esta necesidad, este camino hacia la ciencia ya es en sí mismo *ciencia*, y al mismo tiempo, si se considera el contenido, ciencia de la *experiencia de la conciencia*.

La experiencia que la conciencia tiene sobre sí no puede, según su concepto, captar (*begreifen*) en sí misma nada menos que el sistema entero de la conciencia, es decir, el sistema entero de la conciencia, es decir, el reino entero de la verdad del espíritu, excepto que los momentos de esa verdad se presentan bajo una determinación particular: no como momentos abstractos y puros, sino tal como son para la conciencia o como términos de referencia para la conciencia que aparece; de suerte que los momentos del todo son unas *formas de la conciencia*. Mientras que ella se impulsa hacia su verdadera existencia, la

conciencia alcanzará un punto que rechaza esta apariencia que tiene de ser gravada con algo extraño que no es más que para ella y a título de otra; en otros términos, cuando la aparición deviene igual a la esencia, y así cuando su presentación (exterior) coincide exactamente con el mismo punto de la ciencia auténtica del espíritu; y finalmente, cuando ella capta en sí misma esa esencia suya, mostrará la naturaleza del saber absoluto en sí mismo.”

Comentario literal de los fragmentos 15 y 16.

Esta “experiencia” que acabamos de describir como el develamiento del saber y la filosofía, no es sin embargo, experiencia en sentido ordinario. La experiencia en sentido ordinario descubre la no-verdad de su punto de partida por la verdad de otro objeto que substituye.

Aquí, al contrario, la experiencia descrita hace salir el nuevo objeto de la negación del antiguo, del trabajo realizado sobre el antiguo, el hecho aparece como resultado, y no rebasa el antiguo más que conservándolo en su verdad. Esta necesidad percibida en la evolución de la experiencia es el añadido del filósofo. El filósofo ve una *Umkehrung des Bewußtseins* ahí donde la experiencia común ve surgir un objeto sin saber cómo él le adviene. El filósofo va a espaldas de la conciencia. Su visión de la experiencia no es, como la del hombre simplemente viviente, una toma de conciencia sobre objetos sucesivos (según la correlación noesis-noema, considerada como irreversible), sino una visión donde lo que era objeto (en sí) puede devenir conciencia (*an sich für es*) donde lo que era conciencia puede devenir objeto y donde hay inversión de la conciencia. La conciencia común es “tomada” en la experiencia – pensada por la experiencia, *in der Erfahrung selbst begriffen*, – el filósofo piensa la experiencia – el contenido y lo formal se distinguen de nuevo. El camino, si lleva a alguna parte, si tiene una dirección, ya es ciencia y la experiencia de la conciencia no es más que el contenido de esta ciencia.

Entonces: la experiencia contiene todo, el reino entero del espíritu bajo una determinación particular: la de las “*Gestalten des Bewußtsein*” – precisamente en esta

experiencia, llega un momento cuando el *Bewußtsein* se capta en su propia verdad, se reintegra el objeto, donde su propia naturaleza, que se tiene que manifestar, se iguala a todo lo esencial y entonces indica el saber absoluto, es decir, el saber que es absoluto y el absoluto que es saber.

1. *El absoluto y nosotros: su Parusía – an und für sich bei uns – quiasmo –*

Desde el inicio: el absoluto: *an und für sich schon bei uns wäre*. – De él a nosotros, todo intermediario es *der Strahl selbst wodurch die Wahrheit uns berührt*, – y no *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*. – Después: el absoluto solo es verdadero, lo verdadero solo es absoluto. – Significante no dogmatismo (lazo exterior *Wissen*-absoluto) sino al contrario relación interna y reversible (sin jerarquía) entre saber verdadero y absoluto: el absoluto está en la naturaleza del saber, y el saber está en la naturaleza del absoluto. – Lo que es dado, es su vínculo, a partir de lo que se necesita esclarecer *Subjekt-Objekt*.

2. El absoluto

El absoluto está en la naturaleza del saber: el absoluto es sujeto, no es *Objekt*: esto querría decir *an sich*, es decir, *für uns*. Él es “para sí”. Si él es *an sich*, es *an und für sich*; es decir, su reposo en sí contiene lo que él es para sí. El solo *an sich* verdadero es *für sich*; pero eso quiere decir no-coincidencia; lo que sabe no es nada del otro más que de él – *Sich selbst wissends, Geist*, pero él se objetiva.

El fenómeno

Aquí no nos dice lo que este absoluto es, sería contrario al punto de partida. Noción de fenómeno: considerando la historia humana y la nuestra, vemos ahí *erscheinen* un *Wissen*. – Y el absoluto será este *Wissen* para sí. Todo lo que se produce no es más que “*Gestalt*” (forma “ligada”, no “libre”, que todavía no es conquistada en sí misma, que todavía no sabe del todo), del hecho único del *Wissen* – (por ejemplo: la ciudad griega, el cristianismo).

¿Por qué ligada? Porque está estancada, no transparente para sí misma, no revelada, sino que está sin dejar de *erscheinen*, lo que es su naturaleza misma.

Sin embargo, toda esta variedad no es más que variantes de la relación al Sí. Pero es una relación al Sí no realizada. Él *erscheint*, es decir, ante nosotros. Lo que sabe no es lo que él sabe y recíprocamente. Podemos referir el *darstellen* como un espectáculo exterior.

Y sin embargo, a medida que evoluciona, su encadenamiento permite decir que lo que sigue es la verdad de lo que precede, entonces hay acumulación y explicitación, no proceso ciego; así, él “regresa a sí mismo”, deviene sí mismo. Su *Erscheinung* se libra del *Schein*, y al mismo tiempo yo que lo contemplo, me percibo que no soy otro más que él. Él deviene Sí que se sabe y deviene yo mientras que yo devengo él. Hay aparición (es decir, manifestación exterior) de un saber absolutamente saber, en el cual todas las fases pasan una en la otra (su inicio en su fin, su fin en su inicio) y que pasa en mí como yo en él. En ese momento decisivo cuando el saber *aufretende* se capta (*begreift*) *wie sie an und für sich ist*, estamos en el absoluto.

La noción hegeliana del fenómeno (el espíritu fenómeno), es eso: el para Sí visto desde afuera, apareciendo, y, en esa medida, no siendo plenamente para Sí, y sin embargo, ya siéndolo, sin que llegue a ser, nunca, en camino hacia sí y hacia el otro. – Identidad salir de sí (*erscheinen*) y regresar en sí^a.

El fenómeno no es objeto y no es sujeto. No objeto: él me concierne, presentándolo yo me comprendo. No sujeto: él todavía tiene que devenir para sí. Él es conjunto escondido de “sujeto” y “objeto” – objeto regresando a sí, sujeto fuera de él.

Es la conquista de este orden del fenómeno, la presentación de su encadenamiento que es la sola justificación del absoluto. Justificación que no es demostración, sino auto-

^a [Al margen:] cf. *Goethe: man geht nie weiter, als wenn man nicht mehr weiss wohin man geht*. – Es siendo plenamente fenómeno que el absoluto es plenamente absoluto.

mostración del devenir-absoluto del fenómeno (devenir-fenómeno del absoluto) por su movimiento propio.

3. Fenómeno y estructura de la conciencia. – Pasaje del fenómeno al saber.

Punto de partida: *natürliche Bewußtsein* – saber del exterior – cree captar un exterior, y cree verdaderamente tenerlo – pero ¿cómo lo tendría, si él es exterior? Quizá no es más que mi sueño – escepticismo total: ¿conozco tan poco mis pensamientos así como las cosas (Montaigne?). Lo que hay, es *trabajo*, no según mis reglas, sino según el contenido, saber siguiendo sus necesidades y su *Zusammenhang*; entonces negación que es *wahrhafte Resultat*, negatividad que no es *reine Nichts* y no *Abgrund*, sino pasaje a la verdad de... (cf. Husserl: toda percepción borrada es reemplazada por una verdadera).

Este pasaje desencadenado por la conciencia del exterior como tal.

Ella es su propio concepto, es decir, *über sich selbst*, ella está más allá de sí misma, *über sich selbst hinausgeht*. – Equivalente hegeliano de la intencionalidad. – Ella es su *begreifen* de sí misma *a realizar*. – En este sentido auto-destrucción para realizarse: *das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst*.

Pero es necesario todavía precisar. Pues se podría hacer una objeción: la conciencia es lo imposible, fracaso por principio, que siendo fisura lleva a lo falso. Se podría hacer una objeción que se ha intentado hacer a Husserl: la conciencia es conciencia de algo, siempre correlación noesis-noema, – pero ¿cómo puede ella tener su noema si no es posesión de sí misma como noesis? Ahora bien, si ella está en posesión de sí misma como noesis, es entonces que puede tomarse como objeto (reflexión) y, en esta medida no hay siempre correlación noesis-noema en sentido único, sino reversibilidad posible. Es precisamente lo que va a decir Hegel: la conciencia es esta reversibilidad, este intercambio. (En Husserl, la intencionalidad toma también este sentido).

Medido y midiente.

Un saber que se verifica saber: es puesto a prueba (*Prüfung*), es decir, que se le aplica un medible que sea esencial o *an sich*. ¿De dónde tomarlo? Respuesta: él ya está en ella.

Bewußtsein: esta relación con *etwas* que es para ella, este ser de *etwas* para una conciencia (*für ein anderes*) [es] *wissen*. Pero este algo es también pensado como fuera de esta relación con la conciencia: *Wahrheit* o *Ansichsein*. Cuando el filósofo se interroga sobre la verdad del *Wissen*, sobre el *Ansich* del *Wissen*, no vamos a obtener más que su *sein für uns*. La empresa parece absurda. Son nuestras medidas las que aplicamos a nuestro *Wissen* y éste quizá las recusa. Pero la filosofía es posible porque el objeto al que aquí nos dedicamos es la conciencia, y, este objeto es idéntico a nuestras medidas. La conciencia que tomamos del *Wissen* y de su verdad no puede deformarlo porque está ahí la conciencia que conoce la conciencia. *Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein* (p. 113). Lo midiente no es exterior a lo medido; el ser para otro del saber, que ella capta, es la conciencia misma; y el hecho de que, al reflexionar sobre el *Wissen*, ella lo hace ser para otro sin disminuir el valor, puesto que es este ser para otro es la conciencia.

Aquí, la dicotomía *Wissen-Ansich* está rota y el *Wissen* del filósofo se une al *Ansich* porque es el *Ansich* del *Wissen*. La reflexión es regreso a lo irreflexivo.

Hegel: si se le llama *Begriff* al *Wissen*, *Wahre* o *Wesen* al objeto, entonces la prueba es del concepto por el objeto. La conciencia no está por esta estructura separada de su objeto por esta estructura, obligada a no tener más que una visión “para ella” que él podría impugnar; pues ella es su relación al objeto – y la prueba de su correspondencia forma parte de su definición de la conciencia. Dicho de otro modo, se puede también trastocar, y llamar *Begriff* a la esencia o al En sí considerado (el *Wissen* que me esfuerzo evaluar), objeto a este *Wissen* en tanto que yo lo considero y que él deviene por eso *für ein anderes*, entonces la prueba es del objeto por el concepto.

Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes-und Ansichselbst-sein in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und uniere Einfälle und Gedanken bei

der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir dieses weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten (p. 114)^{a 1}.

El intercambio entre midiente y medido en la reflexión hace que sea tanto el objeto que mide al sujeto como el sujeto que mide al objeto; y es así que estamos en el absoluto.

La relación estrecha de fenomenología y filosofía se confirma: es la estructura misma de la conciencia que hace: 1. que el saber absoluto nos es accesible, puesto que tratándose del saber, no hay ninguna relatividad en su aprehensión por sí mismo; 2. que por otra parte, este saber absoluto en un sentido se precede a sí mismo puesto que lo medido es además midiente.

Entonces la noción de fenómeno como ni objeto, ni sujeto – como espíritu apareciendo, para sí visto por otro, y que del afuera se comprueba, y que se tiene que tomar como se *presenta* – [noción] en sí misma solidaria de estructura verdadera de la conciencia, reversibilidad medido-medible que hace posible el aprendizaje de la conciencia y la aparición del saber – conduce inmediatamente a la relación con el absoluto.

4. Relativización sujeto-objeto. – Son los dos *für dasselbe*. – La conciencia es ekstasis.

§§ 13 y 14.

§ 13: No podemos decir aún que haya comparación como un acto distinto y agregado a *Bewußtsein*: pues ella es conciencia y del objeto y de sí misma y de la separación entre ellos; ella misma y el objeto son *für dasselbe*. Ella encierra referencia a “espaldas” del objeto, a los lados por donde él se escapa. Aún no es necesario decir que ella rectifica su *Wissen* sobre el objeto: el objeto precisamente objeto era de forma exacta

^a [Al margen:] un saber donde sujeto y objeto, conciencia salvaje y conciencia reflexionada se hacen recíprocos, caen los dos en el saber, que entonces no es *Sinngebung* nuestro, sino despliegue de la *Sache*, de tal modo que ella es en y para sí.

¹ Vemos bien que los dos son la misma cosa; pero lo esencial es retener para toda la búsqueda este hecho que los dos momentos, *concepto y objeto, ser para-otro y ser-para-sí*, recaen ellos-mismos en el interior del saber que estudiamos, y que de los cuales no necesitamos aportar criterios y aplicar nuestras circunstancias de pensamiento en el transcurso de la búsqueda; es, al contrario, dejándolos de lado que llegaremos a considerar la cosa como ella es *en sí y para sí*. Tel, p. 155.

correlativo al *Wissen*, y cuando el *Wissen* cambia, el objeto deviene también otro. A decir verdad, la conciencia es puesta a prueba por el objeto (de lo medible) por el saber (lo medido), tanto como por lo medido como por lo midiente. La conciencia, el verdadero progreso de un saber, consiste no en la comparación exterior de dos términos, sino en *Ineinander* objetos-saberes, noesis-noemas que se entre-suscitan (cf. Lévi-Strauss, doble crítica – y en general relación de los conceptos y de la investigación). Idea entonces de la conciencia no como *Sinngebung*, sino como adecuación a la manifestación – la filosofía [es] *reine Zusehen*.

§ 14: Este movimiento (interior en la conciencia) es “dialéctico”, en el sentido de acción recíproca, de paso uno en el otro, de *Füreinanderessein*, y entonces de movimiento que se relanza en sí mismo. Dialéctica ligada a la estructura de la conciencia – esta dialéctica es *Erfahrung*: en el sentido de experiencia hecha sobre alguien por ejemplo, en el curso de la cual el objeto y el saber se modifican. La dialéctica es movimiento del contenido, su apertura a... su verdad, sin aportación de nosotros. Eso no es posible más que cuando ella tiene como sede el fenómeno. Porque ella es *Erfahrung*: contacto con algo que puede develarse, tiene una latencia, que puede dar lugar al ek-stasis.

Ambigüedad de lo verdadero: el En sí deviene En sí-para-nosotros, es decir, objeto-sujeto. El progreso del *Wissen* es surgimiento de un nuevo objeto. La ambigüedad es esencial a la dialéctica y a la *Erfahrung*, pues es por ella que el objeto se representa en el sujeto e inversamente. No hay inmanencia, hay verdaderamente un aprendizaje. – La *Erfahrung* como solución del dilema: o se sabe o no se sabe.

Parece que el movimiento dialéctico está ligado, – desde luego no a la conciencia en el sentido de inmanencia; – por lo menos a la conciencia como eso mismo *para el cual* son simultáneamente el En sí y el En-sí-para-ella, no ciertamente a la *Sinngebung*, sino a la conciencia como identidad conciencia salvaje-conciencia reflexionada. El movimiento viene del contenido, pero del contenido en tanto que hay *Erfahrung*. Volver a poner la dialéctica “sobre sus pies” sería destruirla. La filosofía parece la entrada a los fenómenos. Pero § 15.

20 DE FEBRERO DE 1961

Releer la traducción del § 13. Comentario:

El desarrollo *Bewußtsein*-saber, el *Erscheinende Wissen* o el *Wissen* que *auftritt* se hace sin aportación o añadido por nosotros (filósofos) no solamente porque la conciencia es comparación de sí consigo (dicho en la p. 113: *Vergleichung seiner mit sich selbst*), que no recibe su midiente de afuera (*gibt seinen Maßstab an ihm selbst*), – lo que podría ser: tema banal de la inmanencia, no hacemos más que las preguntas que podemos resolver; la pregunta es el anverso de una afirmación que se hace; el combate es victoria; subestimación de la investigación; dogmatismo, – pero por una razón más profunda: no hay aún comparación, prueba de sí para sí, sino pura visión, *reine Zusehen*. Es verdaderamente auto-presentación del *Wissen*: y no *Sinngebung* por nosotros.

Pues, no se tiene que representar la conciencia ya sea como relación al exterior puro, ya sea como pura relación a sí, ya sea como la suma de las dos (conciencia de lo verdadero más conciencia del saber de lo verdadero). Ella es la tercera y la única para la cual son, y también lo verdadero y el saber de lo verdadero, que los libera por abstracción. Eso quiere decir: no hay lo verdadero y el saber de lo verdadero, hay solamente uno y mismo y tercer término: la apertura a..., prueba de sí en presencia de..., apertura ante la cual lo que era saber puede devenir objeto, y lo que era verdadero ser devuelto al rango de simple *Wissen*. No se tiene que pensar la conciencia alternativamente como relación a sí y relación a otro, sino como el lugar de una manifestación única que hace la ipseidad y la conciencia de algo. No como positivo, ni como negativo, sino como negatividad al trabajo – entonces podemos en verdad hablar de ella como entidad o como negatividad.

Si llegamos a eso, se está fuera de la banalidad de la inmanencia. La objeción inmanentista: la referencia a lo verdadero en sí es ilusoria; la conciencia no puede tender más que a lo que *le es* el en sí. Ella no puede ir detrás del objeto que se ofrece para entrever el objeto mismo (ella no puede captar cómo estará el viejo saco en mi ausencia), ella no puede ir detrás de sí misma como aparición de la *Erscheinende* [de ahí que] no hay más que saber, comparación de sí consigo [por eso] la relativización de todo objeto en saber, de todo saber, y por otro lado, en un futuro objeto. Hegel rechaza esta objeción: si fuera así, no habría conciencia, jamás las palabras *Ansich* o ser en sí, *Wissen* o ser para la conciencia habrían tenido sentido para nosotros. Desde que hay conciencia (*Gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstand weiss*) hay un sentido del en sí o verdadero y del ser para la conciencia o saber. La verdad no es que no haya más que saber o que no haya más que el en sí u objeto, sino que hay uno y otro en una suerte de precesión, o de gravitación, de intercambio o de reversibilidad.

Nos podemos preguntar si aquí no estamos más allá de *Bewußtsein* y *Selbstbewußtsein*, dos abstracciones para designar los dos lados de *dasselbe*. El Sí (y la filosofía) no es ni receptividad, ni *Sinngebung* (*Zutat*) sino la articulación espontánea de un *reine Zusehen*.

Fin del § 13: ¿qué deviene la “prueba” o puesta en juego de sí para sí?

¿Cómo aprehende algo la conciencia? Parece que es recibiendo el objeto (pero entonces ¿cómo es que ella busca?) o bien por reminiscencia y aporte de sí misma (pero entonces ¿cómo ignora ella?). Parece que la solución es negar saber o negar no-saber.

La relación con un trascendente externo o al contrario inmanencia (dogmatismo de la filosofía) en realidad equivale. No se tiene que decir: yo aprendo, cambiando mi saber conforme al objeto, – ni por otro lado yo aprendo explicando un saber que rectifica el objeto; la verdad es: sobre el objeto formo mi saber y sobre el saber, modelo el objeto porque no hay saber puramente saber ni objeto puramente objeto; ni de sujeto ni de objeto, sino el trabajo de uno contra el otro. En el momento por ejemplo, en que yo “rectifico” mi

saber según el objeto, ese hecho también cambia el objeto, se deposita en él una capa de desilusión, incluso si es él el que me enseña, pues de hecho, ya no es el mismo que antes. Cf. yo aprehendo la verdad sobre alguien frecuentándolo – el cambio de mi saber es también un cambio del objeto: no es lo mismo el amigo de ayer que este enemigo de hoy. Sería falso decir que el amigo de ayer es el enemigo de hoy o que mi amistad ha cedido el lugar al odio; lo que es tachado no es anulado, y aún menos en el objeto. No hay error absoluto. La esencia no substituye la apariencia: la apariencia deviene la esencia y lo verdadero es lo que es *gewesen*. Es esencial al *Wissen* ser *erscheinende Wissen*.

Así: el tema de la fenomenología (*erscheinende Wissen*, nacimiento del saber), parece producir trastocamiento de la filosofía: sin *Ansich* absoluto, no *für uns* absoluto, – y por las mismas razones, es decir: su relativización recíproca, su *Ineinander*. Eso quiere decir: es la dimensión misma del absoluto que se tiene que concebir de otro modo ya que la filosofía no lo ha hecho hasta ahora; ni como saber “libre” (es decir, sin atadura, sin afuera, sin adherencia al En sí), ni como objeto “libre” (es decir, puramente objeto, sin adherencia al saber); sino como *Ineinander* de los dos. La fórmula (ulterior): el absoluto es sujeto, no quiere decir que él no sea más que sujeto. Lo “libre” es libertad de lo libre y de lo ligado; el absoluto es el *dasselbe* del absoluto y de lo relativo. El sujeto verdadero es la subjetividad del sujeto y del objeto. Existe un absoluto *leiblos* y *einsam* que no es absoluto. La verdadera filosofía no va *dahinter*: detrás de la *Erscheinung* y detrás de lo que está en el mundo. Ella no puede concebir el absoluto más que como el otro lado de la *Erscheinung* o del fenómeno.

De ahí resulta el § 14.

Traducir § 14. – [Lo que es] capital:

1. lo que llamamos dialéctica. – Su instancia: movimiento que la conciencia ejerce sobre sí misma; reacción del *Wissen* sobre el objeto y del objeto sobre el *Wissen*, metamorfosis de uno en el otro, – por eso automovimiento (solidario de la estructura de ek-stasis). Su producto: movimiento que hace “surgir” un nuevo objeto verdadero; surgir, es

decir, discontinuidad, *reine Zusehen* y no *unsere Zutat* novedad creada por el rebasamiento, pero surgimiento que com-prueba lo que precedía, el que tiene entonces su cohesión y su “necesidad”, que es razón y saber. – Es el sujeto devenido objeto e inversamente, o su intercambio.

2. La dialéctica comprendida así es *Erfahrung*, es decir: relación con el ser que es pre-objetivo, relación con un ser en el cual somos *begriffen* (p. 116), es decir, tomados, es decir, pensados; – pensar el otro es ser pensado por él.

¿Por qué se necesita que ella sea *Erfahrung*? Porque no es *unsere Zutat*, *Sinngebung*, *für uns* solamente, porque ella es automovimiento del contenido preobjetivo y presubjetivo, porque es *reine Zusehen*, visión, *erscheinende Wissen* dentro de un afuera, dentro “ligado” y que ella no sería nada de todo eso si no fuera inmanencia. – Entre inmanencia y relación al trascendente exterior: el horizonte y la riqueza, la fecundidad de un contenido que no es *objeto completo*.

3. La dialéctica comprendida así es *Zweideutigkeit*; es necesario señalarlo para dar una nueva “luz” la “*Wissenschaftliche Seite*” (el lado del saber) de la *Darstellung* que sigue (el fenómeno). – Una nueva idea de la luz: lo verdadero es en sí *zweideutig*, pues él debe ser *Wesen* o *Ansich* y no puede serlo más que siendo *für das Bewußtsein des Ansich*, es decir, no siéndolo (cf. Kierkegaard: fariseísmo; cuando digo: soy cristiano, ya no lo soy más). La *Vieldeutigkeit* no es sombra para eliminar la verdadera luz. Lo verdadero no puede ser definido por coincidencia y fuera de toda separación en relación a lo verdadero. Toda relación con un *Ansich* (primer objeto) comporta inevitablemente relación a un para mí de ese *Ansich* que es destructor del primer objeto. Y lo transforma en un segundo objeto. Diremos: no es eso un segundo objeto. No es más que la reflexión de la conciencia sobre sí misma que agrega al objeto mi saber del objeto. Los límites de lo subjetivo y objetivo permanecen netos. Pero no: pues esta “reflexión” deviene “lo verdadero”, la verdad de la primera apertura a un objeto, y en esta medida la esencia por oposición a la apariencia, el objeto. Al hacer estado de mi saber, del objeto (de los motivos de mi experiencia ingenua), integro al dominio del objeto esos motivos, anulo el primer objeto como abstracto, y hago

surgir un nuevo objeto. Éste, dice Hegel, es *die über ihn gemachte Erfahrung*. Una “experiencia” [significa] esta asunción de un objeto que, porque ella lo asume, trabaja sobre él (*über ihn* – conocimiento que no es distinto a nuestro ser) y es generadora de verdad, de un objeto a la segunda potencia, objeto de objeto, verdad de la verdad^a. – Verdad y saber inseparables de un *Begriff* recíproco donde el objeto me *begreift* no menos que yo a él. – Filosofía inseparable del fenómeno. (cf. Fenomenología moderna y descubrimiento de la intencionalidad latente u operante, que comporta el trastocamiento relación a sí / relación al otro, y no solamente relación en sentido único noesis-noema).

Parece que: la dialéctica es, no ciertamente hecha de conciencia, en el sentido de motor espiritual, – pues entonces ella sería *unsere Zutat*, – pero tampoco sería movimiento objetivo (por la misma razón). Ella es *movimiento del contenido*, de la experiencia, es decir, de este nuevo medio ontológico que es la *Erscheinung* y que no es sin relación a alguien que hace la experiencia; [ella] no es propiedad de la conciencia; es más bien la conciencia que es propiedad de la dialéctica; la dialéctica tiene la conciencia (y parece impensable sin la conciencia a través de la cual se hace la producción del nuevo objeto, – pero conciencia opaca, experiencia^b). “Volverla a poner sobre sus pies” sería destruir la *Darstellung* de la ciencia, la productividad. Cuando Marx dice eso, ¿entonces desconoce a Hegel? No, Hegel también había dicho que la dialéctica es el mundo sobre la cabeza.

^a [Al margen:] lo que es esencialmente visión y no *Sinngebung*.

^b Al margen:] la experiencia como *reine* [puramente] *Zusehen*. Recíprocamente, en Marx, 1) la dialéctica de la conciencia no es ilusoria más que en tanto que el principio de alienación permanece (Lukacs: *Funktion-Wandel*). Después, la dialéctica no es más reflejo de materia. – Capitalismo es fenomenología del espíritu concreto. – 2) Aún antes de la revolución, ninguna fuerza dada consume a la Razón: manera humana, no objetiva. – Lenin: se necesita conciencia oblicua, partidismo (sin qué trade-unionismo). La dialéctica-*Erfahrung* es tanto filosofía de Marx como de Hegel. Para los dos, no puede ser simple *asentimiento* en mística de la experiencia; se necesita un *Begriff* que la experiencia del capitalismo comprenderá – o bien en donde la exteriorización, en lo que ella tiene de necesario, será reconocida, sin que la conciencia (que es su propio concepto) arriesgue equivocarse.

Ciertos marxistas darían el rol capital a la experiencia: reabsorción del Estado en la sociedad, – o, inversamente, harían de esta *praxis* en sí misma la obra de una dictadura. Hegel la tiene en tutela. Justamente si la verdad es experiencia, es necesario que esta experiencia no sea irritante; que se tenga criterio, una filosofía (una lógica).

Cf. § 15. – Mostrar que la experiencia como progreso hacia la verdad exige *Umkehrung* de *Bewußtsein* (que la cosa devenga conciencia), pero eso quiere decir que la ciencia no es vida. – 2 órdenes: la idea misma de la experiencia, como verdad, controla de afuera a la experiencia (la idea misma del proletariado deviene control del Partido sobre el proletariado); la idea misma de los fenómenos como portadores de verdad deviene el dogmatismo extremo. – ¿Cuál es el remedio?

Comentario literal de los §§ 15, 16.

§ 15

La experiencia de la que Hegel acaba de hablar [no es] experiencia en el sentido usual. Ésta encuentra exteriormente, fortuitamente, un objeto nuevo que desvaloriza el antiguo. Aquí, se ha dicho al contrario: es el saber del objeto antiguo que deviene el objeto nuevo. Por ejemplo, es lo que yo proyectaba de esta amistad que, en fin proyecté ante mí en objeto, y que deviene la verdad de esta amistad. Ahora bien, eso supone *Umkehrung* (trastocamiento, conversión) de la conciencia; el objeto deviene sujeto e inversamente. Hay mistificación, hay desmistificación. Yo caminaba de cabeza; ahora me yergo sobre mis pies. ¿Cómo es posible? Es necesario que haya un aporte del filósofo (*unsere Zutat*) que guíe la experiencia hacia su verdad.

Si existe filosofía, no escepticismo, es necesario que la experiencia pasada no caiga en la nada, que el presente sea resultado, y verdad del pasado, que lo que era en sí y haya devenido ser para la conciencia, que eso mismo constituido, sea el nuevo objeto, que haya génesis de este último, necesidad. De donde resulta la disyunción entre la conciencia *begriffen* en la experiencia y la filosofía que *begreift* el devenir – la experiencia humana no es más que el contenido – la filosofía no es más que *das Formelle*. – Pero entonces, desde el punto de vista de la filosofía, el camino hacia la ciencia ya es ciencia, y la experiencia de la conciencia no es más que el contenido de esta ciencia. ¿No es trastocamiento del para o contra en relación a lo que precede? – *Unsere Zutat* - ¿Por qué pasar por la fenomenología si es para llegar a una ciencia que culmina la experiencia como *das Formelle* y culmina hacia el *Inhalt*? [Por eso] Lógica. – Heidegger: este genitivo, *Wissenschaft der Erfahrung* no es ni objetivo, ni subjetivo, es especulativo, dialéctico, es decir, quiasmo de los movimientos.

Respuesta^a: la fenomenología contiene todo el espíritu, pero bajo una determinación particular; los momentos no son “puros”, sino tal como son para la conciencia (*Bewußtsein*)

^a [Al margen:] 6 de marzo, recordar el problema: 1) desde el punto de vista de la conciencia, no hay nada que pueda entrar en ella del afuera, ella es, experiencia “abierta”, y entonces nada puede pasar a sus espaldas. – 2) sin embargo, existe la experiencia discontinua, “empírica”, errónea, ciega; es necesario entonces un *Zutat* de

o en tanto que términos de referencia de la conciencia; de suerte que son unas *gestalten des Bewußtseins*, es decir, la conciencia, que los considera se siente ligada a otro, exterior, y eso no es de hecho el *Wissen* que aparece. Llega un punto donde la *Gestalt* es enteramente comprendida, donde es en sí misma la que se capta, donde lo que aparece encuentra su centro, donde entonces, el fenómeno que pasa en el absoluto, muestra lo que es el absoluto.

Esto quiere decir: existe otra cosa diferente al *Bewußtsein* o conciencia del exterior; sin embargo, nada está fuera del *Bewußtsein*, esa otra cosa es alcanzada cuando el *Bewußtsein* se iguala a su afuera, coincide con el saber de sí que no es su atributo, su propiedad, que ella [la conciencia] no tiene, que la tiene y que no obstante, no se comprueba más que a partir de ella. Por la misma razón (necesidad, continuidad, conservación de la verdad del pasado), es necesario que la experiencia sea *Begriff*, pero se necesita que el *Begriff* sea experiencia. – Equilibrio de 1807.

Comentario general: filosofía y no-filosofía.

La Fenomenología plantea el problema de una experiencia que se comprende.

Dos aspectos: la experiencia discontinuada, escéptica; la experiencia que no está ahí más que para la forma, y donde lo midiente nunca es puesto a prueba.

La filosofía definida en 1807 como esta doble crítica de la experiencia por el concepto y del concepto por la experiencia. – Excluyendo el impresionismo y el dogmatismo. – Pero estos peligros existen a la segunda potencia: hay un recurso de la experiencia que es dogmatismo (juicio de la historia – los hechos muestran que... yo no soy quién lo dice, son las cosas. – Cf. proceso de 1937).

Hay un recurso al concepto que es escepticismo (*yo pienso que esta experiencia es absoluta – que he alcanzado ahí la esencia – 1937 [es] la historia desnuda*). Pero ¿alguna

la filosofía, algo a espaldas de *Bewußtsein*. – 3) solución anunciada en el último párrafo: *Bewußtsein* es rebasamiento de *Bewußtsein*, [de ahí] la Lógica.

experiencia como tal puede coincidir con la esencia? Una conciencia que sea verdadera en sí es vacía – *Nichts* – Toda conciencia plena está enlazada.

La fenomenología y la lógica representan estos peligros – no hay solución en tanto que se permanezca en la antítesis: sujeto-objeto o conciencia del exterior-conciencia de sí. – Esta antítesis, Hegel la ha rebasado un momento en su análisis del Tercer término. Pero él restablece el *unsere Zutat* de la filosofía, y entonces su recurso mismo a los fenómenos es un dogmatismo más violento; los otros no saben ni siquiera lo que piensan, el filósofo los comprende mejor de lo que ellos se comprenden.

En eso, él agrava la situación. Los sucesores protestarán contra su dogmatismo (Kierkegaard y Marx), su escepticismo o su conciliación (Marx y Kierkegaard): él paraliza por necesidad la *Entäusserung*, adquiere el estado burgués para el Estado, sigue la religión establecida para la verdad; – es necesario que la *praxis* sea el absoluto. Pero también ellos en su oposición a Hegel tienen la misma oscilación dogmatismo-escepticismo. El problema de una filosofía que *sea* la no-filosofía permanece completo tanto que se piensa *conciencia* o *Gegenstand*.

LECCIÓN DEL 6 DE MARZO DE 1961

[Se] ha mostrado: lo verdadero solo es absoluto.

Verdadero: lo que se comprueba, el trabajo, el devenir, la experiencia es sólo absoluto; liberado, no-cautivo, se basta. Sin relación exterior al absoluto, sin instrumento para incluirlo. Sin introducción al absoluto: nosotros estamos ahí.

Todo lo que hay es una manifestación (*Erscheinung, Offenbarung*) de lo Libre, de lo idéntico a sí, del *Wissen*, de la ciencia en el sentido cartesiano, de la certeza. – Manifestación, es decir, exterioridad de *erscheinende Wissen y Wissen*. – Pero esta exterioridad no es accidente para el *Wissen*. La *Zweideutigkeit* no es para comprender “*als einen Mangel an Eindeutigkeit, sondern als das Kennzeichen seiner eigenen Wesenseinheit*” (Heidegger, p. 155)^a ¹. La conciencia es equívoca, no en el sentido escéptico, sino que, dado que ella es trastocamiento (*Umkehrung*) (derivando de su *Verkehrtheit*), es en este movimiento que el concepto y el en sí intercambian sus roles, y que la verdad se manifiesta, que la conciencia deviene lo que ella es: su concepto; de donde surge el *sentido* libre, liberado, el *als*, el ser del ente^b. Tanto que la conciencia es *Bewußtsein*, ella «*auf das “als” nicht eingeht*» Heidegger, p. 160)². Ella comprende un horizonte o un *Hintergrund* que no ha explorado. Para que ella devenga sí misma, se necesita que se desgarre (*Zerrissenheit*): “*Ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein*” (Hegel citado por Heidegger, p. 127)³.

Pero este desgarre es su realización – “*Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist kein Gang, den das natürliche Bewußtsein geht. Sie ist aber auch kein Weg, der sich schrittweise vom natürlichen Bewußtsein entfernt, um dann in seinem Verlauf irgendwo in das absolute Wissen einzumünden. Gleichwohl ist die Darstellung ein Weg. Gleichwohl geht sie ständig in einem Zwischen hin und her, das Zwischen dem natürlichen Bewußtsein und der Wissenschaft waltet.*” (Heid., p. 132)⁴. “*Wenn überhaupt noch einen Weg gesprochen*

^a [Al margen:] La ambigüedad, concepto de la representación – *Dieses Zweideutige ist das Wesen des Vorstellens*, Heidegger, p. 153 –, pero la filosofía del *Vorstellen* tiende a rebasarse a medida que el *Bewußtsein* realiza su trastocamiento.

¹ La ambigüedad no se comprende como una falta de univocidad, sino como caracterización de su (la conciencia) propia unidad de esencia.

^b *öv ή öv* – “el otro lado” (*nach der anderen Seite*, Heid., p. 144).

² ella no acepta el “en tanto que”. Tel, p. 212.

³ una media zurcida es mejor que una media desgarrada; no es así en la conciencia de sí. Tel, p. 171.

⁴ La presentación del saber apareciendo no es un camino recorrido por la conciencia natural. Pero ella ya no es un camino alejándose paso a paso de la conciencia natural, para después desembocar, en un punto determinado de su recorrido, en algún sitio en el saber absoluto. Sin embargo, esta presentación es un camino. No obstante, ella se mueve constantemente en un vaivén, en un entre-dos abriéndose entre la conciencia natural y la ciencia. Tel, p. 177.

werden darf, dann nur von dem Weg, den das Absolute selbst geht, insofern es dieser Weg ist.“ (Heid., p. 151)¹. Es esencial para el absoluto incluir esta auto-presentación pues es ella la que es verdad viviente, experiencia, que hace la vida del absoluto-sujeto. *Das Vorstellen des Gegenstandes stellt, obzwar ungedacht, den Gegenstand als Gegenstand vor* (Heid., p. 163)². La conciencia natural, siendo preontológica se dirige más lejos que el *Gegenstand* (pero para Hegel no encontrará el *Unterscheidende* de la *Unterscheidung* (Heid., p. 153) más que del lado del “sujeto”). – *Erfahrung [es] das Wort des Seins* (Heid., p. 166) – *Name des Seins des Seienden* (*ibid.*); – *el nuevo objeto es “verdad del verdadero ser del ente, Erscheinen del Erscheinende”* (Heid., p. 170), es la experiencia misma. Aquí Hegel se acerca al rebasamiento sujeto-objeto; (el Tercer término, *für dasselbe*, para quién son el *Ansich* y el *für uns* y luego para más allá). – La *Erfahrung* es pues “*Dasein des Absoluten*” (Heid., p. 171). “*Die Erfahrung ist das Sein Seienden*” (Heid., p. 175). Fenomenología [?] en el reino del espíritu; ella es ciencia son *dasselbe* (tomadas en *Gleiche*) (Heid., p. 179). *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*³: los genitivos son tanto sujetos como objetos, el trastocamiento indica la doble relación del *Seiende* y del *Sein*, doble relación que “abre” (Heid., p. 182) el ser – genitivos dialécticos-especulativos. – “*Die Phänomenologie ist selbst das Sein, nach dessen Weise das Absolute an und für sich bei uns ist*” (Heid., p. 187): “este modo del ser según el cual el absoluto en y para sí es cerca de nosotros” y tiene necesidad de eso para no estar solo y *leiblos*. – *Zum Sein des Seiendes gibt es für den Menschen keine Einleitung, weil das Wesen des Menschen im Geleit des Seins dieses geleit selbst ist*” (Heid., p. 189)³. La conciencia natural no ha sido introducida al absoluto, ella es el absoluto. Es necesario solamente que reconozca la *Verkehrheit* constitutiva (Heid., p. 190) que *wir in der Erfahrung, die unser Sein selbst mit, ist, selbst seien*⁴...

Todo eso está en este texto: la filosofía verdadera es no-filosofía, – entrar en la profundidad de la *Erfahrung*.

¹ Suponer que se pueda aquí todavía hablar de un camino, entonces es solamente del camino que el absoluto hace en sí mismo, en la medida en que él es ese camino. Tel, p. 201.

² La representación del objeto representa, sin pensarlo, el objeto en tanto que objeto. Tel, p. 216.

³ [Al margen:] título previsto para la *Fenomenología del Espíritu* y el cual ha sido substituido *Die Phänomenologie des Geistes*, luego (1832) *Phänomenologie*.

³ Para el hombre no hay introducción al ser del ente, porque el ser del hombre *es* en el acompañamiento del ser este acompañamiento en sí mismo. Tel, p. 248.

⁴ (...) que seamos nosotros mismos en esta experiencia que nuestro ser en sí mismo también *sea*. Tel, p. 250.

Pero existe también el absoluto que es verdadero: el absoluto solo es verdadero, nada a lo que está ligado es verdadero, ninguna conciencia del exterior es verdadera, ninguna *Gestalt* es verdadera.

La experiencia en sentido ordinario [es] encuentro exterior de un objeto nuevo con olvido del precedente [de ahí] el escepticismo. Y no interiorización del primer objeto, que es el segundo – “pura captación” de lo que es en y para sí. Por ejemplo, dominio (y su impase) desaparecen [por eso] la verdad de los esclavos, estoicismo, cristianismo. – Para pasar de ahí a la experiencia metafísica, es necesario una conversión, un trastocamiento por el cual lo que era “para mí” es objetividad, lo que era “en sí” es subjetividad, y así la conciencia se *gestaltet* de otro modo^a.

Ahora bien, eso no es tomado de la experiencia a la mirada de la conciencia; disyunción del “contenido” vivido y de su “*Formelle*” o “*reines Entstehen*” o devenir. Los esclavos no saben que hacen el futuro y rebasan el dominio.

En pocas palabras, la experiencia [es] necesaria, pero no suficiente; es necesario que sea comprendida; lo que exige “conversión” o “trastocamiento”. – El fondo de la conciencia natural es en realidad el *Vordergrund des Lichtes* (Heid., p. 164). Convertir este fondo en figura, saber verdaderamente lo que *erscheint*, el *Sicherscheinen* del *Erscheinen* o el *Erscheinen* del *Erscheinende*, es aporte de la mirada filosófica que transforma en “para nosotros” (filósofos) lo que para la conciencia ligada es en sí.

^a por ejemplo, la búsqueda del reconocimiento en el maestro es objetivada y por eso rebasada.

Pero entonces, así parece dilema: o la experiencia es verdaderamente asumida y es errante, escéptica; o es comprendida, transformada en su verdad y entonces es rebasada. Y la pretensión de introducir este segundo orden por la experiencia es el más completo dogmatismo; puesto que es un dogmatismo disfrazado en movimiento de las cosas^a.

Leer el texto § 16.

La solución de Hegel:

Pero ¿De dónde tomaría el filósofo medidas exteriores de la experiencia? Él no aporta otra cosa; su aporte es justamente la renuncia a todo aporte para que el *Erscheinen* del *Erscheinende* se muestre (Heid. P. 174). Este anverso de las cosas es lo que él ve, pues dijimos que ninguna conciencia está escindida. Lo que está “a espaldas” de la conciencia, es que los verdaderos personajes del drama no son los *Gestalten* que eso pone en juego, sino que son momentos del Sí único. Es la experiencia misma que se metamorfosea en saber absoluto; la fenomenología que se suprime, la *Darstellung* que se interioriza; simplemente por el hecho de que el *punto* que alcanza es definido por la coincidencia, él se revela como permitiendo comprenderse a sí mismo y a todo lo demás, como no siendo un

^a no dejamos ni aún a los hombres la conciencia de lo que ellos hacen, su experiencia –; los agobiamos bajo el peso de la historia.

[Más abajo, al pie de la página, separadas de lo que precede por un guión, estas líneas que resumen el desarrollo por venir:]

La solución de Hegel (la circularidad – el “equivoco” hegeliano: él es cada vez más escéptico-dogmática – el vacío del saber absoluto – la conciliación – ¿qué es el absoluto hegeliano?

Imposibilidad de esta solución: regreso al dogmatismo en Hegel (Lógica-Enciclopedia) – la fenomenología bajo la determinación particular de “conciencia” da lugar a una metafísica o lógica que es dialéctica del Ser –; en los sucesores: la crítica de Marx está de lado, en lo que ella no ve 1) que Hegel vio el problema del mundo trastocado, y que su secreto de la experiencia es *contra* el dogmatismo: 2) que el mismo Marx, con una filosofía del objeto recae en el dogmatismo de subjetividad absoluta.

Razón de este fracaso: conciencia, sujeto-objeto, es filosofía de la representación, que conduce necesariamente a la ambigüedad, es decir, al escéptico-dogmatismo, y entonces a la falta de la filosofía-no filosofía.

La solución sería: no es ni la experiencia desnuda, ni el recurso a otra fuente (lógica-Dios antes de la creación) que decide. No hay alternativa más que para la representación. Es necesario *unsere Zutat*, el aporte de la filosofía, es precisamente la abstención de todo aporte, “es la experiencia muda que trata de traer a la expresión pura su propio sentido”. Se tiene que comprender que el Ser del Ente, el *Erscheinen* del *Erscheinende*, el “nacimiento” de la verdad no es paso a otro *Seiende*. Desde luego, la fenomenología afectada por el índice de conciencia no basta, pero lo que está más allá no es, no obstante, sin subjetividad.

suceso local en medio del todo, sino como habiendo siempre estado en otro modo del Ser, y aún como admitiendo la razón del devenir. Pero la relación de involucramiento permanece recíproca. La *Umkehrung* está en la naturaleza de la conciencia. Los momentos de la verdad del Espíritu están en la experiencia, no en estado *puro* (*reine*), sino como en un espejo: “*so wie für das Bewußtsein sind* (a los ojos de esta conciencia del exterior, frente a una *Darstellung* exterior) *oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt*”¹. Lo que aparece en la fenomenología, son unas estructuras de conciencia del exterior que crea, en ella, el movimiento dialéctico, sin que ella sepa exactamente por qué, – sin que ella haya tomado posesión de su propio trastocamiento, de su propio quiasmo, de ese movimiento de autogénesis que la atraviesa. Pero este movimiento (que es la conciencia) la *empuja* hacia su verdadera Existencia (es decir, hacia su existencia revelada en sí misma), es decir, de tal suerte que en cierto *punto* ella sabe que no es conciencia de un *exterior*, que eso de lo que ella tiene conciencia es de ella misma, que la *Darstellung* es presentación de sí a sí, que la *Erscheinung* se iguala al *Wesen*, a la cosa misma, y así coincide con el mismo punto del saber propio del Espíritu. Entonces la conciencia “designa” el saber absoluto. El absoluto no es pues objeto a contemplar ante ella o ante el filósofo; cuando él lo era, no era más que el espíritu-fenómeno. Y éste se da cuenta de que él es el espíritu en y para sí. Por el hecho de que el sentido de la experiencia y su verdad no es en el fondo más que la identidad plena del Sí, que el secreto de las cosas no es más que éste: el Ser es Sí (secreto “formal”, es decir, estructural que detenta toda experiencia en lo que tiene de ontológica) podemos decir que no es revelado por el filósofo a los hombres, que él está también latente en ellos, y que no recibe del filósofo más que su formulación rigurosa, desnuda, directa (*y de ordinario retrospectiva*). De tal manera, podemos decir que aunque todos ellos están en el error salvo él y que todos ellos están en la misma verdad que él. La *Sinngebung* filosófica no es sacada de otra fuerza más que de la forma misma de la experiencia, la cual emerge cuando la conciencia deposita su pretendida intencionalidad, para descubrir-*se* como lo que ella buscaba, y al mismo tiempo, como absoluto.

¹ (...) como ellos son para la conciencia, o como esta conciencia surge en su relación con ellos (...)

El absoluto hegeliano (lo que ve el filósofo a sus espaldas unas conciencias tomadas en la experiencia) es de tal naturaleza (el núcleo puro del Sí que se desgarrar, que no tiene *sus* Conceptos o sus ideas, sino las Ideas, los Conceptos que también tenemos, que, como él es visto desde afuera, en ob-jeto, es eso mismo que tenemos bajo los ojos, las *Gestalten* del espíritu-fenómeno), que no podemos decir que él esté *a espaldas* de las conciencias ocupadas en su experiencia. Él está en su corazón y en sus relaciones, “el hombre divino universal” como “elemento” (Hyppolite) en el que la conciencia de sí del absoluto es posible, esta última no es conciencia exterior del “hombre divino universal”.

Este absoluto hegeliano, que no es nada pleno, sin lo demás sería *leiblos* y *einsam*. Entonces no es para pensarse aparte. – “El modo de pensamiento hegeliano en sí-mismo... este pensamiento circular o esta finalidad del sí” (Hyppolite p. 567)¹. – “lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene en su comienzo, su propio fin como su objetivo y que es efectivo solamente mediante su actualización desarrollada y mediante su fin” (*Phénoménologie*, trad. Hyppolite, I, p. 18). Pensar el absoluto, no es solamente pensar el absoluto, sino también lo demás y de nuevo el absoluto a partir de lo demás, y así sin interrupción. Lo que hay es el círculo.

Como consecuencia, es verdad, a la vez: 1. que la fenomenología contiene todo; 2. que todo es afectado en un índice de exterioridad, puesto que la conciencia está conquistándose. Que por consecuencia, habrá, además de la fenomenología, un sistema de *Wissenschaft*, particularmente la Lógica que es la metafísica de Hegel, donde la experiencia como discontinua es rebasada, donde la verdad se desarrolla en sí y para sí. – Se podrá decir que la Lógica es “la presentación de Dios como él es en su esencia eterna antes de la creación de la Naturaleza y de un espíritu finito” (*Logik*, IV, 31). – Pero Hegel no admite la creación; esto es una manera de expresar que la lógica es abstracta, abstracción metódica. De hecho, primero objetiva (Ser, Esencia), ella es enseguida subjetiva (Concepto); envuelve entonces la distinción Sí-Ser. – “En la verdad es *inmanente* la certeza de sí” (Hyppolite, p. 566). La fenomenología que ha mostrado que el Sí y el Ser son idénticos es sobre-entendida

¹ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, 1947. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1998.

por la lógica^a. Como inversamente, ella sobre-entiende el absoluto para poner en perspectiva la génesis de la experiencia. En 1807, todo lo que se abre a la fenomenología sobre *Wissenschaft*, Hegel lo concibe como relaciones circulares; en 1802, él había dicho: “el mundo de la filosofía en sí y para sí es un mundo trastocado” – “La conciencia natural confía inmediatamente en la ciencia, es eso para ella un nuevo ensayo de caminar sobre la cabeza, que hace sin saber lo que la estimula” (*Phénoménologie*, Préface, p. 24). E inversamente para la ciencia, la conciencia óptica es lo inverso de sí misma. – La “fenomenología” está hecha para transformar una en la otra, y no es simple referencia a una regulación exterior de la lógica que sería la marcha sobre la cabeza” (no más que Marx, Hegel en 1807 no quiere “caminar sobre la cabeza”. Él ve mejor eso que Marx: la cabeza es lo mismo que el Objeto). Se puede decir que esta solución de circularidad es ambigua (*Vieldeutig*) de una ambigüedad consciente, que no es falta de univocidad.

La *Fenomenología*: “el hombre mata su muerte y es desraizado por el absoluto – el absoluto separado muere – *Gott ist tot: das sagt alles andere, nur nicht: es gibt keinen Gott* (Heidegger, p. 186).

¿Es estable la solución hegeliana? o ¿hay una buena ambigüedad? ¿No va ella siempre hacia el equívoco? Ella no ha estado en Hegel. El fragmento traducido, sin título, en la primera edición, después se llama Introducción; es que el mismo Hegel ya no ve que no hay Introducción a la fenomenología del Espíritu que *es* la presencia del absoluto. En 1817, en tiempos de la *Enciclopedia*, la fenomenología vuelve a ser una disciplina, una parte de la ciencia. Ella ya no será “el todo del sistema bajo un cierto punto de vista” (Hyppolite). Hay una relación de *Ineinander*, una situación concéntrica, una inclusión recíproca, en 1807, que luego cede el lugar a un pensamiento incluyente del “positivismo racional” – o de lo especulativo.

^a El movimiento de las categorías es considerado para comprender el Sí, pero supone tácitamente el concepto.

Es que “la identidad de la identidad y de la no-identidad” subordina finalmente la *diferencia*. Eso es inevitable desde que ella cesa de ser experiencia y deviene *significación*, cosa dicha (caduquez) es decir, desde que ella cesa de reconsiderarse, de pensarse rodeada por un englobante, el mundo vertical, presente, y presunto de haber totalizado, *todo* comprendido, *todo* rebasado.

El riesgo: regreso al escepticismo, al dogmatismo, – o más bien a los dos.

El absoluto considerado como expresándose con el mismo título en todo lo que es, *das Bestehende* (porque lo que es, es todo lo que puede ser), el Estado burgués, la religión establecida, pensados como expresión del absoluto, lo que ellos son evidentemente, pero en [competencia?] con otro porvenir. – La conciliación hegeliana: las peores estupideces son tratadas como murallas históricas porque así son. El absoluto se vacía, deviene indiferencia, y conservación pura, porque su vínculo con la experiencia, el mundo vertical, se ha debilitado. Es escéptico-dogmatismo de un absoluto nominal, en nombre del cual se reprime. El absoluto es casi el *Nichts* vacío de los escépticos y el mundo es casi la positividad de todo lo que *besteht*, mientras que en 1807 lo negativo trabajaba.

Yo dije: es inevitable; es el paso de la experiencia a las cosas dichas. Pero eso quiere decir que en un sentido la filosofía se niega formulándose (lo que dirá Kierkegaard: fariseísmo); por lo menos convirtiéndose en significaciones contempladas. – La disociación: *das Bestehende* – el absoluto vacío, la disyunción del orden de los fenómenos eran inevitables en la filosofía que permanecía filosofía de la conciencia, de la representación, del *Subjekt*. – Hegel profundizó admirablemente estas nociones, las moderó, mostrando similitud, paradojas de la conciencia en objeto y metamorfosis; pero, conservando la relación a Sí y la relación al exterior, no podía evitar que la doble inclusión fuera equívoca, y que la ruptura, que el orden de los fenómenos debía obturar, reaparecería. Quizá es ahí donde él no acertó como lo quería, para unir filosofía y no-filosofía.

¿Marx salió adelante de mejor manera? – Si se admite esta apreciación de Hegel, esta perspectiva, se teme que no. Puesto que Marx, como Kierkegaard, reivindica la experiencia, el presente contra el Estado establecido y la religión establecida, reabre el mundo vertical hacia el porvenir, pero no pone a prueba lo que era verdaderamente causa de la ruina de la tentativa en Hegel; lo que pone a prueba no era necesariamente responsable de la dislocación; y, a favor de ese malentendido; él retoma ciertos defectos de Hegel, rehace algunas veces lo erróneo de Hegel.

13 DE MARZO

La alternativa: la experiencia o el pensamiento incluyente en principio no existe. Por otro lado, no es que la experiencia reciba claridad sobre sí misma. Es ella misma la que pide el trastocamiento que la hace verdadera. Inversamente: ¿qué sabe el saber absoluto? ¿Que todas las *Gestalten des Bewußtsein* son *Selbstbewußtsein*? Pero eso, él no lo sabe más que por la experiencia y el camino, la verdad es lo que ha devenido, “fin” y “medio” están en interdependencia, el fin es la integral de las diferentes experiencias; el enunciado: “hay *Selbstbewußtsein*” no tiene sentido sino como totalización de este movimiento y totalización que también debe aparecer. – La verdad no es pues *solamente*: hay *Selbstbewußtsein*^a sino hay *Selbstbewußtsein* apareciendo en el otro diferente de sí mismo y que no lo hace más que develándose. – Someter la experiencia a la regulación exterior (a *Sinngebung* por *Selbstbewußtsein für uns*, para un filósofo que se identificaría con Dios, o – eso retorna a lo mismo –, a un proceso en sí tras la experiencia, *an sich*), sería caminar sobre la cabeza. Por definición, el En y Para Sí, el absoluto hegeliano no está ni del lado del En Sí, ni del lado del Para Sí tal como se presentan a nivel de *Bewußtsein* (es decir, a la vez

^a [Al margen:] el absoluto hegeliano es deterioro del absoluto separado, muerte de Dios; lo que no quiere decir *es gibt keinen Gott*, fin de toda fetichización.

correlativos y destructores uno de otro); si él es verdaderamente En Sí / Para Sí y no persecución del En Sí por el Para Sí, movimiento de uno al otro, que no lo es más que en el medio de la experiencia, él es la armadura, ella es la figura, la manifestación de la intimidad de uno al otro que el *Bewußtsein* jamás consigue alcanzar. En el movimiento de la experiencia que se comprende, tocamos el absoluto que no es algo detrás de ella o bajo ella, que está en filigrana en ella y no existe más que en filigrana. La negatividad de la *Fenomenología del Espíritu*, que ya no reaparecerá más con el mismo rol en las obras posteriores, negatividad que trabaja, que no es negatividad más que estando en acción, suprime la alternativa inmanencia-trascendencia de la filosofía. La filosofía es el reconocimiento de eso negativo que no es negativo más que en el trabajo, es decir, al contacto del Ser que él trabaja.

Solución rigurosa – pero ¿es necesario decir solución? Es decir, ¿fin de la interrogación por respuesta positiva?

Zweideutigkeit de la conciencia no es eliminada por la experiencia que devela su *Verkehrtheit* y realiza *Umkehrung*, pues el exterior es ineliminable, el saber absoluto que yo he devenido permanece como “figura de la conciencia” y no se suprime como tal, pues yo nunca ceso de ser *Bewußtsein*, – En esta medida, no hay “rectificación definitiva”.

La ambigüedad no es falta de univocidad. Ella es “buena”. Eso no es inconveniente si la *Zweideutigkeit* está presente como tal: el absoluto como esa luz de verdad que aparece en el espesor de la experiencia, y que contiene sujeto y objeto relativizados. Pero si se formula en términos de *Bewußtsein*, se llega a un equívoco.

Se tiene una verdadera experiencia del saber, saber de la experiencia: las dos caras de la ambigüedad, que son abstracciones, y el absoluto está entre-dos, la transformación de uno en otro. Pero eso no puede ser mantenido más que en contacto con la experiencia, con el mundo “vertical” (cuyo absoluto es la “profundidad”). La formulación misma de esta *Zweideutigkeit* viviente la hace desaparecer. La formulación la transforma en cosa dicha, en positivo, hace desaparecer lo negativo en el sentido de 1807 – restaura la verdad de la

identidad. La filosofía hegeliana de 1807 (como el cristianismo de Kierkegaard)^a excluye el enunciado. Una vez enunciada, ella regresa a la identidad, la especulación se separa de la dialéctica, es decir, el absoluto [es] concebido como negación absoluta o como posición absoluta (lo “positivamente racional” de la *Enciclopedia*), en todo caso como pensable aparte: de ahí el escepticismo (el *Nichts* vacío), – y el dogmatismo (el *Bestehende* es todo positivo). – Mezcla de indiferencia y de conservadurismo. El Estado burgués, la religión establecida son pensados como solas expresiones del absoluto, la experiencia está localizada. – La “conciliación” hegeliana: ya no hay más comunicación viviente entre el absoluto y la historia.

Conclusión: **1.** o, si la conciencia guarda sus derechos, reincide en positivismo o negativismo abstractos, disyunción del orden de los fenómenos (*Fenomenología* vuelve a ser una parte de la ciencia, nuestro texto deviene “Introducción”, ya no es más “el todo del sistema bajo un cierto punto de vista” (Hyppolite) – **2.** o filosofía quizá no formulada; en todo caso que logra pasar de la noción de conciencia.

¿Han logrado otros mantener el lazo entre filosofía y experiencia mejor que Hegel?

¿Marx? Ciertamente, él tuvo la intención (textos precoces de 1843-1844). Él moviliza la filosofía del derecho. Pero ¿lo hizo él finalmente? Lo que critica en Hegel: la actitud teórica, la filosofía como agotamiento – regreso a la fenomenología – *praxis* contra *theoria* – búsqueda de un pensamiento-acción que no tenga la positividad de todo pensamiento, el carácter *profano* de toda acción, la exterioridad de toda acción, que luego permanece fiel a la negatividad de 1807^b – Bien. – Pero también: la Naturaleza (impase) – entonces regresa al “trastocamiento” de la dialéctica de Hegel. – Regreso al objeto. – Ahora bien, para llegar, se necesita usar el Concepto hegeliano, la Lógica de Hegel. – En el momento en que él cree cambiar completamente a Hegel, retoma el modo del pensamiento hegeliano (aplicado al análisis del Capital donde se escribe la autodestrucción de todo el

^a [Al margen:] cf. “yo no soy marxista”, de Marx. Se necesita autocritica del saber absoluto, solo *Selbstbewußtsein*. Un saber (exterior) del absoluto en el sentido de *Bewußtsein* es por definición mentiroso. La praxis marxista es algo como la decisión de Kierkegaard.

^b [Al margen:] la historia, pero como objeto.

Bestehende). – Polémica contra el idealismo, acompañada de contra-idealismo y regreso a la lógica de Hegel.

20 DE MARZO DE 1961

Marx

Texto de la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (aparecido en los *Annales franco-allemandes*, escrito en Agosto de 1843) + texto de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844.

Antes de traducir el texto: por qué lo estudiamos; qué preguntas le hacemos, – en nuestro contexto, el problema *Philosophie-Unphilosophie*; cómo y en qué términos este problema hegeliano se pregunta entonces a Marx.

Marx hegeliano, “Joven hegeliano”, – asociado al movimiento de *reforma* de la filosofía hegeliana, particularmente Feuerbach, (Feuerbach 1839, artículo: contribución a la crítica de la filosofía hegeliana). – *¿Reforma*, en este sentido? Ya veremos.

Luego se separará de Feuerbach (Tesis sobre Feuerbach 1845), seis meses después la *Sagrada Familia* (1844) – quizá de toda filosofía: el *Prefacio de la Contribución a la Crítica de la Economía política* (1859) dice que con la *Ideología alemana*, quiere “liquidar la conciencia filosófica de antaño”.

Pero cuando escribió la nota al postfacio en la 2ª edición del *Capital* (1875), elogia nuevamente a Hegel contra sus adversarios, – le da gusto expresar el 1er. Libro del *Capital* en forma hegeliana. – Este escrito que se tendría que explicar algún día como *Lógica* de Hegel, en forma mistificada, ha dado verdaderos rendimientos.

Interpretación habitual: periodo pre-marxista y “filosófico” (Feuerbach); ruptura con la filosofía como alienación (crítica de las otras alienaciones extendidas a la filosofía): paso a la ciencia y al socialismo “científico” fundado sobre un análisis científico del *Capital*.

Dificultad: 1) desde el primer periodo hay una visión muy diferente de Feuerbach mezclada a las ideas de Feuerbach (por ejemplo en nuestro texto, es necesario que la destrucción sea realización de la filosofía y realización destrucción (verdad y mentira de la filosofía) y no solamente regreso de la filosofía especulativa.

2) si el socialismo es “científico”, ¿cómo y por qué la dialéctica de la *Lógica* de Hegel sería válida? ¿Devendría de hecho verdad empírica? (Engels) – Eso suprime todo fundamento al *Begreifen*, – o bien, al contrario, es retomada la lógica hegeliana en un objetivismo absoluto.

Marx él mismo no hizo su *Lógica*. Es el *Capital*, dicen los marxistas. Pero el *Capital* va de la esencia a la apariencia, reconstruye la experiencia a partir de la esencia, lo que implica una lógica hegeliana.

En suma: hegeliano de principio a fin.

Pero, primero, más bien en el sentido de la *Fenomenología*: temas humanistas, feuerbachianos de 1843-44; al final más bien en el sentido de la *Lógica* (el *Capital* sigue el orden inverso de la *Fenomenología*: de la esencia a la apariencia).

No es paso de la filosofía a la ciencia; es paso de la filosofía “directa” (el hombre, la naturaleza, Feuerbach) a otra concepción de la filosofía (el hombre, la naturaleza alcanzados a través de la experiencia del capitalismo; esta experiencia comprendida, y conducida al concepto, devela la clase proletaria que es formación histórica donde se realiza la inteligencia del capital; identificación del que piensa el funcionamiento del capital con esta formación histórica; ésta, entonces, revela el *punto correspondiente* del Saber absoluto, es *Erscheinende Wissen*. El *Capital* se adhiere a la intuición del proletariado, así como la lógica de Hegel se adhiere a la *Fenomenología*).

Eso, Marx no lo dice: se limita a *utilizar* la lógica de Hegel sin precisar la relación con los hechos. Deseamos preguntarle, como le pregunta a Hegel: ¿es *Logik der Sache* o *Sache der Logik*? Y si es *Logik der Sache*, ¿por qué hay una lógica del contenido?

Además, retoma casi al final las críticas de Hegel que son feuerbacheanas: (trastocar la filosofía especulativa, – materialismo en lugar de idealismo) que no son dialécticos.

Lukács: el “regreso” no puede consistir simplemente en invertir los signos.

El materialismo opuesto al idealismo expresa muy mal el *Capital* que hace intervenir esencias-ideas. Por otra parte, para la filosofía dialéctica, es la oposición, la misma cosa-idea que es rebasada. Hegel no retira de ningún modo, de la Historia su *Eigenbewegung* para darlo al Absoluto o a la Conciencia de Sí (él dijo explícitamente que el filósofo viene después de la historia, de las pasiones y las contempla).

La trascendencia de todo eso: alcanza la pregunta del Absoluto y de la filosofía.

Si (como dice en líneas anteriores) la filosofía es la experiencia comprendida y conducida al concepto, si el absoluto es la auto-presentación, la percepción de eso que es sí mismo que la conciencia capta de una determinada forma exterior, – o, por lo menos, si el absoluto es el movimiento de verdad que lleva y hace posible ese movimiento de la conciencia (Hegel) – cuando Marx quiere regresar a la filosofía inmediata (la naturaleza, el hombre, 1844), con Feuerbach, él se equivoca sobre sus propios pasos, cae en lo que Hegel había caracterizado, la certeza sensible como abstracta. Y cuando él cree abandonar la “filosofía” (con el *Capital*) la encuentra en realidad, como la sintió defendiendo a Hegel.

Cuando él polemiza con el idealismo como “guerra de dioses” y contra la unión personal del filósofo con Dios, no debería ser comprendido como una suerte de positivismo, siguiendo en él la “broma idealista” que es desprovista de sentido, sino como verdad de esta filosofía “bajo forma mistificada”. No como paso de filosofía a *Unphilosophie*, sino como negación de la filosofía que la realiza. Ciertamente, ya no es necesario que el “mundo devenga filosofía”. Sino que se necesita que la “filosofía devenga mundo”.

La *praxis* marxista es la heredera de *Selbstbewußtsein*. Hay un marxismo “sagrado”, que es la totalidad, alienación de la alienación o la acción de revolucionar – acción que nunca es solamente mía, de ahí el regreso a los problemas de lo trascendente.

Entonces, faltaría hacer la filosofía del *Capital* de Marx, – más allá de lo que Marx pudo decir de la filosofía, – y teniendo en cuenta lo que la experiencia humana del capitalismo y del marxismo han revelado después de Marx.

Nuestros textos:

Los de 1844 son muy feuerbachianos; – tendremos que preguntarnos en qué medida la idea de la naturaleza y de la historia que ellos expresan es pre-marxista y pre-hegeliana.

El de la *Introducción* (1843), notable por su precocidad y su valor permanente, – contiene:

– referencia al hombre, no como acogido directamente, sino como *Welt des Menschens*, – visión de filosofía especulativa como ambigüedad: falsa y verdadera, verdadera y falsa justamente en tanto que abstracta. Y no solamente, como decía Feuerbach: falsa en tanto que abstracta.

– derivación de la *praxis* a partir de la especulación como especulación negada, pero realizada;

– evaluación positiva de la filosofía como, en ciertos casos germen de vida y punto de partida de la Revolución, cabeza de la Revolución y cuyo proletariado es el corazón.

Lo que falta, es la idea de un análisis concreto-económico; el proletariado es dios filosófico. Pero eso es quizá el mejor documento de la filosofía marxista: sería suficiente vincular esa intuición de la *praxis* y del proletariado a estructuras objetivas del Capital y a *Begreifen* del Capital para tener la filosofía del *Capital*.

10 DE ABRIL DE 1961

Introducción a la Crítica de la Filosofía de Derecho de Hegel.

De ahí la cuestión:

Hegel consideró (orden de los “fenómenos”) la identificación filosofía y no-filosofía, Absoluto y *Erscheinung* del Absoluto, – luego dialéctica de la conciencia subordinada al movimiento de la verdad.

¿No siguió Marx un camino análogo? Hegeliano, de principio a fin, en eso mismo.

Particularmente el paso del joven Marx al *Capital* no sería tanto paso de la filosofía a la ciencia sino paso de la *Fenomenología* a la *Lógica*.

Lo que altera las cosas, es la aprobación dada primero a Feuerbach: temas feuerbachianos en el manuscrito económico-filosófico; rol de la idea de naturaleza, que no es hegeliana; polémica contra Hegel, en nombre del hombre sensible y de la *Unphilosophie*. Pero, desde el inicio, Marx es profundamente hegeliano. Y, como resultado no es de Hegel que se aleja, es de la filosofía directa.

En aquel momento, mostrar, en él como en Hegel, el fracaso para relacionar filosofía y no-filosofía, lo que quería primero, a causa de la dominación de la filosofía del concepto sobre filosofía de la *Erfahrung* (el *Capital*).

Mostrar primero en él: – la impregnación de Hegel (al mismo tiempo que las tentativas de filosofía directa describiendo el “aquí – hay”) la elaboración de la noción de *praxis* heredera del Saber absoluto: es la unidad con una forma de existencia (el proletariado) que es la presentación de la verdadera sociedad y del hombre verdadero.

*La Introducción a la Crítica*¹.

Se trata de “criticar” a Hegel; – de reformar la filosofía especulativa (Feuerbach – los hegelianos). Pero ¿en qué sentido?

I. El Problema

1) Situación histórica de la filosofía de Hegel. Ella es equívoca, verdadera y falsa (p. 612, l. 38 – p. 613, l. 5).

2) Se tiene entonces razón de querer negar la filosofía. Pero no se hace más que si se la rebasa, o la supera (*aufzuheben*) (p. 613, l. 21).

3) Se tiene razón de querer realizar la filosofía, pero no se hace más que si se rebasa, se supera (*aufzuheben*) (p. 613, l. 21 – p. 613, l. 40).

¹ Las referencias envían a la edición MEGA (Marx Engels Gesamtausgabe), tomo I, vol. 1. Francfort, 1927.

4) La crítica de la filosofía del Derecho es equívoca como filosofía del Derecho. Es por y contra. – Por, como análisis crítico del Estado moderno, contra, en el sentido de que este Estado es un fantasma. – Alemania, por un lado y más allá del Estado moderno (p. 613, l. 40 – p. 614, l. 22).

5) El problema: encontrar una *praxis* (puesto que él no puede conducirse a teorizar: Alemania está rezagada) que exprese la profundidad de la filosofía del Derecho y más adelante el porvenir de los pueblos. – Rebasar a la vez el Estado moderno y la astilla del Estado moderno que es la Alemania rezagada; – los dos están ligados.

Esta *praxis* será a la vez realización de la filosofía del Derecho y su rebasamiento. Cabeza y corazón de la Revolución.

(Desigualdad de desarrollo. – la idea de Revolución. – Para marcar esta aparición de idea revolucionaria: comparar con el texto de la tesis de Marx, apéndice, sobre los hegelianos).

1) Filosofía de la situación histórica en Alemania. La filosofía del Derecho: *Traumgeschichte* de los Alemanes. – La filosofía en Alemania es *Naturgeschichte* vivida, como en los primitivos la mitología es *Vorgeschichte* vivida.

La filosofía del Derecho es contemporánea de los Principios (“oficiales”) del Estado moderno.

Ella está asociada a una realidad histórica alemana rezagada. Es la “consecuencia abstracta”.

Esta situación ambigua (retraso de hecho – atrevimiento en pensamiento) hace que el porvenir no esté ni en la negación inmediata de la realidad histórica, ni en la realización inmediata de la filosofía ya rebasadas.

2) Entonces tenemos razón de querer negar a la filosofía – Pero esta negación no puede consistir en ignorarla: la filosofía forma parte de la realidad alemana. Ella es aún el único germen de vida en Alemania. No podemos rebasarla sin llevarla a cabo. Es necesario que la práctica haga la filosofía.

3) Tenemos razón, inversamente, de querer llevar a cabo la filosofía (los hegelianos, los partidarios de la “crítica” que miden las cosas en la idea), pero olvidamos

que la filosofía pertenece a ese mundo alemán, que ella es el ideal *Ergänzung*. No se realizará más que negándola *als Philosophie*.

4) Empresa de Marx: crítica de Hegel. Esta crítica es *beides*: destrucción y realización. – Conciencia del Estado moderno y de su infraestructura, y negación de esa conciencia en tanto que ella se satisface en sí misma y de la “teoría” que ella es.

El panorama del Estado moderno, su “verdad” es posible en Alemania, *porque* Alemania está rezagada (que el antiguo régimen es facticio, sin convicción, que el poder de los industriales no es el resultado de un desarrollo, sino la condición).

Esta “verdad” es al mismo tiempo un fantasma: el Estado moderno que describe es ficticio.

La filosofía del Derecho es equívoca. – Y su crítica también.

Idea de que la verdad como verdad enunciada, formulada, conceptualizada está en sí asociada a la mentira; es necesariamente no-reflejo de lo que existe en el mismo lugar sino fantasma, – y fantasma también a consideración de Inglaterra y de Francia. – La filosofía es 1) parte de un todo histórico y 2) contenido, máscara, “consecuencia abstracta”, – y verdad como fantasma. – Cf. Religión al inicio de la *Introducción*.

5) ¿Qué hacer frente a esto ambiguo? Una crítica que será también ambigüedad: ruptura; es necesario cambiar, es necesaria la *praxis* (contra la filosofía como sueño), pero *praxis* que esté a la altura de los principios (que no sea menos verdadera que la filosofía, sino más verdadera), que indique el porvenir y que luego esté más allá del fantasma del Estado moderno.

II. La solución.

1) El Proletariado como *Gestaltung* de la existencia que es la presentación de la verdad (p. 619, l. 37, p. 620, l. 10).

– Eso antes del periodo de análisis económico y político que comienza en 1844.

2) El pensamiento que lo reconoce hace la filosofía del Derecho y no solamente la suprime (p. 620, l. 41-p. 621, l.10). Eso es hegeliano en el sentido de *Erfahrung*.

Lo veremos la próxima vez: sin embargo, ¿qué le reprocha él a Hegel? ¿Qué filosofía pone en lugar de especulación?

17 DE ABRIL DE 1961

Vimos el problema: relación filosofía-realidad histórica (*Unphilosophie*) eminentemente dialéctico – i.e., no paralelismo simple, reflejo o mistificación.

La filosofía de Hegel: 1) no es reflejo de la Alemania rezagada y no es simple mentira o máscara de esa Alemania – Es teoría del Estado moderno. Los gérmenes de vida están a la cabeza en Alemania – 2) no es tampoco simple reflejo de los Estados modernos: en ninguna parte llega a ser lo que dice Hegel. – Ni tampoco mentira: esta filosofía es el espíritu de un tiempo sin espíritu.

La filosofía es *Traumgeschichte*, historia imaginaria, como la religión, pero el sueño tiene una función histórica, como los mitos de *Vorgeschichte* en los primitivos: es *Nachgeschichte*.

Sueño y realidad en relación dialéctica: el sueño forma parte de la realidad humana. La filosofía, también como filosofía.

Para salir de este equívoco ¿qué se puede hacer?

Si se quiere simplemente realizar la filosofía del Estado moderno, se mantiene la Alemania rezagada; pues esta filosofía es ideal *Ergänzung* de ese retraso, y el radicalismo de los filósofos permanece verbal. – Realizar directamente es anular la filosofía, y es también conservar todo en ese estado. Entonces, ¿vamos a darle la espalda a la filosofía? ¿Volverse a poner en acción pura (*praktische Partei*)? Pero es hacer todavía lo contrario de lo que se quiere, es olvidar de nuevo que la filosofía forma parte de la realidad alemana, es la parte viviente; – acción sin principios.

En lugar de esta realización que destruye y de esta destrucción que mantiene, es necesario una realización-rebasamiento. En lugar de dialéctica que hace lo contrario de lo que ella quiere, se necesita una dialéctica que obtenga *beides* (cf. Platón “los dos”). – Cf. Péguy, *Clio*: que el “escándalo”, el fracaso de toda vida pública devenga “misterio”, i.e. paradoja bienhechora, “escándalo justificado”.

Es el problema que se plantea Marx:
prueba por el anexo a la tesis de doctorado (escrito 1839-1841) sobre los hegelianos (*Gesamtausgabe* I, 1, 63 y s. s.).

Ya, entonces, Marx contra la actitud de los reformadores de Hegel, de los hegelianos que quieren 1) guardar tal cual la filosofía de Hegel, 2) realizarla: la sola equivocación de Hegel habría sido “adaptarse”, – bastaría aplicarla, realizarla – manera “*unphilosophische*” de criticar a Hegel; no se trata de falta “moral”; la falta debía estar en el mismo principio de la filosofía, como filosofía separada, como enunciado, *Begreifen*. Su Hegel era la *werdende Wissenschaft*¹, es ella que *bis an deren äusserste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulierte*² (63). Se tiene que criticar filosóficamente a Hegel, i.e. (dialéctica) 1) más profundamente, más fielmente, 2) permaneciéndole fiel, permaneciendo filósofo. – Es criticando a Hegel que se concluye con Hegel (parricidio). – Los hegelianos [cometen] el error inevitable de las liberaciones ocultas – liberaciones que son dependencia. – El espíritu teórico deviene *praktische Energie, Wille*, pero esta *praxis* en sí misma está toda impregnada de teoría: *die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch*. ¿En qué? En eso que se quiere reemplazar la filosofía por la “Crítica”, que “*die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee misst*”³. Ahora bien, esta voluntad de realización inmediata es espíritu teórico maléfico: es espíritu teórico, puesto que se refiere a los conceptos, pero es la teoría pervertida, puesto que los conceptos empleados inmediatamente pierden su valor, su verdad.

La filosofía que se torna contra el mundo que ella critica (la realidad alemana rezagada), deviene un “lado” del mundo, su relación con él está en *Reflexionsverhältnis*, tensión contra otro (Aquí, Hegel tiene razón contra los hegelianos que quieren “aplicarla”): *Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-*

¹ ciencia en devenir.

² hasta sus límites extremos aspira la última gota de su sangre.

³ mide la existencia individual en el ser, la realidad particular en la idea. Costes, *œuvres philosophiques*, I, 75.

Werden der Philosophie^a, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach aussen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden (debilidades) verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft... Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren¹ (p. 64-65). (Hay una voluntad de realizar unos fines, unas ideas que los destruye. – Es la voluntad inmediata. – Ella está vacía, ahuecada; es su propio vacío que ella combate en el mundo; es a ella misma a la que combate; su acción está en desacuerdo con sí misma; como carencia del mundo está en acuerdo profundo con el retraso, no puede aportar nada. Bajo la apariencia de realización, ella arruina la filosofía sin provecho. Existe un compromiso que es profundamente teoría, justamente porque es negación inmediata del mundo. – Es entonces, una relación mal vista de la filosofía con la cosa: él está *in sich selbst verkehrtes* (cf. análisis hegeliano de la conciencia desdichada).

Del lado de la conciencia de los filósofos, esta actitud de la “Crítica” es equívoca; hay dos exigencias contrarias: *deren die eine sich gegen die welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt (...). Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist*

^a Entonces la fórmula, que no está sin más en Marx enunciado su objetivo en sí: hay un devenir-filosofía del mundo que se reduce a un devenir-mundo de la filosofía, i.e. a su destrucción pura y simple (y, sin duda también, un devenir-mundo de la filosofía que, en verdad, no es más que un devenir-filosofía del mundo, i.e. conservación del sistema). El objetivo de Marx no es realizar los dos slogans tal cual: eso podría ser simple adición de ilusiones, práctica disfrazada de teoría y teoría disfrazada de práctica. Su objetivo sería realizar el quiasmo de dos movimientos, los *dos en uno*.

¹ Lo que era una luz interior se cambia a una flama devoradora que se torna hacia el exterior. Resulta esta consecuencia: el devenir-filosofía del mundo es al mismo tiempo un devenir-mundo de la filosofía, su realización es al mismo tiempo su pérdida. Lo que ella combate al exterior, es su propio defecto interior, es precisamente en el curso de la lucha que cae en las debilidades que ella combate como debilidades en su contrario... lo que nos opone a ella y lo que ella combate, es siempre lo que es en sí misma; pero los factores son invertidos. *Ibid.*, p. 76.

*zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie*¹ (p. 65). La situd de la filosofía que es todavía filosofía. – El reemplazo de la filosofía-sistema por el *Akt* y por la *unmittelbaren Energie der Entwicklung* prueba que *in theoretischer Hinsicht* (sic) *noch nicht über jenes system hinausgekommen sind*² (p. 65). – Los hegelianos sienten vivamente su oposición *mit der plastischen Sichselbstgleichheit des Systems*³ – y no tienen en cuenta que, indicándola pura y simplemente, no cambian nada verdaderamente. No se destruye la filosofía más que si se realiza.

Este equívoco de los jóvenes hegelianos finalmente conduce a 2 tendencias filosóficas opuestas: 1) el partido liberal que quiere aplicar la filosofía (la “Crítica”), 2) el partido opuesto, la *Filosofía positiva*, que plantea como esencial el *Nichtbegriff* de la filosofía, *das Moment der Realität* (p. 65). *Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nich tun will*⁴ (p. 65). La “Crítica” arruina la filosofía, mientras que quiere “realizarla”. – “La filosofía positiva” (Schelling?, Feuerbach?, el partido político “práctica”?) conserva las ideologías ocultas, porque ella quiere destruirlas físicamente, inmediatamente.

Diferencia de este texto y del nuestro:

Las 2 actitudes unilaterales, inmediatas, no dialécticas, son en 1839-1841 remedios de principio común: es falsa liberación a consideración de Hegel, ya sea que se quiera aplicar, ya sea que se quiera reemplazar *Begriff* por acto y *Energie* inmediata del desarrollo, no es dialéctico, es relación “reflexiva”. Filosofía-mundo. – La verdadera liberación de Hegel es hegeliana, es dialéctica, no es para darle la espalda a la filosofía, o criticar el mundo desde lo alto de la filosofía, lo que nos regresaría a lo mismo. – La actitud hegeliana aplicada a la historia del hegelianismo consiste en comprenderla dialécticamente: 1) primero hay una relación *verkehrt* filo-mundo que *erscheint*, una tensión de oposición

¹ Una vuelta contra el mundo, y la otra contra la filosofía... Liberando el mundo de la no-filosofía, ellas se liberan (las conciencias individuales) de la filosofía. *Ibid.*, p. 77.

² desde el punto de vista teórico ellas (las conciencias) no tienen todavía rebasado este sistema *Ibid.*

³ con la identidad plástica del sistema.

⁴ Cada uno de estos partidos hace precisamente lo que el otro quiere hacer y lo que él mismo no quiere hacer. *Ibid.*, p. 78.

abstracta entre dos; 2) eso deviene una oposición de la conciencia filosófica con sí misma; 3) y en fin una división y un desdoblamiento de la filosofía, que interioriza su oposición al mundo. – Conclusión del análisis dialéctico de 1839: las 2 tendencias se ponen el mismo saco, las dos son falsas. Adhesión táctica al “partido liberal” en tanto que es *die Partei des Begriffs*, conserva inmediatamente la filosofía, mientras que la otra es *Verkehrtheit* en estado puro, *Verrücktheit* (trastorno, locura). Posición de espera de una realización que no sea destrucción.

El diagnóstico (cada uno hace lo contrario de lo que quiere) permanece lo mismo en 1843. Pero, en lugar de decir: están los dos equivocados (y por la misma razón, que es falsa liberación, mala crítica de Hegel) Marx agrega: los dos tienen razón, es necesario destruir y es necesario realizar. Y es lo que él se propone haciendo él mismo la crítica de la filosofía del Derecho.

¿Por qué?

Fin de 1842, reacción violenta: Frédéric Guillaume IV hace suprimir revistas, especialmente, a partir de 1843 los *Anales alemanes* dirigidos por Arnold Ruge, – a partir de abril de 1843 la *Gaceta renana* dirigida por Marx. – Marx a Ruge, septiembre de 1843: “una anarquía general hace estragos entre los reformadores... cada uno es obligado a confesarse a sí mismo que ya no tiene una noción exacta de lo que debe ser el porvenir”. – El “liberalismo” del Estado hegeliano es un mito. Es ilusorio querer reponer el Estado sobre su vía, la de la libertad. – Feuerbach recomienda la alianza de la teoría alemana y de la práctica francesa. – Marx siente la necesidad de permanecer en actitud de espera: dialéctica revolucionaria volviendo a poner el Estado en su lugar, motor de la evolución histórica, – puesto que el Estado se reconoce reaccionario.

Por eso: *tampoco*: el partido filósofo y el partido práctico, ambos están equivocados (sobre todo el partido práctico) (actitud no comprometida), *pero*: los dos tienen razón. Es la misma cosa, puesto que Marx continua diciendo que cada uno, incapaz de hacer lo que él quiere, hace lo que quiere el otro. Entonces ellos tienen razón, pero no puede despejar su

verdad que los está rebasando. – Simplemente, la fórmula positiva indica que se necesita tomar posición.

Esta posición va a ser a la vez: para la filosofía, para la práctica, cesan de ser exteriores una en la otra en una *Reflexionsverhältnis*. – Una práctica que sea verdadera realización de la filosofía (una teoría que sea verdadera destrucción de sí misma como teoría separada) que encuentre la luz de la filosofía, y que la incorpore por completo y en este sentido, verdaderamente la destruya, la rebase porque la contiene.

Entonces: 1) para la *praxis*; 2) para una *praxis* que contenga las promesas de la filosofía.

1) *Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis*¹ (p. 614).

Vamos contra la conciencia política alemana como “punto de honor”, justificación ideológica de la realidad rezagada. Se trata de transformar la realidad alemana, de pasar a la acción, a una acción que no sea teoría oculta (como antes), sino que cambie el mundo.

2) Pero – diferencia con el partido político práctico que olvidaba la filosofía en la acción (y en eso permanecía “teórica”, era una *praxis* de intelectual, anti-filosofía y luego filosofía), – debe tratarse de una acción que realiza la filosofía. ¿Es entonces requerimiento del estado aplicar los principios de Hegel? No: es imposible en el Estado rezagado de Alemania. Y, por otra parte, los principios de Hegel no son aplicados en ninguna parte. – La realización de Hegel va a consistir no en *reformen* lo real por sí mismo, sino en suscitar la transformación de ese real por sí mismo, en buscar en sí mismo el principio de rebasamiento, de trabajo negador, que la filosofía del derecho de Hegel busca en el Espíritu.

¹ Por el sólo hecho de que ella es el adversario declarado del antiguo modo de la conciencia política alemana, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no se pierde en sí misma, sino en las tareas cuya solución no puede ser dada más que por un medio: la práctica. *Ibid.*, p. 96.

*Es fragt sich: kann Deutschland zu einer Praxis à la hauteur des principes gelangen, d. h. zu einer Revolution, die es nicht nur auf das offizielle Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird*¹ (p. 614).

Una acción a la altura de los principios, i.e. que realiza no menos, sino más los principios del estado hegeliano. – Estos permanecen siempre “oficiales”, i. e. máscaras, y en Alemania, ellos no pueden tener aún esa existencia oficial. No pueden realizarse más que rebasándose como principios, i.e. animando un movimiento histórico que los lleve a cabo en los hombres concretos y haga una sociedad no menos avanzada, sino más avanzada que las sociedades inglesa y francesa, modelo del porvenir de esas sociedades.

¿Cómo es posible esta acción filosófica? ¿Particularmente en Alemania? ¿Alemania que no ha alcanzado prácticamente el grado que ha rebasado teóricamente, y que ha franqueado no solamente los límites de su realidad, sino los límites mismos de los Estados modernos, y que no parece ofrecer las necesidades “radicales” que harían posible esta revolución radical? (p. 616, leer)².

¿Dónde está la posibilidad positiva de una emancipación alemana? (p. 619, leer).

Respuesta: ella está justamente en la formación de una clase absolutamente perdida, el proletariado. – Definición del proletariado (p. 619-620, leer)³.

El trabajo de lo negativo al máximo en el proletariado va a hacer la unión dialéctica del proletariado y de la filosofía (p. 620, 1. 35-621, 1. 10)⁴. – El proletariado es el *Weltgeist*, la figura histórica del *Weltgeist*. – La toma del poder por el proletariado (definido en líneas anteriores) es el advenimiento de la negatividad y de lo universal, puesto que no

¹ La pregunta se hace entonces: Alemania puede llegar a una práctica *a la altura de los principios*, es decir, a una revolución que elevará, no solamente a nivel oficial los pueblos modernos, sino a la altura humana, que será el futuro porvenir de estos pueblos.

² El fragmento designado se encuentra en la p. 99 en el volumen citado de la edición Costes: “Pero Alemania no ha escalado los grados (...) que faltan las condiciones y los lugares de eclosión.”

³ Costes, p. 105-106: “He aquí nuestra respuesta (...) La descomposición de la sociedad en tanto que clase particular, es el proletariado.”

⁴ Costes, p. 107-108: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado (...) el proletariado no puede ser suprimido en la realización de la filosofía.”

puede salvarse más que salvando al hombre y rebasándose como clase, haciendo una sociedad sin clases. Pero esto impone en la *praxis* revolucionaria una condición: que ella sea *praxis* animada por la negatividad del proletariado, y, así *praxis* filosófica. No es acción, en el sentido pragmatista del éxito, o en el sentido relativo y “realista” de alcanzar ciertos objetivos particulares, ciertos fines por todos los medios, sino *praxis* que no es *poièsis*, que es la integral de los medios – medios y fines que están en interdependencia dialéctica. – Rechazo de optar entre Ser y Hacer: no se tienen que preferir uno o el otro; son indivisos en la *praxis*. – Rechazo de optar entre moralismo y cinismo. Es por lo que la *praxis* no es acción empírica. No tiene, propiamente hablando objetivo, es más bien “manera”, es acción para nada (de empírico, de positivo) y para todo (lo universal, el hombre). – *Todo y nada*. – “Misterio de la existencia” del proletariado, *Geheimnis seines eigenen Daseins* (p. 620). – La función filosófica del proletariado requiriendo su función económica.

Tal es la actitud filosófico-política.

Más especialmente, ¿cuál “filosofía”, cuáles superestructuras concebidas, cuáles preparaciones conceptuales hacen posible esta *praxis*? Lo veremos en los Manuscritos de 1844 – que ofrecen la fenomenología de Marx: las preparaciones conceptuales que van al encuentro del reconocimiento práctico del proletariado como portador de lo universal. Se trata de una “filosofía” que no sea filosofía de la conciencia, sino del hombre carnal.

Así como Hegel hará de la fenomenología una parte del Saber, una vez que él sea instalado, Marx considerará los ensayos como preparatorios, una vez que para ellos él sea instalado en el devenir de la verdad, i.e. en el *Capital* y su auto-rebasamiento.

2 lecciones siguientes:

24 de abril: Manuscritos de 1844

2 de mayo: Postfacio del *Capital*

8 de mayo: 1 texto de Kierkegaard

1 texto de Nietzsche

24 de abril de 1961¹

Leer pp. 620-621.

La *praxis* comprende su teoría, – el hombre es para el hombre el ser supremo, – teoría que supera los rebasamientos modernos de la Edad media, que es *fundamental* y universal como lo es, en palabras, la filosofía, en acto, el proletariado. – Ella expresa “*das Geheimnis seines eigenen Daseins*” (p. 620). – El “secreto” o misterio especulativo (la negatividad) ha pasado en el proletariado. Cf. *Capital*: el misterio de la *Verdinglichung* – el proletariado y la *praxis* que él es (como negatividad) y define: la filosofía realizada. – *Praxis*: no-fabricación de un cierto resultado, por ejemplo, de un aparato de Poder técnico, sino práctico, un modo de existencia histórico (universal y fundamental). *Praxis* no definida por fines deliberados; sino movimiento de la historia (la industria que crea el proletariado) prolongado en recreación de la sociedad humana. – Se necesitará evidentemente una técnica política, de hecho, ilustrar el proletariado, pero la última medida será siempre el misterio de negatividad y negación de la negación que es el proletariado en idea, – i.e. una acción que es acción para todo (lo universal, el hombre), porque ella es en un sentido acción para nada para algún interés *particular*.

La filosofía: preparación conceptual de esta adhesión histórica.

Conceptos como: positivo y negativo, universal, *grund* (fundamental), historia, hombre, naturaleza, espíritu son ciencia de la experiencia de la historia. – Es por eso que Marx lo trata en 1844.

Su concepto de proletariado como *Selbstaufhebung*, lo vemos, anterior a la experiencia de los países “avanzados” y a grandes lecturas de las fuentes de Hegel. – Eso no es argumento contra. – Sino solamente para mostrar que Marx es filósofo. Él permanecerá: el *Capital* interrumpido antes de que llegue a las clases y al proletariado, pero el análisis de las estructuras del *Capital* devela el mismo mecanismo metafísico; *Capital*, como realidad que se “rebas”, se contradice. – Aquí se va de la realidad (el *Capital*) a la

¹ Las notas que siguen figuran al margen del fin del manuscrito de la lección precedente. Después las notas nuevas llevan una nueva fecha del 24 de abril.

apariencia (el proletariado), es el “devenir de la verdad” substituido por “devenir de la conciencia”, como con la *Lógica* de Hegel, pero es siempre filosofía y siempre Hegel, – es bajo la apariencia de abandono de la filosofía, la más audaz filosofía: la que se esconde bajo las “cosas”, que es “enmascarada” por un positivismo aparente, – filosofía en la medida misma que ella no quiere serlo. E, inversamente, la filosofía declarada de 1844 no está lejos de lo concreto.

¿Por qué, entonces este cambio, estas declaraciones sobre el abandono de la conciencia filosófica? Porque: 1) el sentido más agudo del peso de las cosas – son ellas a las que es necesario comprender, sobre todo después de 1848, – *su* movimiento; (por eso) *Capital* que funda en realidad la filosofía proletaria; 2) el sentido de la práctica política produce conciencia de distancia entre proletariado de hecho y su función filosófica e histórica. La acción es la estrategia y la técnica del trastocamiento del capitalismo (de ahí) el análisis objetivo. Los bosquejos de 1844, desde este punto de vista, aparecen demasiado “inmediatos”, – esquemáticos”. No se puede “realizar” a medias. – Pero lo que está por realizarse por el análisis del Capital y la acción, es siempre el juego de lo negativo y de lo positivo.

24 DE ABRIL DE 1961

El Manuscrito económico-filosófico de 1844¹.

1) Crítica de Hegel. – Dejar de lado por el momento las críticas feuerbachianas (regreso, sujeto-objeto), críticas superficiales (“idealismo” que *aufhebt* la historia y le restan *Eigenbewegung*).

a) Crítica del agotamiento filosófico en nombre del *Dasein*.

Cf. MEGA, t. I, vol. 3, p. 165.

La filosofía negación y confirmación equívoca de los modos de existencia reales en la existencia filosófica.

¹ Los textos a los cuales esta lección nos envía, en lo sucesivo, son traducidos y comentados por el autor.

b) Crítica de la pretensión del *Selbstbewußtsein* en ser otro de sí, – pretensión de *Wissen* puro que permite identificar objetivación y alienación. – Esto ligado a la esencia misma de la filosofía de Hegel (negatividad) y no “acomodación”.

Cf. MEGA, t. I, vol. 3, p. 163-164.

c) Crítica de la negación de la negación y del *Aufheben* equívoco que ella realiza.

Cf. *ibid.*, p. 164.

Esto (el texto citado) está de acuerdo con Feuerbach.

Cf. *ibid.*, p. 152.

Sin embargo, la negación de la negación es una buena descripción de la Prehistoria humana (*ibid.*) Marx positivista para un porvenir lejano, más allá del comunismo. – El comunismo: negación de la negación apoyada sobre un positivismo futuro.

Cf. *ibid.*, p. 125.

d) Paralelamente, Marx acepta la idea de alienación del sujeto en el objeto, pero como definición de la *Gegenständlichkeit*; como episodio de ésta al cual heredará la objetivación no alienante (perspectiva positivista).

Crítica de la alienación hegeliana: hay que agregar la alienación de la alienación, en resumen, una negación que se lleva absolutamente en lo positivo.

e) Crítica de la naturaleza según Hegel.

Ella resume todo lo que precede: la crítica del *Wissen*, de la especulación, de la negación de la negación, de la alienación.

Cf. *ibid.*, p. 170-172.

2) Ensayo de la filosofía marxista.

a) El *Aufheben* – la negación de la negación se tiene que conservar. Es necesario solamente que ella sea un verdadero rebasamiento y no negación que conserva (i.e. elevándola en el pensamiento). Hacer abstracción de la abstracción. – El

“pensamiento” es en *lenguaje alienado* esta negación de la negación que es reconquista del ser-objeto del hombre, de su *Wesen* y humanismo positivo.

Cf. *ibid.*, p. 166-67.

b) Entonces naturaleza antes y después de la pre-historia. Relación de los conceptos: naturaleza, hombre, historia, *praxis*.

El hombre como ser sensible-objetivo.

Cf. *ibid.*, p. 160.

El hombre como social histórico inmediatamente que él es desalienado. – Es su *naturaleza* y es la naturaleza que deviene en él hombre – dialectización de la relación naturaleza-historia.

Cf. *ibid.*, p. 125-16.

Cf. *ibid.*, p. 160.

Tal es la crítica de la negatividad hegeliana (el Espíritu) – su reforma (positivismo final y primordial) y, en consecuencia, elaboración de los conceptos hombre-naturaleza.

Falta apreciar eso:

relación exacta con Hegel, con Feuerbach. ¿Es regreso de Hegel, como dice Feuerbach? O ¿Marx introduce otra cosa? Y, en función de eso, relación con el pensamiento final de Marx.

2 DE MAYO DE 1961

Crítica marxista de Hegel

1) El *Denken* filosófico como agotamiento, pensamiento incondicionado, idéntico a la cosa misma, es destrucción y también conservación, y eso, de manera equívoca:

(las actitudes humanas): “en su existencia efectiva (*wirklichen Existenz*) este ser en movimiento, que es el suyo, está oculto (su historia es ciega). Él no es visible, no es revelado (*Offenbarung*) más que en el pensamiento, en la filosofía, y así mi verdadero ser-ahí religioso (*Dasein*) es mi ser-ahí de filósofo de la religión, mi verdadero ser-ahí natural es el ser-ahí de filósofo de la naturaleza, mi verdadero ser-ahí humano es mi ser-ahí

filosófico. Y del mismo modo, la verdadera existencia de la religión, del Estado, del arte, de la naturaleza es la filosofía de la religión, de la naturaleza, del Estado, del arte... Así, no es más que como filósofo de la religión que soy verdaderamente religioso y niego entonces la religiosidad efectiva y el hombre efectivamente religioso. Pero al mismo tiempo, por una parte, los confirmo al interior de mi ser-ahí propio, es decir, del ser-ahí extraño a ellos que les opongo, porque él no es más que su expresión filosófica; y por otra parte, en su forma particular original, pues ellos ya no son otros (más que yo) más que en apariencia, como alegorías y variantes ocultas bajo velos sensibles de su auténtico y variable ser-ahí, es decir, de mi ser-ahí filosófico". (MEGA, t. I, vol. 3, p. 165.)

Marx: la filosofía como fenomenología y también como especulación es equívoca; "comprender", i.e. captar la verdad de... i.e. tiene) negar bajo su forma inmediata arte, naturaleza, religión, Estado, – destruirlos –, transformarlos en su verdad que no es ellos; b) pero que es ellos a pesar de todo, puesto que ella no es más que la expresión filosófica y ellos son alegorías, emblemas de esa verdad, y entonces verdaderos.

Pero ¿no dijo Marx que se tenía justamente que destruir y realizar? Sí, pero la filosofía, en el fondo, no hace ni lo uno ni lo otro, ni destrucción, ni conservación o mantenimiento. – Pseudo-destrucción y pseudo-conservación, no es cada uno más que la coartada para escapar a lo otro. – Lo que se le reprocha no es ambigüedad, sino mala ambigüedad.

Y ¿de dónde viene que la ambigüedad de la filosofía es mala? De lo que como *Denken* de sobrevuelo, exhaustivo, posesión "en pensamiento" de la cosa, la filosofía, queriendo ser todo, no es nada, no vive las cosas de las cuales habla, – y, no siendo nada en particular, no está aún contra lo que ella critica. Ella no es ni sí, ni no, no es no, porque ella no es sí. No tiene enemigos, pero tampoco amigos, y no tiene amigos porque no tiene enemigos. Le falta todo, lo particular y lo universal. Se necesitaría al contrario, tener los dos. Este pensamiento no será de sobrevuelo, la pretensión de vivir a distancia, de ver, de frecuentar, de contemplar, – que es sí bajo la apariencia de no y no bajo la apariencia de sí. Se necesitaría al contrario una manera de pensar que sea a la vez concreta y universal, de la

cual el sí sea un no, y el no un sí sin equívoco. No se trata de regresar al lado de Hegel, por ejemplo, hacia la filosofía que renuncia a comprender la no-filosofía o hacia la no-filosofía que tomaría sin crítica la no-filosofía (arte, religión, naturaleza, Estado). Se trata de lograr lo que ha faltado, de hacer una filosofía concreta, pero verdaderamente concreta.

2) Más precisamente:

Marx critica la pretensión del *Denken* filosófico de permanecer dentro de sí en otro diferente a sí, y contenerse en sí y poseer su contradictorio, – de rebasarlo desde adentro o de comprenderlo desde afuera, sin experiencia. El problema es de re-concebir la proximidad y la distancia filosófica, la ninguna parte y el todo de la filosofía, con la condición: de no dar a la conciencia, y particularmente a la “conciencia de sí”, el poder de llevar en sí su contradictorio, de estar en sí en lo que es lo inverso a ella. No fabricar bajo el nombre de *Wissen* un poder de ser todo lo que es ilusorio, una negatividad tan total que asimile y funde todo y nada.

“Encontramos reunidas en esta discusión todas las ilusiones de la especulación. Primero, la conciencia de sí, está en ella sin su ser-otro más que sí como tal. Ella es pues, – o, si aquí hacemos abstracción de la abstracción hegeliana, y proponemos en lugar de la conciencia de sí, la *conciencia de sí del hombre*, – ésta está en sí en su ser-otro diferente a sí. Eso implica primero que la conciencia, – el saber como saber, el pensar como pensar –, pretende ser inmediatamente lo otro de ella misma, sensibilidad, realidad, vida, pensamiento que, piensa, *desdeñoso sobre sí (sich überbietende)* (Feuerbach). Este aspecto (de la doctrina) está implicado en eso que la conciencia como simple conciencia (del exterior) (*Bewußtsein*) enfrenta no al ser-objeto (*Gegenständlichkeit*) alienado (*entfremdeten*), sino al ser-objeto en tanto que objeto.

En segundo lugar, eso implica que el hombre consciente de sí, en la medida en que ha reconocido y rebasado (*aufgehoben*) el mundo espiritual o el ser-ahí espiritual general de su mundo como (*selbstentäußerung*) auto-exteriorización de sí mismo, lo re-conforma; sin embargo, en esta forma exteriorizada, lo hace pasar hacia su verdadero ser-ahí, lo restaura y pretende en su ser-otro como tal permanecer en sí, – y así, después del rebasamiento por

ejemplo, de la religión, después de haber reconocido la religión como producto de la auto-exteriorización, se encuentra, no obstante, confirmado en la religión como religión. Aquí está la raíz del falso positivismo de Hegel o de su crítica aparente; lo que Feuerbach llama posición, negación y restauración de la religión o de la teología, – pero que está por comprenderse de una manera más general. A saber: la razón está en sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que él llevaba en el derecho, la política, etc., una vida exteriorizada, lleva en esta vida exteriorizada como tal su verdadera vida humana. El sí dicho a sí mismo (*Selbstbejahung*), la confirmación de sí mismo en contradicción con sí mismo, lo mismo con el saber que con la esencia del objeto, deviene entonces verdadero saber y verdadera vida.

No puede entonces ser más cuestión de una acomodación (concesión) de Hegel a la religión, al Estado, etc., puesto que la mentira aquí es la de su progreso (filosófico) mismo.” (*Ibid.*, p. 163-164.)

Relación de la crítica del *Wissen* puro, *Denken* puro, – ponderando sobre sí, realizando ellos mismos su rebasamiento –, con el problema del portador de la dialéctica: sensibilidad, realidad, vida, el hombre llevando la *Selbstbewußtsein* y no engendrados por la *Selbstbewußtsein* “ponderando” sobre sí ^a.

^a “Que el pensador abstraído, cuando se decida a la intuición, vea abstractamente la naturaleza, eso ocurre de sí. La naturaleza yacía encerrada, por el pensador abstraído, en una figura oculta y para sí misma enigmática, como Idea absoluta, como cosa de razón, y cuando él la hace nacer de sí mismo, no es todavía, verdad, más que esa naturaleza abstracta, – agregándole el sentido de “ser otro del pensamiento”, naturaleza real, intuitiva, distinguida del pensador abstraído, – no es más que la naturaleza como cosa de razón que ha nacido de sí misma. O todavía, para hablar un lenguaje humano, el pensador abstraído hace en su intuición de la naturaleza la experiencia de eso que los seres que él pensaba engendrar en la dialéctica divina a partir de sus abstracciones, y de la nada, como puros productos de un trabajo del pensamiento tejiendo en sí mismo, sin jamás lanzar una mirada sobre la realidad efectiva, no son nada de otra cosa más que abstracciones sacadas de las determinaciones de la naturaleza. La naturaleza entera para él no hace más que repetir en una forma sensible y exterior las abstracciones lógicas. Él analiza y analiza de nuevo estas abstracciones. Su intuición de la naturaleza no es más que una reconducción de la abstracción que él había hecho de toda intuición de la naturaleza, es ahí el proceso que ha engendrado la abstracción repetida, esta vez conscientemente. Por ejemplo, el tiempo deviene la imagen de la negatividad relacionada con ella misma. Al devenir rebasado como ser-ahí (*Dasein*) corresponde la forma natural del movimiento rebasado como materia. La luz es la forma natural de la oposición que, según la Lógica, es por una parte, lo positivo reposando sobre sí, por otra parte lo negativo reposando sobre sí. La tierra es la forma natural en el fundamento lógico (*Grund*), como unidad negativa de la oposición, etc. La naturaleza, como naturaleza, i.e. en toda la medida como se distingue sensiblemente de ese sentido secreto, oculto en ella, la naturaleza separada, diferenciada de esas abstracciones es nada, una nada que se confirma como nada, ella no tiene sentido, o no tiene más que el sentido de una exterioridad que ha sido rebasada... La exterioridad no es aquí comprendida como la sensibilidad

I.e. *Selbstbewußtsein* en medio de las cosas y no produciendo las cosas, negatividad entre las cosas que están ya ahí y no sacándolas de sí mismas.

Problema de alienación (paso de sí a lo otro que lo priva de su ipseidad). – Este paso es para Hegel coextensivo a la objetividad, la *Selbstbewußtsein* es sujeto puro. Se tendría que pensar en una relación *Selbstbewußtsein*-objeto que no fuera necesariamente contradictoria, génesis de un antagonista.

Problema del *Aufheben* (ya mencionado). – El progreso de Hegel (el pensamiento de lo negativo) es responsable del equívoco del *Aufheben*: puesto que eso no puede consistir para el pensamiento más que en ponderar sobre la crítica, en criticar la crítica, i.e. en “positivismo falso”, restableciendo, bajo la apariencia de obtener la verdad, lo que había sido criticado.

3) Marx y Feuerbach críticos de Hegel

Por este texto, entonces, el problema de la *negación* aparece como central en la crítica marxista de Hegel – es ese problema, y no este del “materialismo” o del “idealismo”, de la dialéctica “devuelta” o “restablecida” que le son subordinadas. – Se trata de llegar a una concepción, de la *Aufhebung* que no sea, como la negación hegeliana, esta pseudo-destrucción y pseudo-conservación que se obtiene reemplazando la cosa por el pensamiento de la cosa.

Ni una palabra en todo eso contra la idea de negatividad. Eso es muy diferente a la crítica feuerbachiana de Hegel. En sus tesis provisionales, Feuerbach dice: “el método de la crítica reformativa de la filosofía especulativa, de una manera general, no difiere del método ya aplicado en la *Filosofía de la religión*. Nos basta transformar el predicado en sujeto, y, una vez sujeto, en objeto y principio, luego trastocar la filosofía especulativa, para

(*Sinnlichkeit*) exteriorizándose, descubriéndose a la luz y al hombre sensible, no hay exterioridad más que en sentido de la alienación (*Entäußerung*), en el sentido de una falta, de una imperfección que no debe ser. Pues lo verdadero es siempre y todavía la Idea. La naturaleza no es más que la forma de su Ser-otro.” (*Ibid.*, p. 170-71.)

obtener la verdad desnuda, la verdad pura y simple (*die blanke Wahrheit*)". Para Marx, cualquiera que haya alguna vez retomado estas fórmulas, ellas no expresan su pensamiento o no por mucho tiempo. "El pensamiento directo (*die Direcktheit*) la eliminación consciente de toda mediación elimina con el idealismo hegeliano la dialéctica" (Lukács, *Der Junge Hegel*, p. 708).

Vemos esta tentación de Feuerbach, del regreso feuerbachiano, y la reacción de Marx en su apreciación sobre Feuerbach: *ibid.*, p. 152-153.

"Cuando él opone a la negación de la negación, que pretende ser lo absolutamente positivo, lo positivo reposando sobre sí mismo y fundado positivamente sobre sí mismo... Feuerbach interpreta la negación como contradicción de la filosofía con ella misma, como la filosofía diciendo sí a la teología (a la trascendencia, etc.), después de haberla negado ella misma, diciéndole entonces sí en oposición a ella misma. La posición o afirmación de sí y confirmación de sí que reside en la negación de la negación deviene (para Feuerbach) una posición que no está todavía segura de ella misma, que está gravada por su contradictorio, que duda de ella misma y tiene necesidad de demostración, que luego no se prueba en sí misma por su ser-ahí y no es abiertamente posición y, como consecuencia, le oponemos directa e inmediatamente la posición sensible, cierta, fundada sobre sí misma.

Eso [es] tentación del positivismo contra la negatividad – de una filosofía no dialéctica. Pero, prosigue Marx:

"Pero cuando Hegel comprendió la negación de la negación, – bajo la relación positiva que ahí está incluida, como lo sólo verdadero positivo, bajo la relación negativa que está incluida, como el sólo acto verdadero de confirmación de sí de todo el ser (*Selbstbestätigung alles Seins*), simplemente ha encontrado la fórmula abstracta, lógica, especulativa, para el movimiento de la historia, que no es todavía verdaderamente historia del hombre como sujeto presupuesto, sino acto de producción, historia del nacimiento del hombre" (*ibid.*, p. 152-153).

Feuerbach y su positivismo, o una filosofía humanista-inmediata, no dan cuenta de la historia o del hombre como haciéndose a través de la historia, produciéndose como sujeto, deviniendo *Selbstbewußtsein*.

Sí, Hegel se equivocó al sacar la naturaleza del pensamiento, o al hombre del pensamiento (o a la religión, o al arte, o al derecho), pero no es una razón para trastocar, simplemente Hegel hace de la naturaleza o del hombre el sujeto y de la conciencia el predicado. (Se podría también hacer del derecho o de la religión el sujeto y del Espíritu el predicado, de lo positivo el sujeto y de lo negativo un atributo.) Eso desconocería el problema. – El problema es tener una concepción de lo negativo que no transforme en abstracciones naturaleza, hombre e historia, de un negativo que esté en el tejido, y particularmente en el de la historia. Feuerbach, cuando afirma la materia, no es historiador, y cuando reconoce la historia no es materialista, dirá Marx. Un materialismo histórico es para él una concepción concreta de la negatividad y de la negación de la negación, fórmula justa, pero algebraica del *movimiento* de la historia.

Es en este espíritu que Marx, en los Manuscritos de 1844, trata de elaborar su filosofía, su dialéctica, de redefinir los conceptos de naturaleza, hombre, historia y de “realizar” *Aufhebung* y la negatividad hegeliana. – Una dialéctica que ya no sería historia de la conciencia, ni aún historia del hombre (Feuerbach), sino *Seinsgeschichte*.

Esbozo de una *Seinsgeschichte* marxista

Ya no parte del *Denken*, del puro *Wissen*, i.e. de la relación equívoca conciencia (*Bewußtsein*) – objeto, deviniendo finalmente conciencia de sí y sí absoluto.

¿De qué parte entonces? ¿De la naturaleza, o del hombre? Tampoco de la naturaleza pura: que de sí no es el hombre. Y el hombre positivamente tomado no sería principio filosófico válido: él es en sí mismo, no dos naturalezas, sino naturaleza doble: “tanto el material de trabajo como el hombre como sujeto son a la vez resultado y punto de partida del movimiento histórico”. (*Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit als*

der Mensch als Subjekt wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (...). MEGA, t. I, vol. 3, p. 115-116.

La filosofía bosquejada por Marx es esencialmente dialéctica, i.e. la naturaleza, el hombre y la historia son comprendidos no como unas substancias definibles por un atributo principal, sino como movimientos sin discontinuidad reconocible, donde el otro está siempre implicado. – Sin discrepancia materia-idea, objeto-sujeto, naturaleza-hombre, en sí-para sí, pero un sólo Ser donde la negatividad trabaja. – Entonces: la naturaleza no será definida como puro objeto, exterioridad, sino como “sensible”, carnal, naturaleza como la vemos. Los seres naturales tienen relación interna pre-ordenada unos con los otros. El hombre no será definido ni como sujeto puro ni como fragmento de la naturaleza, sino como una suerte de acoplamiento *Subjekt-Objekt* en 2 aspectos, relación con un objeto, u objeto activo, y por eso esencialmente como relación al otro hombre, ser genérico (*Gattungswesen*), *Gesellschaft*, esta relación es transformación y resultado de la relación natural de lo viviente en los seres exteriores. La historia es en este sentido la carne misma del hombre.

“El hombre es inmediatamente [= superficialmente] ser de naturaleza (*Naturwesen*). Como ser de naturaleza y ser de naturaleza viviente, él está, por una parte, equipado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, él es un ser de naturaleza activa... Él es, por una parte, en tanto que ser natural, corporal, sensible, objetivo (*gegenständliches*) un ser sufriente (*leidendes*), condicionado y limitado, así como también lo son el animal y la planta, y en otros términos, los objetos de sus instintos existen fuera de él y también como objetos independientes de él... Que el hombre sea un ser de fuerzas naturales, viviente, real (*wirklich*), sensible, objetivo, eso quiere decir que hay objetos reales y sensibles para el *objeto de su ser* (*Wesens*) y de su expresión vital (*Lebensäußerung*)... Ser objetivo, natural, sensible y que tiene su objeto, su naturaleza, su sentido (*Sinn*) fuera de sí^a, o aún ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero (ser)^b, son sinónimos (*ist identisch*). El hombre

^a [Al margen:] El hombre tiene su sentido, su ser fuera de sí, la relación sujeto-objeto nace en una relación pre-consciente al exterior, él es actividad no “pura” (160) sino “objetiva”, difícil.

^b [Al margen:] Y, al mismo tiempo, porque él tiene esta relación de instinto con las cosas, es “otro” para “otro” hombre. – Cruzamiento relación al mundo-relación con el otro hombre. – Incorporidad. – Quiasmo

es una necesidad natural, pues necesita una naturaleza fuera de sí, de un objeto fuera de sí... El sol es el objeto de la planta, un objeto que le es indispensable, que mantiene (*bestätigend*) su vida, como la planta es el objeto del sol, a título de exteriorización (*Aüßerung*) de la fuerza despertadora de la vida del sol, de la fuerza esencial objetiva que pertenece al sol. Un ser que no tuviera su naturaleza fuera de sí, no sería un ser natural... Un ser sin objeto (*ungegenständliches*) sería un no-ser (*Unwesen*).

Supongamos un ser que no fuera en sí mismo objeto y no tuviera él mismo un objeto. Tal ser sería primero un ser único (*das einzige Wesen*), no existiría ningún ser fuera de él... Pues, *tan pronto como hay objetos fuera de mí*, en ese punto yo no estoy solo, *soy otro*, otra realidad diferente al objeto que está fuera de mí. Para este tercer objeto soy entonces otra realidad diferente a él, en otros términos, su objeto^c” (*ibid.*, p. 160-161).

El hombre es pues sufriente (*leidend*) y porque siente su sufrimiento, es un ser apasionado (*leidenschaftliches Wesen*).

“Pero el hombre no es solamente ser de naturaleza, es ser de naturaleza humana, es decir, ser que es para sí mismo (*für sich selbst seiendes Wesen*) y así ser genérico (*Gattungswesen*^d)... Entonces los objetos humanos no son los objetos naturales tal como ellos se ofrecen inmediatamente, y el sentido humano (*der menschliche Sinn*) tal como es inmediatamente, objetivamente, no es la sensibilidad humana... Ni la naturaleza objetiva, ni la naturaleza subjetiva, está adecuadamente de manera inmediata presente en el ser humano. Así mismo, todo lo que es natural debe nacer, el hombre también tiene su acto de nacimiento (*Entstehungsakt*), la historia, pero es un acto de nacimiento sabido (*gewußte*), y, en consecuencia, un acto de nacimiento rebasándose conscientemente como acto de

naturaleza-socialidad. El hombre produce y reproduce la sociedad, es producido y reproducido por ella, como produce objetos y es producido por los objetos (*ibid.*, p. 115-116).

^c [Al margen:] ... *die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Nature, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.*

^d [Al margen:] Todo lo que precede no era todavía más que [especialidad?] natural, pero puesto que el hombre es para sí, él es generalidad, i.e. él interioriza las relaciones con el mundo, o se proyecta en ellas, él es los otros y ellos son él.

nacimiento (*als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist*). La historia es la verdadera historia natural del hombre. (*ibid.*, p. 162).

El hombre sensible-práxico es transformación de la naturaleza en historia, – naturaleza que llega a ser para sí y que entonces se realiza destruyéndose, se conserva rebasándose, – e historia carnal, “material”, que embraga sobre las fuerzas naturales y en un movimiento siempre “objetivo” que le sirve de “volante”.

Claro que es Feuerbach, pero con la dimensión suplementaria de la historia, como produciendo el hombre y produciéndose él. Es también Hegel y su negatividad descendida en la carne del mundo.

Pero el problema filosófico era entonces el estatus exacto de esa negatividad flotando sobre la naturaleza y que ya no es el Sí absoluto.

Si eso se mantiene, es después de todo por Hegel: un acto de nacimiento que “se rebasa” como acto de nacimiento, porque es “para sí”. ¿No es el acceso a lo *sabido*, al Wissen?

Pero introduciendo el concepto de naturaleza, Marx se impidió dejar flotar la negatividad en el aire. Él mantiene contra Feuerbach la negación de la negación hegeliana como fórmula abstracta de la historia antes del nacimiento del hombre. Pero esta negación de la negación es instalación de un Ser positivo del hombre o de una segunda naturaleza, y es por eso que Marx alababa en Feuerbach el haber tomado como principio lo positivo reposando en sí; no le reprochaba el no haber considerado las mediaciones que lo precedían. Él, Marx, considera el *Aufheben* de la historia por sí misma, la *Sebstaufhebung* como expansión de un “*wahre Wesen*” del hombre: “si conozco la religión como conciencia de sí humana alienada, eso quiere decir, no que la religión ya sea conciencia de sí, sino que ella es conciencia de sí alienada y que mi conciencia de sí que se pertenece, que pertenece a su esencia, yo la conozco realizada, no en la religión, sino en la religión aniquilada, rebasada. En Hegel la negación de la negación no es pues la realización

(*Bestätigung*) de la verdadera esencia, por negación de la esencia aparente, sino la realización de la pseudo-esencia o de la esencia alienada en sí misma a través de su negación o de la negación de esa esencia aparente como objetivo residente fuera del hombre e independiente de él y su transformación en el sujeto”. (*ibid.*, p. 164).

En torno al problema de la relación al exterior, eso quiere decir que esta relación ya no puede ser la de lo negativo a lo positivo, como en Hegel, una alienación de lo negativo en lo positivo, sino que los dos términos son relativos, y que entonces la negación de la negación es desalienación, establecimiento de una relación sin contradicción con lo positivo, y, en torno al problema del *Aufheben*, él es la instauración de un hombre que se ha “apropiado” de su esencia, la producción de un nuevo estado del hombre que está en equilibrio consigo mismo.

Entonces 1) la negación de la negación hegeliana tomada en su sentido positivo: “*Hegel fasst also, indem er den positiven Sinn der auf sich selbst bezogenen Negation – wenn auch wieder in entfremdeter Weise – fasst, die Selbstentfremdung, Wesensäußerung, Entgegenständlichung, und Entwirklichung des Menschen als Selbstgewinnung, Wesensänderung, Vergegenständlichung, Verwirklichung, Kurz er fasst – innerhalb der Abstraktion – die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen* ¹...”” (*ibid.*, p. 167).

“Momentos positivos de la dialéctica hegeliana... a) el *Aufheben* como movimiento objetivo, que recupera en sí mismo la alienación. Es la expresión en el corazón mismo de la alienación de una intuición de la apropiación del ser objetivo por rebasamiento de su alienación, es una intuición alienada de la objetivación real del hombre...” (*ibid.*, p. 166).

Por eso negatividad (y particularmente negación de la negación) no es el anverso de una “verdadera esencia” del hombre que nunca ha sido, pero que será. Naturaleza, positivo

¹ Hegel, concibiendo – una vez más, él está en lo cierto, de manera alienada – el sentido *positivo* de la negación referida a ella misma, concibe el acto por el cual el hombre se aliena en sí mismo, exterioriza su ser, cesa de ser objetivo y real, como un acto por el cual él se recupera a sí mismo, manifiesta su ser, se objetiva y se realiza. En resumen, él concibe – al interior de la abstracción el trabajo como *acto* por el cual el hombre *se produce a sí mismo*... (Costes, p. 86-87).

simple, no solamente en los orígenes, sino al final: “el ateísmo como rebasamiento de Dios es devenir del humanismo teórico, el comunismo como rebasamiento de la propiedad privada es reivindicación de la verdadera vida humana así como de su propiedad, y devenir del humanismo práctico; en otros términos el ateísmo es el humanismo mediatizado consigo mismo por rebasamiento de la religión, el comunismo por rebasamiento de la propiedad privada. Es solamente por rebasamiento de esta mediatización (rebasamiento de rebasamiento) – que no obstante, es presupuesto necesario – que nacerá el humanismo positivo que comienza positivamente a partir de él mismo” (*ibid.*, p. 166-167).

Más netamente, descripción de un porvenir de verdadera posesión de sí por el hombre (sobre-entendido por el concepto de naturaleza), que sostiene la fase previa de negación de la negación negativa. “Cuando la esencialidad del hombre y de la naturaleza... haya devenido visible *praktisch sinnlich*... la búsqueda de un ser extraño por encima de la naturaleza y del hombre ha devenido prácticamente imposible. El ateísmo como negación de este inesencial ya no tiene ningún sentido... El socialismo como socialismo no tiene necesidad de tal mediatización; él comienza por la conciencia sensible teórica y práctica del hombre y de la naturaleza así como de lo esencial (*als des Wesens*). Es conciencia de sí positiva del hombre, que ya no está mediatizada por el rebasamiento de la religión, como la vida real es realidad positiva del hombre, que ya no está mediatizada por el rebasamiento de la propiedad privada o comunismo. El comunismo es la posición, en tanto (solamente) que negación de la negación, y por eso, el momento real necesario para el desarrollo histórico próximo (*nächste*) de la emancipación y de la reconquista humanas. El comunismo es la figura necesaria y el principio energético del más próximo (*nächste*) porvenir. Pero el comunismo no es como tal el objetivo del desarrollo humano – la figura de la sociedad humana” (*ibid.*, p. 125). El rostro que el comunismo dirige hacia un más allá (su lado negación de la negación como positivo): el “desarrollo positivo” de la propiedad privada, la verdadera apropiación del ser humano – “la verdadera disolución de la oposición entre el hombre y la naturaleza, y con el hombre entre existencia y esencia, entre objetivación y realización de sí (*Selbstbestätigung*), entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el problema de la historia resuelto que como tal se conoce” (*er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiss sich als diese Lösung*). (*ibid.*, p. 114).

Así, Marx es [diferente de] Feuerbach (diferente de) positividad inmediata. Pero el dominio de la negatividad está cercado en dos lados por Naturaleza e Igualdad consigo. – Resolución del enigma histórico (o prehistórico... [es] duda de Marx).

Ahora bien, como Lukács lo dijo, este “pensamiento directo” (aún si es rechazado en un porvenir lejano, matiza toda la dialéctica que se apoya en él, proporciona su estilo al *Aufheben* y al trabajo como posibilidad de *cualquier cosa*, como recreación absoluta del mundo y del hombre) ¿no es también eliminación con el idealismo hegeliano de la dialéctica? (*Der Junge Hegel*, p. 708). – “Sería peligroso comprender esta frase de Engels como si el poner sobre los pies materialistas la filosofía de Hegel no debiera consistir más que en un trastocamiento de signos filosóficos” (*ibid.*, p. 686; *als so das materialistische auf die Füße Stellen der Hegelische Philosophie bloß in einen Umkehren der philosophischen Vorzeichen bestehen würde*).

Hyppolite, *Logique et Existence*, p. 238 :

« Marx agrega a Feuerbach esta dimensión histórica, él encuentra entonces más o menos la dialéctica hegeliana en los conflictos concretos de la historia, pero rechaza reducir lo positivo a la negación de la negación... La objetivación del hombre no es para él una alienación, puesto que el objeto determinado no es negación, él es primero. Después es la historia la que creó conflictos y la que pondrá fin.» - *ibid.* “Es necesario substituir a la negación de la negación la positividad primera de la naturaleza, comprender al hombre subjetivamente a partir de esta positividad.” *Ibid.*, p. 239: Es la naturaleza humana la que se manifestará a continuación después de la resolución de los conflictos históricos. La positividad es primero, la positividad será última, y esta positividad no debe tener ninguna fisura en ella, nada de negativo.”

Por lo tanto: la *praxis* cesa de ser apertura, acción que hace todo, porque ella no es particular y es animada por la clase que es su auto-rebasamiento. La *praxis* deviene técnica del poder de esta clase. – Regreso a lo positivo por el Partido y la dictadura. Es desde luego eficacia, pero ¿es realización de la negatividad?

El positivismo, en un sentido, – irónicamente, – produce el mismo resultado que la negación absoluta o el absoluto negativo de Hegel: i.e. sentido de la historia oculta, combate de dioses. – Stalinismo y hegelianismo. – Se podría decir aún que Hegel mantiene en ventaja el sentido de la negatividad, de la tensión.

¿Hoy, toma de conciencia? Oposiciones no antagónicas reconocidas en la sociedad soviética, que ya no es presentada como camino hacia la naturaleza.

Filosofía y no-filosofía: la filosofía separada reaparece siempre bajo un disfraz. – Sería necesario que la negación de la negación no se petrifique en negativismo o positivismo.

Textos del *Capital* (y de la introducción a la *Crítica de la Economía política*). La renuncia a la filosofía debe tener conciencia de estas dificultades naturaleza / historia.

ANEXOS

BORRADOR DE UNA REDACCIÓN ¹

Octubre de 1960 ²

Lo visible y lo invisible

I. Ser y Mundo

1ª Parte: reflexión e interrogación

2ª Parte: El mundo vertical o el Ser salvaje

3ª Parte: El Ser salvaje y la ontología clásica

2ª Parte: Lo visible y el Ser salvaje

[o quizá vincular los párrafos 1 y 2 a la 1ª Parte: Reflexión e Interrogación]

§ 1. El *Ineinander*

De todas las preguntas que nos podemos hacer, es sólo una la que no sobre-entiende ninguna otra, ya sea radical o filosófica, y que no es lo mismo al “¿Qué sé yo?”, pues podría ser un simple llamado a la enumeración de las cosas que sabemos. E incluso, no se puede, sin ningún examen de la idea del saber, hacerlo como pregunta última más que implicándola como cosa que ocurre en sí, que toda experiencia es saber. El “¿Qué sé yo?”

¹ Registro B. N.: Merleau-Ponty, Caja III, 21 hojas.

² C. Lefort transcribió la última versión (fechada en noviembre de 1960) de este texto en *Lo visible y lo invisible*. Ver la *Introducción*.

no es entonces más que una pregunta de conocimiento, – como el “¿dónde estoy?”, o el “¿qué hora es?”^{1 a} – donde no se duda más que en la aplicación de los casos particulares de las entidades – tiempo, espacio, saber – inconstituidas en sí mismas. Esas preguntas no son más que la ausencia provisoria de un enunciado positivo, de lagunas en un tejido de indicativos en los cuales estamos seguros que es en derecho continuo, puesto que hay un tiempo, un espacio donde toda cosa, un saber donde todo lo vivido tiene lugar. Pero cuando decimos “¿qué sé yo?” en el curso de una frase es en sí otra pregunta que nos hacemos a nosotros mismos: ella no espera una respuesta que la suprima, no la sobre-entiende como el “¿dónde estoy?” o el “¿qué hora es?”, un orden del Ser idéntico más allá nos deja perplejos: la pregunta indica sin más precisión un cierto lugar inteligible donde deberían encontrarse los hechos, los ejemplos, los hallazgos que nos faltan, como el yo no sé qué, es la invocación de un saber más amplio, más preciso que el nuestro, y que no es un sueño que tenemos casi a la mano. Aquí, la interrogación ya no es un modo derivado por simple inversión, del indicativo. Es una manera original de ver el Ser “Expresión hecha”, es una figura de retórica, no espera respuesta, no formula problema, indica un pequeño misterio.

En ese “qué sé yo” ahí o en el de Montaigne, en todo caso, es la idea misma del saber qué se pregunta, la pregunta lleva hasta los términos de los cuales se sirve para expresarse. Por eso, ella es plenamente pregunta, – ni afirmación, ni negación velada, pues insinúa una idea que quizá el saber último es un saber-pregunta, lo interrogativo el modo propio del Ser, que el Ser en otros términos es el interlocutor mudo de nuestras preguntas, lo que da lugar a nuestra interrogación y que nuestras respuestas no contienen, puesto que ellas suprimen el enigma. En este sentido profundo, “Qué sé yo” quiere decir también y finalmente “qué hay”^b, no es la pregunta filosófica, y esta pregunta, como se ve, no es ellas a las cuales algún conocimiento cualquiera pueda poner fin, puesto que la pregunta se mantiene en sí misma en suspenso como pregunta formulada, ya que el Ser quizá no es accesible más que a través de la pregunta, pues la función de esa pregunta no es borrarse

¹ *Lo visible y lo invisible*, p. 140.

^a [Al margen:] Decir que hay un segundo sentido en esas preguntas. Cf. *infra*.

^b [Al margen:] “Qué es saber” y aún “qué soy yo”.

ante algún enunciado positivo, sino tal vez develar lo que la motiva por-detrás y la nombra por-delante, así como la interrogación de la mirada devela las cosas que la suscitan y la atraen.

Ahora bien, la pregunta de preguntas, no puede terminar como ellas con alguna respuesta positiva. Eso es imposible en principio. Un enunciado cualquiera que siempre sea, sería cosa dicha. Aún si milagrosamente, nunca pudiera fallar, aún si no hubiera término concebible al cual se aplicara y aún si lanzara alguna luz sobre todos, ella no tendría más que la verdad predicativa de una toma de posición, de un juicio, y dejaría fuera de sí misma lo que la lleva por encima del caos, a tener una posición en el ser antes de tomar la suya, – pensamiento pensante antes del pensamiento pensado del *statement*, y con él, el mundo y el Ser salvaje que frecuenta. Y bien, es todo eso justamente a lo que apunta la interrogación filosófica, todo lo que está sin decir, todo lo que está ante los problemas del conocimiento y a lo que conduce.

La pregunta exige completa elucidación, quiere saber también por qué, de qué ha nacido ella misma. Y esta exigencia, la reitera con cada comienzo de “respuesta”. No toma nada como dinero contante. Las mismas impresiones que ella obtiene de nuestra vida pre-reflexiva, los jirones de nuestra historia profunda que ella trae a la superficie, no los pone de entrada a nombre de las verdades adquiridas, no los acumula apaciblemente: se necesitaría para hacerlo que tuviéramos, en el instante de la interrogación, una coincidencia con lo que quisiéramos saber y que pudiéramos comunicar ese contacto por lo menos con nuestro yo del mañana. Ahora bien, sin hablar aquí de los mediadores que se interponen entre yo y los otros, e incluso entre yo y yo, en no considerar la interrogación filosófica más que en el instante en que la ejerzo, fuera de todo esfuerzo de notación o de expresión, aún entonces ella no es indistinta de lo que interroga, es una práctica, una actitud que tiene en mí (y fuera de mí), su historia, su genealogía. E incluso si yo la reinvento en el instante, por el sólo hecho de que dura, por poco que sea, ella pasa al número de cosas instituidas, no comienza, ha comenzado, trabaja sobre una adquisición inactual, – se da a ella misma.

Llega entonces demasiado tarde para conocer el mundo ingenuo que fue antes que ella y demasiado temprano para saber todo lo que precisamente como iniciativa, operación facultativa, empresa crítica y segunda en la cultura, comprende en circunstancias, en hábitos nacientes, en convenciones de sí a sí. Lo que ella pregunta ya está tras ella y reta todo esfuerzo de génesis ideal. Y cuando para igualarse a esta masa, para rebasar su endeble poder y sus límites prudentes, ella gira sobre sí misma su curiosidad para percibir que no se capta aún actualmente, que necesita esperar el porvenir de la revelación de los motivos que la llevan y que la hacen parcial: esta vez ella es prematura.

Pero si es así, si la pregunta filosófica es en principio inextinguible, – si no es la explicación del mundo y de nosotros mismos lo que le devuelve y nos devuelve “lo natural”, sin reflexión que nos instale en alguna fuente única en la que lo veríamos y nos veríamos proceder, ni siquiera por coincidencia con nosotros mismos y con el mundo – entonces la filosofía ¿no es la confidente muda con el mundo opaco y con nosotros mismos, al contrario, no menos obscuro que él, la agobiante confrontación con lo que *está ahí*, angustia pura que nos deja inhibidos, sin palabra y sin respuesta ante la incomprensible proliferación del mundo, de nuestra vida, de nuestras palabras, de nuestras acciones? Y desde entonces ¿no es el signo de interrogación lo que se pone para formarla sobre todo ser y toda experiencia, y del cual no hay nada que revelar? Bueno, el mundo y nosotros mismos somos impensables, después de eso comienzan las cosas serias, si en su radicalismo la filosofía recusa todo sistema, y toda reflexión, y todo inmediato, ella que pone todo en suspenso, y se priva de toda luz, de todo lenguaje, de toda lógica, ¿en nombre de qué impugnaría los enunciados positivos como oscuros, ingenuos o derivados? ¿No es ella como nada, viejo sueño para liquidar, o pesadilla para olvidar? Y ¿no es ella misma la que decreta su propio fin?

Eso está bien así, si la filosofía no selecciona más que entre dos impases: la coincidencia reflexiva y la coincidencia intuitiva. Si se quiere que ella sea sobrevuelo absoluto de las cosas y de nosotros mismos (percibimos que la coincidencia pretendida

constituyente es siempre más pobre que las experiencias psicológica, etnológica, histórica, y que entregada a ella misma la todo-poderosa reflexión no iría más allá de las categorías y de la significación de sus palabras que la filosofía se atribuía). Pero si se debe abrir la conciencia, eso no será por fusión con la cosa misma. Pues ya no somos el guijarro o la langosta, desde el momento en que pensamos, en que hablamos, para permanecer fiel a las cosas mismas, se necesitaría no decir nada: las cosas mismas son el caos.

Pero ¿está fundado este dilema? La interrogación filosófica ¿no tiene ante ella más que esas dos posibilidades? En realidad el pensamiento no tiene más que escoger entre la repetición de sus significaciones favoritas y la fusión imposible con las cosas como si él fuera pensamiento cerrado, digamos más generalmente pensamiento proximal. Entendemos por eso un pensamiento que está obsesionado con el ideal de una proximidad absoluta, ya sea de significaciones ideales traspasadas hasta el fondo por el espíritu, o el pensamiento de cosas existentes que vemos en el punto y en el instante mismo cuando ellas son. Este pensamiento que quiere estar a lo sumo cerca de las cosas, que no cree ni en la lejanía, ni en la apariencia, pensamiento cruel, que cercena y descarna, temor al error más que amor a la verdad, es él el que nos encierra en nuestras significaciones, en el jardín de las cosas dichas y según el lenguaje, sensatas. Cuando él busca el afuera, el mundo mismo, [él] no puede concebirlas más que como un Ser opaco con el cual nos tendríamos que confundir. Pero las dos tentativas son igualmente vanas, los dos fracasos son evitables si la exigencia de una proximidad absoluta del ser es un prejuicio, si la adecuación interna de la idea así como la identidad en sí de la cosa es un mito, si es esencial a la idea como a la cosa presentarse a una distancia que no es un impedimento para el saber, que es al contrario la garantía, la idea misma, la cosa misma que no es más que lo que cierra el espíritu y lo que pone fin a su movimiento, lo que colma su espera sin extinguirla.

¹ [El pensamiento proximal es también: pensamiento negativista (yo no soy nada) [y] pensamiento positivista (el ser es), y, entre ellos, el mito de una *Weltlichkeit* del espíritu calcado sobre el de la Naturaleza. En suma, pensamiento proximal: pensamiento de idealización. Filosofía: Reducción para operar sobre todas las idealizaciones (forma misma de la doble tendencia: constitución *zu der Sache selbst*). ¿Qué deja ella? No el caos o lo inmediato sino el *Ineinander*.]

En el fondo, bajo el postulado del pensamiento proximal, existe el desconocimiento de la interrogación filosófica comprendida como una incertidumbre o aún como una negación que no podría ceder más que a la positividad de la idea o de la cosa misma – mientras que él no rompa con el Ser, que él no lo nulifique, que aún no se despeje para verlo surgir, a partir de nada, sino que lo ponga en suspenso^a, establece entre él y nosotros una distancia en la que su relieve es visible, y en la que se devela su presencia silenciosa, que va de sí, antes de toda tesis.

Digamos la misma cosa de una tercera manera: lo que condena a muerte a la filosofía, es este pensamiento todo negativo (yo no soy nada), y todo positivo, (el Ser es) que cree poder fijar la nada en su nada, el Ser en su ser, mientras que justamente si la nada no es y si el Ser es, no se puede hablar ni de la nada ni del Ser idéntico: ellos están el uno en el otro como el derecho y el revés, y en la medida misma en que un examen escrupuloso excluye en mí todas las propiedades de las cosas (yo no soy ni un soplo, ni un vapor...), es necesario un mundo por venir en el que me apoye sobre ellas. Se necesita creer que no entramos fácilmente en este pensamiento de lo negativo: pues apenas él aparece lo rechazamos como pensamiento de nada, puesto que la nada no tiene propiedad. En su lugar surge *mens sive anima*, un ser que duda como si algún ser pudiera impugnarse a sí mismo. Entonces comienza la historia confusa de la *psyché*, de la que todavía no hemos salido. Entre el espíritu que se ha definido por la negación de todos los caracteres de las cosas, y

¹ Estos corchetes están colocados aquí por M.- P.

^a [Al margen:] todos los conceptos de la conciencia, positivos.

las cosas puramente cosas, las cosas desnudas, sin ningún atributo de valores o de cualidad, se necesita que una mezcla se haga si ellos pertenecen al mismo mundo. Las cosas forman un mundo porque están en relaciones de contigüidad y de acción cercana. Los espíritus flotarían aquí y allá sobre este mundo pleno, como islas de negatividad, si la noción del mundo objetivo no las contaminara: ¿no es necesario que él las abarque y las reúna puesto que él atraviesa y reúne su cuerpo? Así se crea la mitología laboriosa de la *psyché*. Seguimos hasta el cerebro los caminos de la causalidad psíquica, y los prolongamos más allá, hasta el pensamiento que necesita que ellos lleguen a saber si es verdad que él pertenece al mundo, que él ve las cosas del mundo o por lo menos que ve la dependencia al mundo. Todo un conjunto de entidades son introducidas de las cuales las cuatro [?] siguientes heredarán: sensación, imagen, atención, recuerdo, entre las cuales las relaciones son del mismo tipo que las de la causalidad física. Para una filosofía que no está muy apegada a elucidar el concepto de mundo, y de hecho, identificado en todo su contenido por las cosas puramente como cosas reunidas por relaciones de causalidad, para enlazar el yo pienso con ese mundo, es necesario un mundo interior, doble y fantasma de él. La psicología no ha terminado de multiplicarlo: pues en fin, puesto que está claro que vivimos más cosas de las que pensamos, a la infraestructura de las sensaciones y de las imágenes agregamos la de las sensaciones y de las imágenes inconscientes. Aunque en fin, cada momento de nuestra vida por simple que sea vivirlo nos parece llevado por un hormigueo de elementos psíquicos ya que no hacemos más que mirar un^a objeto que está ante nosotros para soñar en las oscuras operaciones que sostienen esta visión “en el fondo de nosotros”. Esta idea común de la conciencia como una serie o un sistema de seres psíquicos ligados por funciones de coordinación, habría sido, sin duda tan bien o tan mal mantenida durante largo tiempo solamente si las ciencias sociales no hubieran acabado por ponerlas en juego: pues ¿cómo podrían así existir unas conciencias hechas una para la otra al mismo tiempo que existen para sí? ¿Cómo podrían los trazos, los caracteres, las dimensiones del mundo humano que no tienen existencia psíquica, jugar tan precozmente como las cualidades primeras, el rol de stimuli? Nuestra noción de la *psyché* está entonces en crisis y no se mantendrá por mucho tiempo. Pero para superar la crisis, es necesario comprender el

a [Al margen:] Crítica de la *psyché* se reporta al § 1 de la 2ª Parte, para introducir la crítica de todas nuestras concepciones positivas, percepción, imagen, intencionalidad misma...

origen, y el origen está en este pensamiento, como se quiera decir, negativismo o positivismo, que define el espíritu por la negación pura del cuerpo, y el cuerpo como positividad absoluta y que, teniendo así desunido el mundo en dos órdenes no puede encontrar la unidad más que por la mitología falsa de la *psyché*. La crisis no será superada más que cuando tengamos deshecha la idea pura de extensión como positividad pura y la contra-abstracción del espíritu como negatividad pura, y bien entendida la mitología falsa de la *psyché*. Necesitamos romper los velos que la tradición ha envuelto en nuestras relaciones con los otros, con nuestro cuerpo, con la naturaleza, con el Ser, encontrar el contacto con ellos, rehacer sobre medida todos nuestros conceptos de la *psyché* – el del recuerdo, por ejemplo, del stimulus, de la sensación que ha conducido a la psicología a un punto muerto donde ella está. No es cuestión de multiplicar el espíritu con un hormigueo de fantasmas, de entidades positivas que nada nos hacen comprender, ni siquiera nuestra relación con el pasado. Es necesario re-concebir la *Weltlichkeit* del espíritu sin constreñir los principios del mundo psíquico, por otro lado trastocados desde hace poco. La filosofía en esta destrucción de idealizaciones, de ídolos, renace como regreso no a un inmediato quimérico y que nadie ha visto jamás, sino a la indivisión del Ser y de la nada que somos, y que conocemos de alguna manera puesto que la vivimos.

El *Ineinander*

Entonces cuando nos inquietamos por esta interrogación filosófica, que pone todo en suspenso y que no satisface ninguna respuesta, cuando nos preguntamos a nombre de qué ella lo hace, cuando exigimos que se justifique primero designando algún inmediato – el de las significaciones mismas o el de las cosas mismas – que sostenga su crítica de las apariencias, – y cuando al fin, a falta de encontrar algo (como un inmediato sería convincente, puesto que está por definición inmediato perdido, y encontrarlo laboriosamente, ya que de él a nosotros hay intermediarios, que no es en todo caso nuestro origen, y que en fin es un falso inmediato) se declara el debate cerrado y terminada la edad filosófica, es necesario responder que en un sentido él comienza y recomienza teniendo

como fin el pensamiento proximal, – este pensamiento sin fuego ni lugar que se arrogaba un poder universal de sobrevuelo, olvidando que, justamente si él no es nada, el pensamiento nunca es sin peso ni puro, – que buscaba el todo en el concepto o en el mundo existente o en la “vida psicológica” olvidando en nosotros, en esta solidez fundamental todos los espesores atravesados, que descalcaba sus resultados, su camino, sus cercanías, él en sí mismo, y que se perdía en sus idealizaciones.

La filosofía revive precisamente en este fracaso, pues él no es simple falla del pensamiento, catástrofe inexplicable y que por eso no hubiera nada por concluir; desaprendiendo la explicación, la coincidencia reflexiva y la coincidencia intuitiva, la filosofía aprende: ella aprende porque sus tentativas han sido erradas – qué prejuicios restringían su campo en toda su amplitud... ¿Y cuál es este campo, cuál es la ciencia secreta en el tribunal en la cual se hace comparecer todo saber, toda experiencia? ¿Cuál es esta última instancia a la cual ella somete como ingenuas todas nuestras proposiciones? No hay un orden de la coincidencia absoluta, un inmediato todo positivo, una experiencia (ya sea de la idea adecuada o de la acciedad sensible o de la duración en nosotros) que iría a lo sumo cerca del Ser, relativa a la cual toda otra debería ser considerada como segunda, derivada, abstracta, – tampoco hay un plan de referencia única, un Ser siempre unívoco que fallaría por la subjetividad – el Ser-objeto [que falla] por la cosa – si se trata de una metafísica del sujeto, pero el paso a través de nosotros, el encuentro, la comprobación, la intersección, el enfrentamiento con nosotros de esas múltiples referencias, porque están todas en el horizonte de nuestra vida, y puesto que las vivimos juntos, debe haber un medio de pensarlas juntos. Tenemos a nuestro alrededor cosas naturales, y eso quiere decir que ellas reposan en sí mismas, que la percepción que tenemos parece hacerse en ellas. Ningún esfuerzo contante nos hará representarnos en ellas: en el momento que llegara a término, no habría ni vidente ni visible. *Lo que hay* entonces, no son cosas idénticas a ellas mismas en las cuales tendríamos que fundirnos: son las cosas que se transparentan a través de una forma subjetiva, que palpamos a través del tejido de nuestra vida, de las que no estaríamos tan cerca por imposible que fuera, y aunque ellas nos fueran dadas desnudas. Debemos comprender esta primera paradoja. Y también cómo las mismas cosas indivisas pueden

aparecer a través de varias vidas. Cada una es sin embargo, sellada en sí misma, y toda representación del otro que yo me hago tiene siempre el mayor defecto de ser mía. Tanto que yo me concibo como representación, actividad sintética, conciencia, en resumen, como un ser espiritual, que no puede ver en otro más que como un no-yo, y no es función de coordinación, de percepción del otro, de sinopsis, de razonamiento por analogía, que pueda transferir a otro la ipseidad que experimento como mía.

Y sin embargo, si él nunca es sí mismo a mis ojos en el mismo sentido en que yo soy yo para mí, él no es solamente el Otro absoluto, una ausencia, una fisura en mi suficiencia: es también, justamente ese otro muy particular que me hace fallar, que yo debería ser o que él debería ser yo. No es que un cierto lugar esté reservado en mí mismo: eso quiere decir que hay un terreno que es mío y que él reivindica, que es suyo y que yo reivindico, y sobre el cual nos encontramos ya sea quizá para rivalizar, algo de indiviso entre nosotros, un Ser por el cual somos él y yo deducidos: ahora bien, este Ser de varios accesos, que no puedo ver sin que él me descentre y me traslade más allá de mí, que llega a lo más secreto de mí mismo y que me lleva al dominio público, que está todo cerca de mí e infinitamente lejos de mí, es todavía el horizonte de las cosas sensibles y es comprendiendo cómo estamos más allá en ellas que comprendemos cómo el otro puede ser otro para nosotros. Mi relación con las cosas ilumina en fin, esta relación conmigo que es yo mismo, esta relación en sí que es en general la subjetividad: hacia mí, y particularmente mi duración, como hacia las cosas, yo estoy en una extraña situación de “coincidencia parcial”: seguramente yo soy yo, si alguien se conoce desde adentro, soy yo; yo soy mi duración, no es más que en mí que puedo asistir al acceso del tiempo. Y sin embargo, soy yo quién soy, esta duración que soy, no es cuestión de acercarla o aún de considerarla frente a frente: eso sería matarla, interrumpir su nacimiento continuo, quebrar su identidad que es la de un ser siempre nuevo y por eso justamente siempre el mismo. Yo mismo, no me veo más que de lejos, porque no soy en el sentido del ser idéntico, porque yo soy la no-coincidencia, el desgarramiento y que como la cosa misma está siempre detrás de la apariencia que veo, mi cohesión está siempre detrás de mi cambio, mi unidad detrás de mi multiplicidad, un horizonte, sin que se pueda imaginar sobre mí alguna visión más próxima que ésa, puesto

que es la mía. Ser sí, no es coincidir, ni aún con la no coincidencia; no tengo luz más que ante mí, no veo más que un cierto lugar, de un cierto tipo de vida y de conocimiento, y ante mí como detrás de mí todas las cosas, hay una latencia.

Si tales son nuestras relaciones con las cosas naturales, con otros cuerpos humanos y con nuestra propia duración involuntaria, ¿qué devienen ellas cuando se pasa a las relaciones de cultura que son producidas por el lenguaje y las significaciones? Aquí todavía, no se puede vivir hasta la saciedad una de las experiencias sobre el plan de la otra. Hay una doble referencia de mi vida al mundo mudo de la pasividad y al universo voluntariamente retomado por la palabra, la acción y el conocimiento, duplicidad que no es dualismo porque el mismo hombre ve y habla, y que tenemos que comprender cómo los dos órdenes pertenecen al mismo mundo. Es un hecho que hablamos de las cosas sensibles como sensibles, entonces ellas no son indecibles, es otro hecho que el universo de la cultura descende en lo visible: puesto que la visión de un sólo cuadro puede cambiar mi idea del mundo, el espíritu no está pues solamente en lo invisible.

Los dos órdenes, una vez más, están menos sobrepuestos que entrelazados, cada uno se apoya sobre el otro y sobre el apoyo, se llevan uno al otro encima de nada. Todo el mundo del conocimiento vive del sobre-entendido, los discursos en los cuales él está hecho no se apoyan más que de vez en cuando sobre alguna visión positiva. Nuestro pensamiento del tiempo por ejemplo está tomado en el tiempo que emerge. No reposa sobre él mismo, es artificial, frágil. Nuestras significaciones son menos entidades positivas que desvíos de significación, de las figuras sobre un fondo que es inactual y debe serlo para que algo se profile. El todo no se contiene más que sobre este zócalo. Ahora bien, lo examinamos, encontramos todavía pensamientos inconclusos, parciales^a, parciales^b, y para llegar al

a Nota del traductor: partiel /partielle (en el texto original en francés) quiere decir parcial en el sentido de fragmentario, incompleto.

b Nota del traductor: partial /partiale (en el texto original en francés) quiere decir parcial, pero en el sentido de que alguien toma partido por o contra alguien o algo sin preocuparse de la justicia ni de la verdad.

objetivo, se necesitaría descender bajo el saber hasta eso visible irrecusable del cual no sé bien lo que es y del cual sin embargo, yo sé que está ahí. Pero por otra parte, evidente como todo, lo visible es en cada caso particular contestable, y es el uso y la disciplina de las significaciones que me enseñan a ver mejor. Así el mundo de la pasividad no es modelo, ni copia, del otro. Las significaciones impalpables, y la grisalla de las palabras a la vez lo prolongan y rectifican.

Lo que la filosofía redescubre como su dominio inalienable, es este círculo, este nudo, esta relación de *Ineinander* de sí y de las cosas, de mí y del otro, de lo visible y de lo invisible, la animación del ser por la nada, y de la nada por el ser, estos trastocamientos que son pasos, estos desarrollos que abren repentinamente otra dimensión, este enredo que siempre ha sido embrollado, este tejido sin costura y que no está hecho con un solo hilo^c.

Lo que la filosofía busca son esos cruceros más viejos que los caminos, esos ecos de los cuales cada uno pretende ser fuente de rumor. Ella no es un análisis que sólo bastara deshacerlo: la acción misma de deshacer atestigua que el orden de nuestras razones no es el orden de las cosas. Ella no es síntesis como si se pudiera componer o recomponer lo que engloba todas nuestras operaciones, lo que es solidariamente antes que ellas. Ella no es la fusión o la intermediación o la coincidencia puesto que pretendiéndolo por lo menos olvidaría su proyecto de fusión, de intermediación de coincidencia, ella se ignoraría como actitud, empresa segunda, orientación privilegiada sobre el Ser caduco, e ignoraría en general por otra parte la *praxis* que sostiene siempre nuestra visión del mundo.

c Luego entonces, filosofía ≠ conciencia o síntesis pero *Ineinander* en totalidad; y, correlativamente: no ser perspectivo, caduco, retrospectivo, sino estar de pie, pre-constituido y en praxis.
§ análisis de un ejemplo: ver.

La filosofía es, como método, el saber del *Ineinander*, de las implicaciones paradójicas que hacen que el mundo actual surja armado cuando se alcanza el hilo de las significaciones, el prójimo o la Naturaleza cuando se aclara el sí, y que estas relaciones se trastocan cuando se comienza por el otro extremo^a. Y la sola “solución” de estas paradojas, la sola “respuesta” de la filosofía a su interrogación fundamental es, regresar a él las armas que tenemos de él, señalar con el dedo y hacernos presentes por [todos los conceptos, – “sujetos”, “objeto”, “espíritu”, “conciencia”, “acto de conciencia”, “materia”, “forma”, “imagen”, “recuerdo”, “percepción”, “sensación”, “pensamiento”, – que nos ocultan] el discurso, al Ser al que se dirigen nuestras miradas, nuestras manos, nuestras palabras – porque en fin yo sé lo que es ver, y tocar, y hablar, y cómo todo eso se acomoda, y es en él en el que se hacen todas las negociaciones de la Naturaleza y del espíritu.

§ 2. La voz del silencio o la pregunta filosófica

Tratemos de situar más precisamente la interrogación filosófica. Toda pregunta es suspensión, hiato, pero nuestras preguntas ordinarias no son más que dudas: no sabemos si es sí o no, pero es una de las dos. No sabemos la causa de un suceso, pero se podría clasificar las respuestas posibles, y la respuesta verdadera tiene como avance su lugar en la lista. La filosofía hace en apariencia el mismo género de pregunta: si el mundo, si el movimiento, si lo múltiple son, o si el Ser está fuera de ellos, pero bajo estas formulaciones aparece la verdadera pregunta filosófica que es saber primero lo que es el Ser.

Ahora bien, esa pregunta de *What*, es también la de la ciencia. No sería que para colmar las lagunas del saber, ella pusiera en juego las categorías recibidas, e inventara algunas veces nuevos géneros del ser.

^a [Al margen:] [No guardar todo este desarrollo sobre Kant. Partir inmediatamente de la reflexión noemática, sobre lo pre-constituido, de la reflexión de él que está sobre el mundo y el Ser.]

[Con la ciencia, toda pregunta tocante al *That* se encierra en un contexto de preguntas tocantes al *What*, y las dos clases de preguntas invaden constantemente una en la otra. El conjunto teórico puede siempre ponerse en evidencia por las experiencias mismas que él ha sugerido; no podemos esperar que el vaivén cese en algún momento, ni que el mundo se transforme un día bajo la mirada del erudito con la simple consecuencia de un conjunto teórico definitivo y, en esta medida, el saber científico está siempre en suspenso. Se puede soñar en consumarlo reiterando hacia él la interrogación que dirige a las cosas – emprendiendo una elucidación integral, y nuestra experiencia y operaciones o construcciones por las cuales el saber la desarrolla en su sentido. La filosofía sería esta puesta en suspenso universal que devela una esfera de absoluta certeza, puesto que es necesario que encuentre en mí un conjunto coherente de operaciones, un sistema de estructuras fundamentales, un sentido interior del Ser, si debo tener la experiencia y si la debo poder representar. La filosofía sería la más exacta (la única exacta) de las ciencias, la que domina nuestra experiencia y las operaciones [constructivas?¹] del saber y su propia operación, y la interrogación filosófica obtendría lo que la ciencia no puede obtener por no ser bastante radical: la conversión del mundo, así comprendido, nosotros que lo vemos y lo pensamos, en una “significación mundo”, correlativo exacto de una mirada absolutamente libre, desinteresada de un *Kosmos theoros*, de un *unbeteiligte Zuschauer*. Cuando ella pregunta lo que es el mundo y el Ser, eso sería, en una universalidad ilimitada, la misma pregunta del *What* que la ciencia ha opuesto al hecho masivo del mundo.

Finalmente, la filosofía [sería] el inventario de los conceptos, de los principios, de los actos espirituales, que aseguran la unidad de la conciencia y la unidad del mundo.

No es ciertamente un azar que en la historia de occidente la ciencia y la filosofía han nacido y crecido juntas. Pero ¿expresamos bien su verdadera relación al considerarlas como dos grados de conocimiento, dos respuestas una imperfecta, y la otra que completa la

¹ M.-P. escribe: “constructo.”

pregunta de la esencia? En el esfuerzo mismo que él ha hecho para unir el conocimiento y la filosofía, el idealismo trascendental (ya sea de Kant o de Husserl) devela la originalidad radical de la interrogación filosófica: el conjunto de operaciones de la ciencia o del conocimiento [está] justificado como ontogénesis en tanto que explicación de las condiciones de la *Erfahrung*, lo medido en lo midiente. Ahora bien, esta referencia a la *Erfahrung* = referencia a un contacto con el Ser, a una ontología que no se devela más que en una interrogación más que eidética. Por ejemplo, en Husserl la teoría de la variación imaginaria se desvía hacia un reconocimiento del *Wesen* como modo de *ester*, – y la teoría de la reducción trascendental, hacia el reconocimiento del *vor aller Thesis*.

La justificación crítica del saber muestra en él despliegue de una función ontológica, de un contacto originario con el ser y consigo que se llama la experiencia. Y sin duda la experiencia es tratada por el análisis, la reflexión, la explicitación, que hacen aparecer en ella un entendimiento implícito. Pero en el momento en que ella es puesta en el centro de la filosofía, se hace una pregunta: hay un contacto con el Ser antes de la reflexión. ¿Cómo comprender sus relaciones? ¿Es necesario que ella coincida con un dinamismo constituyente? Pero entonces ¿por qué somos constituidos nosotros mismos? Y si somos dados a nosotros mismos en una aprehensión global y ciega, si la reflexión no puede más que enumerar y proyectar discursivamente de este lado de nuestra experiencia las condiciones sin las cuales nos parece que ella sería imposible, sin nunca coincidir con el funcionamiento del conjunto, entonces ¿cuál es este anverso de la reflexión, y cuál es la sobre-reflexión que nos lo descubrirá?

En todo caso la pregunta filosófica ya no simplemente interpela por lo que es el ser y lo que es el mundo, y lo que es el saber del mundo y del ser, así como nos preguntamos lo que es el círculo o el triángulo: sabemos con anterioridad que la filosofía no es una lectura inmediata de las esencias, que aparecen en una experiencia del mundo actual, del ser actual, sobre un fondo ontológico. La interrogación filosófica demanda la restitución.

Tal es el sentido profundo de las investigaciones modernas sobre la genealogía de la esencia y de la significación. Cuando ellas se preguntan lo que *significa* el ser o el yo o la conciencia. [La novedad [no es] un recurso al *sinnvoll* del lenguaje, pero tampoco un recurso a las esencias en el supuesto de que sean positivamente dadas. La novedad es que la significación es perspectiva, i.e. orientada hacia un contacto con el ser antes de nosotros^a.]

Es por eso que estas formulaciones nos han parecido insuficientes. La interrogación filosófica no es verdaderamente radical más que si el hueco del no-ser donde ella se manifiesta no es ni la pura ausencia ni la pura presencia del Ser y de la verdad, si la respuesta no está ni dada a la pregunta ni absolutamente fuera de ella, si la pregunta abre un campo o un horizonte de tal manera que se sepa lo que ella quiere decir y de qué lado hay que buscar, sin que en principio, ninguno de los seres de ese campo o de ese horizonte extermine la interrogación que la abrió – si en eso entonces, la interrogación subsiste como interrogación, permanece como una intención que no ha sido colmada y agrega a los seres positivos una dimensión de la cual ellos no se dan cuenta y sin la cual, sin embargo, no serían ni vistos ni serían, y es entonces pregunta sobre sí misma en tanto que ella es pregunta sobre ellos, de suerte que finalmente la pregunta y el conjunto de los seres son como el anverso o el otro lado, lo uno de lo otro, ella está implicada en ellos y no menos que ellos en ella, – lo que quiere decir que ella no viene por otro lado a interrogarlos, que ella nace en su corazón, como por invaginación o repliegue de su masa, que el que pregunta es justamente del mundo que él cuestiona, pliegue en esta tela, como mi cuerpo forma parte de este visible que él ve, sin embargo, lo ve desde dentro, y algo como lo que él ve, ve un

^a [Las páginas de la 120 a la 122, así como la 124 y una parte de la 125 están tachadas. Una nota de la página 122 se conserva:]

A decir verdad ya es una restricción grave que la universalidad de las esencias no vaya más allá de sí. En las *Logische Untersuchungen (Prolegomena zur einen Logik)*, si la ficción de un pensamiento angelical o sobrehumano (caso límite de nuestras variaciones imaginarias) no empieza el valor esencial de nuestros principios de pensamiento, es que los ¿seres? sobrehumanos, para ser tomados en consideración, deberían entrar en conexión con nosotros, y entonces tener un lenguaje, sentidos y un cuerpo como nosotros.

Es entonces el valor universal de las esencias y su fundamento de derecho, la intersubjetividad y la intercorporeidad concreta. Ahora bien, la visión eidética solitaria, es ese profundo entrelazado de los espíritus, uno con el otro y de todos los espíritus con la Naturaleza que es invocado, pero los primeros escritos no hacían más que alusiones.

mundo que es algo para él, que es carne como él, – y como yo, sujeto hablante, en el instante en que interpelo a los otros, yo me oigo, también me hablo, me interpelo a mí mismo, me instituyo alocutor haciéndome locutor, otro para mí mismo haciendo a los otros para mí, de tal suerte que no tengo la palabra como un atributo o un producto mío, o una construcción o un pasado mío, no hablo de dentro y por medio de la Palabra, es ella la que me toma y que me tiene en el mismo momento en que preparo mis fuerzas para darme a entender, – y en fin como yo, sujeto pensante, nunca tengo el sentimiento de producir mis pensamientos: quién ha visto algún día nacer sus mejores ideas, quién las ha constituido, quién las ha producido: es más bien un rayo de sol que atraviesa, una neblina que se deshace, un eje de nuestra vida que se revela o se desnuda. Cuando pienso activamente, de manera productiva, no tengo mi pensamiento ante mí como una hipótesis o como una visión, él [se] piensa en mí, soy pensado tanto como pienso, y la voz en sentido gramatical, de mi pensamiento no es ni lo activo, ni bien entendido, lo pasivo, sería más bien lo que el griego llama medio, esa acción que se hace sobre sí misma y que es entonces indivisiblemente activa y pasiva. En suma, toda pregunta siendo apertura a un campo, es segregación, delimitación al interior de un dominio en el cual el que es cuestionado ya es iniciado, ya está en su territorio, al cual pertenece, y que lo circunscribe o lo engloba, – y la pregunta de las preguntas, la filosofía, siendo apertura al Ser no puede contentarse con el ser-pensado que envolvemos en nuestros juicios, en nuestros enunciados que está ante nosotros, que manipulamos, esfera recortada por nuestros actos, nuestras operaciones de un ser vasto y que no cesa de pertenecerle como el mundo visible y muy lejano para reducirse a la delgada y estrecha capa de las *visibilia*. Entonces no somos nosotros quienes creamos la interrogación de la filosofía, ella se manifiesta a través de nosotros por el re-cruzamiento de lo visible y de lo vidente, del hablar y del comprender, del pensar y de lo ser pensado que hace que haya alguien; en otros términos, como Homero lo dijo magníficamente, nadie οὔτις, lo contrario aún de una mónada, este espacio de aire pleno, este crucero donde todas las cosas se ponen a existir unas para las otras. La filosofía es eso como todo hombre un X donde el Ser viene a sí, se vive o se vuelve a vivir¹.

¹ La continuación de la página 12□, la página 12□ y una parte de la 12□ están tachadas.

No que la filosofía busque la adecuación sin palabra a lo vivido inmediato: ella misma no lo realiza más que haciéndose palabra y sería de su parte la última inconsecuencia al tratar el lenguaje como una pantalla entre ella misma y el ser; la filosofía no sería menos inconsecuente si se contentara con desarrollar las definiciones, las operaciones sintácticas, las leyes inmanentes del universo de la palabra una vez establecida, como si el lenguaje no hablara de nada, no se abriera a nada. Ella que es lenguaje, es también filosofía del lenguaje, y (en el sentido kantiano) crítica del lenguaje; no siendo dueña del lenguaje no es tampoco su sirviente, ella que no lo condena no le reconoce un monopolio de sentido, porque lo capta (ella se capta a sí misma) en la labor, haciendo cesar el silencio, abierto precisamente por un lado, sobre el horizonte de las configuraciones, de las articulaciones, de los gestos mudos que él prolonga y transforma, y por el otro, sobre el orden de nuevas evidencias que él está instituyendo y que no es cuestión de descalificar, sino de poner en su lugar y de reintegrar a su contexto. La crítica de la esencia y de la existencia habladas no es hecha en su nombre y en provecho de un inmediato indecible antes que ellas, sino en nombre de la esencia y de la existencia hablantes, es decir, de la experiencia silenciosa, y de lo que en ella suscita la palabra de lo que ella quiere decir, y de lo que la palabra le hace decir, todo eso uno en el otro, en discordancia y en concordancia, como lo vivimos. Pues, mientras que sea más necesario no apegarse al sentido inmanente de las palabras, a la regla interna del juego, más seguro es que la palabra en el momento en que ella surge, tenga una evidencia tan convincente como la de cualquier cosa muda, y a decir verdad, del mismo orden, porque aprendemos a hablar, porque se necesita que en un determinado momento la palabra se justifique y se imponga como una cosa muda, penetra ella misma el silencio del niño insinuándose en silencio, pero silencio, esta vez privativo, es decir, palabra inminente. La palabra que ya no es una pantalla entre la filosofía y el ser no es todavía para ella restricción de su poder y de su libertad, prisión, porque nacida del Ser, proferida en demanda del Ser, ella no sabría ni ocultarlo con tal de que se le haga caer en cuenta su surgimiento y el ser silencioso de donde ella surge, ni develarlo en su totalidad si se la toma hecha. No hay alternativa de lo vivido y de lo hablado más que si se omite la articulación de lo vivido, su organización alrededor de un sentido tácito, los campos sensoriales donde todo individuo ya es variante de una dimensión, ejemplar de una esencia alógica, lo que Hermès Trismégiste llamaba “el grito de la luz” para reducir lo vivido a la

mutité^a y a la continuidad puras, y si se admite además los presupuestos de la palabra, la instauración por ejemplo de un campo lingüístico que envuelve todo ser posible en el orden de lo nombrable y de lo expresable. Si al contrario sabemos encontrar en los dos órdenes estas instituciones del mismo tipo, no solamente lo sensible salvaje sino la palabra y el pensamiento salvajes, entonces no hay más que escoger entre ellos; de lo vivido a lo hablado hay entendimiento por trastocamiento. Quiasmo, y se puede decir con Husserl que la filosofía es “todavía la experiencia muda que se trata de introducir a la expresión pura en su propio sentido”, lo que es decir que la filosofía habla y que su palabra está adosada al silencio, que habla desde dentro del ser y no desde lo alto o desde lejos, que ella habla particularmente de sí, es decir, de la palabra, que habla así como los árboles crecen, como el tiempo pasa y como los hombres hablan^b.

No se trata entonces con la filosofía ni de reflexión, lo hemos dicho en repetidas ocasiones, ni de un regreso a lo inmediato, del cual Bergson diría que “es reflexión”, con razón: pues él comparte con los filósofos reflexivos el prejuicio supralapsario^c, el de una integridad original, de un secreto perdido, y para encontrar que anularía las preguntas. Viene después el mundo, después la naturaleza, después la vida, después el pensamiento, encontrándolos constituidos antes que ella, la filosofía interroga a este ser previo, y se interroga sobre su relación con él. Ella es evidentemente regreso a sí y a todas las cosas: pero no regreso a un inmediato, a un original, al de las cosas o al de las significaciones, a una verdadera huída de la que no seríamos los herederos desposeídos, en un sistema de operaciones, en un acceso de duración del cual seríamos los productos. El re-comienzo, la reconquista del ser sobre el olvido, la distracción y el hábito, el re- de la filosofía, si él comprende restitución del verdadero pasado, no se limita a esta retrospectión y (aún con respecto al pasado) no llama a una coincidencia perdida que trataría de restablecer: si ella está perdida lo es para siempre puesto que no somos árboles, ni cosas; que tener un pasado,

^a Nota del traductor: *mutité* en francés es el estado de una persona muda, afasia. La palabra mudez usada en español es en francés: *mutisme*.

^b [Al margen:] volver a percibir; volver a hablar; re-pensar; retrospectión así como retrospectión.

^c Nota del traductor: supralapsaria: teoría calvinista que coloca la decisión de la predestinación divina antes de la caída de Adán.

es abrirse a un abismo que no es solamente insondable: que no tiene fondo que se pueda tocar y donde el pasado estaría dado en forma personal precisamente como distancia absoluta, recuerdo puro. Es uno o el otro: si volvemos a llegar a ser verdaderamente lo que fue como presente, ya no es pasado, en el momento en que ella se realiza, la coincidencia cesa por desaparición de su testimonio presente; y si el recuerdo tiene distancia, no es puro, es prestado a la carne del presente. En verdad, pasado y presente no son datos en el mismo sentido, y ni uno ni otro no lo es en el sentido de la coincidencia. Lo que nos es dado – pero esta vez sin restricción y continuamente –, es la diferenciación de nuestra pertenencia masiva al mundo, al Ser, y al espacio y al tiempo del Ser, y esta pertenencia en sí misma nos es significada por nuestros ojos, por nuestras manos, por lo visible, lo sensible de lo cual ellos también forman parte, que ven y tocan desde dentro, por nuestras palabras, nuestros pensamientos, con el Ser al que ellas se dirigen o también donde ellas están inscritas, en su lugar, en su fecha, con su poseedor de verdad. Pues lo visible que vemos y del cual hablamos, es el mismo del que hablaban y veían Platón y Aristóteles, el mismo *numéricamente*: detrás de cada paisaje de mi vida, aún si no es el Hymette, el Ilissos o los Platanos de Delphes, puesto que es un paisaje, no una multitud de sensaciones efímeras, ni de juicios, ni de actos espirituales sin fuego ni lugar, sino un segmento de la carne durable del mundo, están ocultos los paisajes de todos los hombres que han sido, de todos los que serán, de todos los que habrán podido o podrían ser, indivisos entre ellos y yo, como el objeto que sostengo entre mi mano derecha y mi mano izquierda. De Platón a nosotros, el hombre griego se ha borrado, otro hombre se ha hecho, que aporta su propio sabor, su propio olor en todo lo que emprende, pero cuando él lee a Platón, cuando él sigue en el allá de la Grecia antigua, Platón encuentra la nervadura de los diálogos, en el centro de él mismo y sincrónicamente algo que se mueve y revive fue y es el pensamiento de Platón. La Naturaleza y la Palabra, lo visible y lo escrito, de otro modo y del mismo modo, recrean a cada instante una simultaneidad universal.

Entonces, la filosofía no busca atrás de nosotros un inmediato abolido para fundirse en él: lo que ella quiere, es transportarse sobre este círculo de fuego de lo visible, de lo nombrable, de lo pensable, donde el ver, el hablar, el pensar actuales reanudan con todas las visiones, todas las palabras, todos los pensamientos que siempre han podido o podrán alguna vez ser – se entrecruzan entre ellos y con ellos, se recrean uno en el otro y los recrean en el envolvimiento inmóvil de la Naturaleza sobre la Naturaleza, y en ese envolvimiento, parecido a los pliegues del mar que se funden en una sola ola – de la historia sobre la historia... La fuente de sentidos ya no está atrás de nosotros, sino adelante, no más un inmediato perdido, sino un punto omega a alcanzar, [a] hacer, ella está en el ver, en el hablar, en el pensar con sus encajaduras, sus horizontes, las referencias hacia el atrás, y hacia el adelante en los que hormigean, sus aperturas, sus rebasamientos, que van en sí mismos porque no se agregan uno al otro y son al contrario circunscripción, recorte, segregación en la carne del mundo y del Ser; el regreso filosófico es también una partida, y la filosofía no es solamente, a decir verdad, ni uno ni el otro, ni retrospección ni prospección. Es la invitación para re-ver lo visible, re-pronunciar la palabra, para re-pensar el pensar.

[La potencia adormecida de todos los horizontes – adormecida porque ellos son adquiridos, sedimentados – y sin embargo, visible a cada instante en ellos en el estado salvaje, es decir, en nosotros mismos a cada instante, – potencia que no es de tesis y que es inaccesible a todo pensamiento tético¹.]

¹ Los corchetes son de M. -P.

No es buscar adelante o atrás de ellos un fundamento más positivo que ellos, sino despertar en ellos el poder ontológico que los atraviesa y que desde el mismo movimiento continúan y desconocen, que el sentido no se propaga o no se transmite más que haciendo olvidar su origen, instalándolo como dimensión adquirida, en la cual ya no es necesario pensar, y sobre la cual las experiencias ulteriores se relevan de sí mismas a distancia... re- ver el mundo, re-pronunciar la palabra, re-pensar el pensar, eso no será entonces deshacerlos, rehacerlos como un tejido, ni pegarlos a ellos como a un inmediato, sino encontrar el molde ahuecado que les da forma al que deben su forma y su cohesión, los voltea como un guante que muestra el revés, poner al desnudo en el cuerpo la adherencia, el circuito del vidente y de lo visible, en la palabra la del locutor y la del alocutor, en el pensar, la del acto de pensar y la de su huella, su estela o su inscripción, discernir entonces detrás de todos estos pensamientos el anti-pensamiento que es la verdad. La operación supone que no se adhiere simplemente a cada visible, a cada nombrable, a cada pensable, – lo que no sería filosofar, sino vivir, – que en esta medida, los alejamos, los ponemos en suspenso, para saber cómo se hacen ver, nombrar y pensar, lo que ellos quieren decir, cuál es su manera propia de pronunciarse, de anunciarse, de ser, y en fin que todo eso sea precisado en palabras. Entonces, la operación se hace en círculo puesto que es necesario que la visión se vea, que la palabra se hable, que el pensamiento se piense, – porque eso que lo ejecuta usa para ejecutarlo los mismos poderes que ella se propone develar y que los mantiene juntos y a la zaga de él en el momento en que quiere dar el espectáculo. Pero este círculo no es un defecto y no importa ninguna inconsecuencia puesto que ni la visión, ni la palabra, ni el pensar son operaciones inmanentes, son apertura, ya que no hay que considerar coincidencia posible, pues coincidir con ellos sería justamente destruirlos. Entre la visión y la filosofía de la visión, la palabra y la filosofía de la palabra, el pensar y la filosofía del pensar, hay un intercambio, quiasmo, recubrimiento, no coincidencia; y particularmente la palabra filosófica habla de la visión silenciosa sin contradicción, habla de la palabra misma sin círculo vicioso porque, como toda palabra nueva, ella marca, pero no contiene, ni se encierra, ni menos lleva su sentido: es suficiente que sea un signo y que como un gesto manifieste el estilo del hombre y el de la cosa, o que como el movimiento de una rama, que es testigo a la vez del viento y de la resistencia de la fibra profunda. Entonces, con tal de que la palabra filosófica nazca bastante cerca del corazón de las cosas

y del corazón de la palabra, [ella] llevará la marca, sabrá hablarnos, con la única condición de que la dejemos hablar en nosotros en lugar de hacerla callar preguntándole primero sus títulos y definiciones. La filosofía, que es palabra, habla sin dificultad *de* la palabra porque la palabra siempre es dirigida por toda palabra así como el cuerpo es vidente y también visible. Y, la filosofía que es palabra habla sin dificultad del mundo del silencio porque toda palabra se presta a las cosas de las que ella habla y les deja decir lo que ellas mismas quieren decir:

¡Hablar con Sabiduría
Y este anillo augusto de Voz
Quién sabe cuando suena
Ya no es la voz de nadie
Como las olas y los bosques ^{a 1}!

Del mundo del silencio al universo de la palabra, y al del pensar, hay un paso, ir y venir, no que sean tres órdenes paralelos, entre los cuales habría que buscar la coincidencia y el recubrimiento punto por punto, pues son tres dimensiones del mismo Ser. Su unidad problemática, cuando consideramos los productos, los actos discretos de los tres dominios – las percepciones, los enunciados y los pensamientos, caen por su propio peso, pero al contrario, si consideramos los horizontes que los engloban y sobre los cuales ellos son por así decirlo deducidos: el horizonte de lo visible, el horizonte de lo nombrable y el horizonte de lo pensable. Pero para conquistar este pensamiento de los horizontes, es necesario volverse sensible a una relación con el Ser que precede los actos circunscritos, los [?] de

^a La Pythie

¹ Valéry (P.), *Poésies*, “*La Pythie*”, Paris, Gallimard, 1932, p. 158-159. Ver el Curso de 1961, p. 1 □ (P. 187 en este volumen.)

conocimiento, los sustenta todos y persiste después a todo conocimiento. Tratemos de comenzar a hacerlo con respecto a lo visible.

§ 3. Redescubrimiento de lo visible [o quizá § 1 de la II^a parte].

ANEXOS AL CURSO DE 1958-1959

RECUPERACIÓN Y DESARROLLO DE LAS PÁGINAS 37bis SOBRE HUSSERL

Así: con la motivación de la *crisis*, Husserl encuentra el problema de la filosofía y de la relación con la intersubjetividad, la historia, el mundo. La crisis del racionalismo = *Sinnentleerung* de una filosofía que no la superará más que haciendo filosofía del *Lebenswelt* = de la Naturaleza y de la historia operantes como fundamentos de las idealizaciones, ser salvaje y espíritu salvaje – Experiencia “muda” que debe *hablar* por sí misma.

Husserl incluso dice algunas veces: el *Lebenswelt* no es toda la fenomenología – Él es accesible en actitud natural; el historiador conoce el *Lebenswelt*. Falta pasar a la filosofía trascendental.

Pero, esta filosofía trascendental ya no es conciencia inmanente de los *Auffassungen* como constituyentes en la claridad – La historia en nosotros – “*Kann einseitige Rationalität (...) zum Übel werden (...) Es gehört zum Wesen der Vernunft, daß die Philosophen ihre unendliche Aufgabe zunächst nur in einer notwendigen Einseitigkeit verstehen und bearbeiten können*”¹ (ya en *La Conferencia de Viena: Husserliana VI*, p. 338). Para rehacer la razón, es necesario encontrar la historia *fundierend* en nosotros. Eso permanece

¹ Trad. p. 373: “Una racionalidad unilateral puede indiscutiblemente devenir un mal. (...) Él pertenece a la esencia de la razón ya que los filósofos no comprenden inmediatamente su tarea infinita más que en una unilateralidad absolutamente necesaria, y no pueden trabajar en eso más que de esa manera.”

trascendental en lo que aquí no hay historia proceso, historia cadena causal de sucesos determinados, sino historia como *Stiftung* ambigua, recuperación que es olvido, olvido que es tradición, interioridad en la exterioridad, *Ineinander* de las mónadas (historia “vertical” y no “horizontal”) – Para entrar en este dominio, se necesita un pensamiento “alógico”, i.e. rechazando usar lo sedimentado, cuestionando los sedimentos, reactivando...

Como consecuencia: encontrar las *paradojas* a las cuales llegan las *Méditations cartésiennes*, pero esta vez no como obstáculos hacia la nueva filosofía, sino como temas:

Paradoja de la intersubjetividad: identidad del yo empírico y del yo trascendental; la *Ichheit überhaupt* de Fichte no puede ser más que el hombre Fichte¹. Esta paradoja cesa de ser contradicción, porque ya no hay filosofía en términos de sujeto y objeto, donde el yo empírico es objeto para el Yo trascendental. El *Sinngebung* como apertura de un campo, *Urstiftung*, y no conciencia inmanente, que siempre comprende *Sinnverschibungen*, transgresiones, ya se trate de mí o del otro. En consecuencia: ella es operación centrífuga, pero no producción pura, y como resultado no excluye la composición. Mantiene a la vez 1) *Einsamheit* del sujeto indeclinable, solipsismo, 2) pluralidad de los sujetos trascendentales. No hay oposición pues mi sistema intencional no es positivo y pleno, es lagunoso, y este torbellino centrífugo que soy se especifica en sí mismo en torbellinos particulares que son los *alter ego*. Su lazo, es precisamente esta imperfección rechazada que ellos tienen en común. *Ineinander* de los *Ego*. Por eso, la reducción repercute por derecho en todos los otros, ella no está ni en uno sólo, ni poco a poco en todos, ella es simultánea. No hay *Auseinander*, sino *Vergemeinschaftung* de sus pensamientos. Eso es así porque la inherencia a la historia y al *Lebenswelt* reúne por su origen pre-teorético las subjetividades, hace su *Ichlichkeit* y su “generatividad espiritual”.

¿Qué es la filosofía? Más que filosofía “positiva” u “objetiva” – Reconquista del *Lebenswelt* – *Wissenschaftlichkeit* de un nuevo tipo, rebasando toda *Wissenschaftlichkeit* dada puesto que se trata de entrar en el dominio del *fungierende*, rebasando toda filosofía constituida – Dudando de ella misma como *Gebilde* y olvido – en círculo con ella misma.

¹ Ver *Resúmenes de cursos*, p. 150 s., ver *K.*, p. 205, trad. p. 228-229.

Cf. □□□□ (citado p. □□).

Si, eso es así, ¿qué es la filosofía?

Es siempre “lo trascendental”, – i.e. *Selbstbesinnung* – pero lo trascendental kantiano no pone en cuestión la posibilidad del mundo (“Si un mundo debe ser posible”). No es necesario darse esta posibilidad con todas sus indicaciones: eso sería recurrir al *selbstverständlich* (“ni que decir”) que se trata justamente de escrutar.

¿Por qué la *Selbstverständlichkeit* de un mundo? *Welträtsel* en el sentido de Hume o de Descartes. *Fundamentalbetrachtung* de Descartes ignorada por Kant, ignorada por Descartes que guarda un trozo de mundo (*anima*), – una intención: justificar la ciencia. Ver el surgimiento primero de un mundo y de una ciencia – I.e. algo que está detrás de nosotros como productos, como partes del ser, como “actitudes”, como teniendo “*Absicht*”. Se encuentra aquí la “vida constituyente” que no es la de un poseedor de *Gebilde*, del Yo teórico, del *Zuschauer* – Remontar a los “mares del conocimiento”.

Patente *Flächenleben* y latente *Tiefenleben*.

Identidad ideal y unidad que la porta – sentido idealizado, sentido pre-ideal – *Selbigkeit* de la idea, *Selbigkeit der Welt* – Unidad de horizonte, de *Offenheit*, de *Umwelt* – Temporalidad: el flujo heracliteano y el sentido (citación en la p. □□) – Referencia a la filosofía presocrática y a la sofística como un asombro ante la correlación *Gegebenheit*wire-objetivo-mundo (citado en la p. □□).

Entonces, esta correlación ya no está en la inmanencia, lo trascendental ya no es la conciencia y *sus* objetos en la transparencia – Imposible describirla en un lenguaje de “sujeto” y “objeto”. Es necesario que sea el ser pre- y post-cultural ([*Boden?*] y *Praxis*) “mudo”, “salvaje” que se expresa – “teleología” como no-azar, exclusión del no-sentido.

“Eine Art von Welträtseln, die den früheren Zeiten fremd waren ¹”; “neue Dimensionen, (...) nie gefragte Fragen ²” “Die Fremdheit und Gefährlichkeit der dabei in Funktion tretenden notwendigen Gedanken³.” “Wir uns in der Weltliteratur vergeblich nach Untersuchungen umsehen, die uns als Vorarbeiten dienen könnten⁴” (citado en la p. □□).

Simplicidad audaz: la reducción es la más grande revolución de la cultura europea.

Entonces, la Filosofía es *Tat*, construcción, *Gebilde* de lo que es *von selbst*. Ella está sin *Boden* y debe crear este *Boden*, pero hago este camino y es factible. Sin ningún apoyo en la “lógica” (*Genealogie der Logik*).

No hay más que los filósofos y no la filosofía – Fracaso – Pero, en este fracaso, este aislamiento, hay un lazo: recuperación de uno en el otro en esta vana tentativa que constituye una *Vorhabe* que tiene su evidencia; éxito en el fracaso; lazo por la soledad: «das, worauf “es” letztlich in der verborgenen Einheit intentionaler Innerlichkeit, (...) in all diesen Philosophen “hinauswollte”⁵» a condición de que ella sea recuperada en soledad presente, viviente, en un *Gegenwart* (citado en la p. □□).

La filosofía como problema para sí misma, interrogación que se basta: La Filosofía nunca cesa de ser incierta de lo que es Filosofía *als strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt* ⁶.

Nuestras definiciones se agotan por nuestro *Wissen* – De nuestras definiciones y nuestro *Wissen* obscuro *steckt das Historische* ⁷ – ¿Cómo el *befragen*? No hemos leído a

¹ K., p. 3. Trad. p. 10: “Una suerte de enigma del Mundo desconocido en las épocas anteriores.”

² K., p. 16. Trad. p. 24: nuevas dimensiones (...) unas nuevas preguntas”.

³ K., p- 137. Trad. p. 152: de la extrañeza y del riesgo esenciales de los pensamientos que entran aquí necesariamente en juego”.

⁴ K., p. 158. Trad. p. 177: “en la literatura mundial buscaríamos en vano las investigaciones que podrían servirnos de precedente”.

⁵ K-. p. 74. Trad. p. 84: “la experiencia de “lo que” finalmente, en la unidad oculta de la interioridad intencional (...) “sería deseado” a través de todos estos filósofos”.

⁶ B. XXVIII. K., p. 508, trad. p. 563: “como ciencia seria, rigurosa, – este sueño está terminado”.

⁷ K., p. 512, p. 568.

Platón. Lo leeremos. Eso nos transforma. Sería necesario releerlo. Lo otro es “*Dichtung*”. Y sin embargo, es en esta *Dichtung* y la de las otras que se comprende este universal, común a todos, y que es “la filosofía”.

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO
DEL APÉNDICE XXIII ¹

[Traducción del *Beilage XXIII*.]

“1 – La biología en el hombre, es, por esencia, gobernada por la experiencia efectiva y originaria que tiene en su humanidad, porque la vida en general no es dada en sí misma, originalmente y de la manera más auténtica más que en la auto-inteligencia de la biología. Es en esta dirección que se desarrolla toda la biología y además todas las variantes de la *Einfühlung*, sin las cuales el animal no podría tener un sentido. Este [aporte] subjetivo gobierna también lo que en el mundo se llama vida orgánica, puesto que no tiene realmente vida más que por una “*anima*” comprendida analógicamente y en una “*moité*”^a (*Ichlichkeit*) que todavía nos sea comprensible. ¿Qué son entonces estas formas derivadas (*Abwandlungsformen*) que vuelven a conducir al fin de cuentas como su modo originario (*Urmodus*) a un Yo y a mí mismo que medita? ¿Es a partir de él solamente que el concepto de organismo, si tiene uno, recibe su último sentido, y también la estructura de los organismos y en ellos los organismos parciales que no funcionan libremente, independientemente, por sí mismos, sino solamente como simples elementos de estructura, por otra parte indispensables?

¹ Husserl (E.), *La crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*.

^a Nota del traductor. La palabra *moité* es *yoeidad* en español.

“2 – Nota 2: Tenemos primero naturalmente un *a priori* biológico del hombre: el *a priori* de los instintos corporales, de las pulsiones originarias (*Urtriebe*), cuya realización (comer, aparearse) comporta interiormente este *a priori*. Naturalmente también, tenemos un *a priori* biológico de los animales en toda la medida cuya animalidad es captada en una experiencia real por *Einfühlung*. Tenemos entonces un *a priori* generativo (*generative A priori*).

Y además la estructura del “medio” (*Umwelt*) animal, comprendido el horizonte “social” del espacio que posee cada animal. En el mundo del perro, existe el horizonte: multiplicidad abierta de perros en una posible comunicación canina (*in möglichem Hundekonnex*). Este *a priori* es captado por anticipación a título hipotético en el seno de la hipótesis, “otro animal” cuando éste no es captable a título de animal en experiencia directa, y lo mismo es en las plantas. Hemos entendido bien con los animales la estructura mundo de comunicación animal (*tierische Mitwelt*) (no solamente el del espacio considerado, sino incluso la comprensión a través de él de los otros animales y de su socialidad específica) y en contrapartida la estructura (*Gegenstruktur*) del mundo animal, de las cosas (*Dinge*), etc. Ya tenemos entonces el comienzo de una verdadera ontología animal, que no es poco rica, vista desde afuera y desde adentro – simplemente lo que se tiene con eso se tiene en el horizonte infinito de una ontología ignorada (*unbekannte Ontologie*) e indicada con anticipación como infinita, cf. Teleología.

“3 – La biología refleja, en el método tecnicista (*Kunstmäßig*) del que se sirve ingenuamente, la implicación intencional (*das intentionale Ineinander*) que existe detrás de la exterioridad mutua de las investigaciones biológicas: ontogénesis, filogénesis, estudio de las diferentes clases y de las diferentes especies. En las vastas generalidades de la biología se ocultan leyes de esencia [o de “*Wesen* verbal”], ella recela una ontología que no la podemos leer directamente en el estado explícito de los datos intuitivos, y que no es nada menos que un análogo de la ontología de la Naturaleza, es decir, de la Matemática de la Naturaleza = una ontología presta y, en este estado de preparación, accesible al conocimiento.

Ciertamente, la biología es también, – como toda ciencia positiva, – ciencia ingenua y “trabajo de arte” Artefacto (*Kunstwerk*), la palabra es tomada como un análogo más elevado del trabajo manual y de la cosa fabricada. Lo que ella tiene más elevado, es que lleva en sí misma un sentido incluido (*verschlossen*) el sentido de ser verdadero y propio de lo que ella trata, por su trabajo de arte (*kunstmäßig*) de elaborarse como conocimiento sin llegar nunca sobre esta vía, pero la biología, ella, no sabría, como teoría concreta del *Lebenswelt* y ciencia descriptiva, devenir un puro artefacto tan desraizado, tan completamente separado de la evidencia ingenua y de las fuentes de la intuición (*Quellen der Anschauung*) como las matemáticas: sus construcciones admirables no son bastante vertiginosas, no tienen suficientes grados ni estratos, no van bastante alto en el cielo como las matemáticas, todo eso no impide el todo de la conciencia de ser un ser poderoso de actividad científica (*Ein gewaltiges Sein wissenschaftlicher Leistung*).

“4 – La proximidad con respecto a las fuentes de la evidencia (*Quellen der Evidenz*) es tal y está tan cerca de la profundidad de las cosas (*Tiefen der Sachen*) que para ella la ruta hacia la filosofía trascendental debería ser muy fácil, y es por eso que existe la ruta del verdadero *a priori*, al que reenvía el mundo de los seres vivientes en sus generalidades más altas, las más sólidas, y que sin embargo, no pueden ellas solas ser tomadas como un *a priori* (es decir, como universales y necesarias). Lo que ella encuentra, poniendo al día sistemática y universalmente son las generalidades visibles del exterior determinadas metódicamente según el sentido, y que lleva siempre a cuestiones trascendentales. También me parece que la biología, que aparentemente está por mucho tras las matemáticas y la Física y que ha sido tanto tiempo considerada casi con condescendencia por el fisicalismo como un prefacio incompleto y puramente descriptivo de la explicación física futura, bien podría desde ahora encontrarse más cerca de la filosofía y del verdadero conocimiento, porque ella nunca ha sido amenazada por estas técnicas (*Künste*) simbólicas admirables, por esta estructuración “lógica” de sus verdades y de sus teorías que han hecho de las matemáticas y de la física un milagro de eficacia (*einer Wunder (...) an tatsächlicher Leistung*), pero, como todos los milagros, incomprensibles...”

[En necesario que lo descriptivo conserve la *Leistung*.]

“Ella no tiene tareas explicativas más que las que le son ofrecidas por la consideración trascendental, o si se quiere, trascendental-psicológica del *Lebenswelt* y de su constitución [...] los siglos desde Descartes han sido llenados por la obra admirable de las matemáticas. Ahora es necesario seguir un camino particular de regreso a las fuentes de la comprensión (*Verständnisquellen*). Está en la naturaleza de las matemáticas y de la física el tener mucho más, incomparablemente más esfuerzo para liberarse del método *kunstnäβig* (artificial) simbólico y técnico, de su arte experimental que liga prácticamente la intuición al simbolismo, y a ver la necesidad de un regreso a los actos trascendentales que fundan la significación (*transzendentehen Sinnegebungen*).

“5 – La biología es una psicofísica concreta, la verdadera. Ella tiene en todo y necesariamente tareas universales y eso no es más que en apariencia y que es bajo esta relación inferior con la física que va hasta el infinito astronómico y hasta las leyes que querrían realizar el proyecto (*den Sinn*), de una universalidad incondicionada. Esto no es más que en apariencia que ella está limitada a nuestra tierra minúscula, insignificante, y, como antropología, a este fútil ser terrestre viviente que se llama hombre. Si regresamos a las fuentes últimas de las evidencias, a partir de las cuales el mundo entero, según su sentido y su ser, significa para nosotros lo que él significa, y a todas las necesidades en esencia concebibles que derivan, parece que la biología no es una disciplina contingente en relación con un planeta insignificante, como la zoología de Alemania o la botánica de la flora de Baden, y que una biología general tiene la misma generalidad mundial (*Weltallgemeinheit*) que una física. Todo el sentido que podría tener una biología de Venus de la que pudiéramos hablar como posible (*von der wir als Möglichkeit sprechen sollten*) lo debe a la construcción originaria de nuestro mundo vivido (*der ursprünglichen Sinnbildung unserer Lebenswelt*) y a su prolongamiento teórico hecho por la biología. Desde luego, esta tarea universal tiene como consecuencia un horizonte infinito que, dividido en sí mismo en sub-horizonte, no le garantiza, a título de objetivo concebible el conocimiento de leyes que encerrarían y alcanzarían en la unidad de un mismo sentido todas las cosas desde aquí hasta todos los [horizontes] al infinito.

Pero es que ella no es puramente formal, como las matemáticas y la física, y no se encuentra solamente sobre una estructura abstracta del mundo. Como Biología verdaderamente universal, ella envuelve más bien el mundo concreto entero, implícitamente la física en sí misma, y, cuando se toma en consideración los correlativos (subjetivos), ella deviene filosofía absolutamente universal.” *Krisis*, p. 482-484.

[Comentario al *Beilage XXIII* traducido por M.-P.]

Texto del *Beilage XXIII*.

Para dar una idea del *Ineinander*, de la implicación intencional, elaborada a propósito de la *Einfühlung* del otro; deviniendo coextensivo al ser, y reemplazando la idea de la inmanencia trascendental.

Filosofía del *Ineinander*.

En particular:

Texto 1: organismo: *Ineinander de subjetividad*, Yo (y finalmente yo meditando) y unas máquinas corporales. El organismo variante de *Einfühlung*. Conozco el organismo porque yo lo soy. Relación Ser hombre cf. Heidegger (Todas las cosas en el hombre, – pero porque el hombre es todas las cosas.) LEER.

2: El animal variante de *Einfühlung*, no abre una ontología. Su “mundo”, su “*Mitwelt*” – “ontología desconocida”: no sabemos todo por nuestra *Einfühlung* con el mundo, pero tenemos su estilo, su arreglo, su “teleología” fundada sobre el hecho de que no podría de otra manera entrar en nuestra experiencia. LEER.

3: La biología, 2 legajos:

Un contacto de *Einfühlung* con el organismo, implicación intencional de él en nosotros y de las partes del organismo entre ellas. Por eso la biología es teoría del *Lebenswelt*, toma prestado en nuestro contacto antes de la idealización (*anima*).

Un saber “técnico” o “artificialista” (las determinaciones físicas en el organismo) que expresa el ser del organismo en el lenguaje físico-matemático del en sí.

Pero, más próximo a las “fuentes de la evidencia”, i.e. del mundo filosófico del *Ineinander*, la biología no puede aparentar no ocuparse más que de *bloÙe Sachen*.

4: El mundo del *Ineinander*, de la filosofía, de la *Einfühlung* cercano a las generalidades de la biología. Ellas conducen, – y deben ser rectificadas en su contacto. Relación dialéctica filosofía-ciencia: la ciencia *winkt*.

5: Por su contacto con la profundidad de las cosas, la biología es casi filosofía. La vida ≠ hecho local, tiene su significación mundial (*Weltallegemeinheit*), tiene su *Weltlichkeit*, su valor como reveladora del Ser. No solamente por su dominio, de hecho puede ser más extendido de lo que se cree (Venus), pero aún porque sus estructuras, no son, como las estructuras físico-matemáticas dependientes, abstractas, que las envuelven (la física como producto del *Umwelt* humano) y están más cerca del ser universal, i.e. de la filosofía.

Entonces, el sentido de *Lebenswelt* como “fuente” originaria de evidencia = al mundo del *Ineinander*.

Pregunta: este mundo del *Ineinander*, más allá del ser-objeto y del Ser-sujeto, ¿puede ser dicho?”

PSICOANÁLISIS ¹

Psicoanálisis

Hemos visto positivismo, pensamiento artificialista, técnica responsable de ciertos hechos de decadencia = pensamiento abstracto, dirigido a la cordura.

Además en psicoanálisis: hay un psicoanálisis síntoma de decadencia, que coloca el inconsciente separado o le opone control consciente; hay un psicoanálisis que, con motivo de la desintegración, encuentra una unidad más profunda: Pensamiento inconsciente como no convencional, yo como profundamente en apariencia: su represión es ciega.

¹ Ver nota 1, p. 155.

Cavar por debajo de la antítesis – Sexualidad, agresión y competencia – Sobreestimación de lo visible.

Cavar por debajo de la antítesis – En particular sin ajuste en sentido único – La agresión patológica tiene raíces arqueológicas.

Además para la integración o reintegración: ella no es subordinación de un elemento a otro por esta simple razón de que no hay elementos, sino que cada uno lleva en sí a su enemigo y está ligado al otro. La cura – el psicoanálisis como terapéutica.

Nuestra no-filosofía que es quizá la más profunda filosofía:

Destrucción de nuestro *Boden* histórico: etnocentrismo inconsciente: nuestra historia como ley del mundo – inconsciente como el egocentrismo – (además transitivismo) – El etnocentrismo = ignorar las otras historicidades – Y no reprimirlas. Importancia de esta interpretación: si se cree que ha habido represión, la descolonización: regreso a lo normal; No vemos el problema que es saber si los desarrollos son compositibles – Permanecemos en el marco clásico (o armonías naturales – o marxismo) armonía dominación de la naturaleza-acuerdo entre los hombres) – Si el Etnocentrismo es ignorancia, despertar de los sub-desarrollos = problema nuevo del co-desarrollo;

Destrucción de un *Boden*: lo que creíamos, ingenuamente, el ser aparece como hecho, oportunidad, azar en un flujo, caso particular en la historia más general. Esta destrucción no es azar: es auto-destrucción – La colonización es descolonización.

Destrucción de nuestro *Boden* de naturaleza: La Naturaleza ordenada concreción superficial, energía encadenada – No es de sí – Esta destrucción del *Selbstverständlich* resultado de una ciencia que se fundaba al inicio sobre la necesidad de la Naturaleza (leyes de la creación = leyes de conservación – La figura de este mundo habría sido en todo caso la misma) – Puesta en juego esta idea se supera.

ANEXO AL CURSO DE 1960-1961

ONTOLOGÍA (LEGAJOS INTERCALADOS) ¹

Ontología – Curso del 23 **II**.

Los Modernos encuentran Renacimiento por la idea mágica de la visibilidad:

Es la cosa que se deja ver (afuera y adentro), allá y aquí; lo que ella deja ver no es eso opaco, sino la forma “no abierta” que, por el cuerpo, pasa en el cuadro; esta significación muda, no libre, alógica ordena las articulaciones de lo visible: seres-“fantasmas” – reflejos, imágenes especulares, luces – que no tienen más que ser visibles y sin embargo, hacen que haya Ser sin restricción – Entre el en sí y el pensamiento – *El ojo del espejo* (Claudel); El cuadro esencia alógica – Visible absoluto al cual co-pertenecen cosas, cuadros y también la pintura (el pintor en el cuadro).

¿Qué nos dice el pensamiento cartesiano de todo eso?

Curso sobre ontología.

1/ No es la historia de la filosofía en el sentido usual: lo que se ha pensado, es: lo que se ha pensado en el marco y el horizonte de lo que se piensa – Evocado para hacer comprender lo que se piensa – Objetivo: la ontología contemporánea – Partir de ella luego ir a Descartes y a los cartesianos después regresar a lo que puede ser la filosofía hoy –

¹ Estos legajos se encuentran, en los manuscritos, entre las páginas **10** (desarrollo sobre la pintura) y **11** (parte sobre Descartes).

Fuera de la historia de la filosofía cuya posición es incierta (Gueroult); fuera de las disciplinas más o menos positivas (sociología, psicología, Física, matemática y su “filosofía”) (Lupasco).

2/ La filosofía oficial en crisis – Y sin embargo, hay toda una filosofía espontánea, pensamiento fundamental particularmente en la literatura – (*NRF* Janvier: Saint-John Perse – El Infierno el tiempo (Cl. Simon) – La pregunta la más profunda (Blanchot) – en las artes (pintura-cine) – Wahl, *Claudél et la simultanéité* – Valéry, “defensa y expansión de la filosofía” – André Bazin ontología del cine –

Cf. antes: Proust (las esencias y la noche del alma) (las esencias, es también lo sensible); Claudel (según Wahl); Valéry (del *pseudo-Leonardo* a “*Mon Faust*” [“*Mon Faust*”, en *Ébauches*, Gallimard, 1946]; Evolución que ha sido la de Leonardo); Hoy St. J. Perse, Cl. Simon.

Filosofía que es inseparable de la expresión literaria, i.e. de la expresión *indirecta* (2 clases de indirecto) que no alcanza la adecuación – la posesión intelectual – pero que hace signo (*winkt*).

Filosofía que es pregunta (y no sí o no) (Blanchot, la pregunta la más profunda, I, p. 10-84). La interrogación hace surgir lo que es, lo que es no se da más que en la interrogación (cf. estrellas). El hombre es pregunta para Dios mismo (*ibid.* II, p. 85). De esta pregunta, no somos dueños. Los movimientos dialécticos de nuestro tiempo son preguntas más profundas que su formulación abstracta (86): cuestión *de conjunto* la dialéctica o circularidad cree reabsorber la pregunta profunda en la pregunta como búsqueda de totalidad (87) rebasamiento indispensable (88) que nunca estorba el pensamiento fundamental el cual es la precepción que no se coloca, el pensamiento del *Ungedachte*, naciendo de un paso atrás hacia el *Wesen* de la dialéctica. El pensamiento fundamental, que aparece se confunde con la pregunta histórica en cada revolución, enseguida resurge (89) (El libro de Sartre).

3/ En las artes

Cine ontología del cine – Ejemplo, La pregunta sobre el movimiento en el cine.

Pintura: dialéctica de lo visible y de lo invisible – Cf. artículo de *Art de France* –
Parte sobre la pintura.

En resumen

Proust: las esencias carnales; Valéry: la conciencia no está en la inmanencia, sino en la vida; Claudel: la simultaneidad, lo más real está *debajo de* nosotros; St. J. Perse: la Poesía como despertar al Ser; Cl. Simon: la zona de la credulidad y la zona del ser sensible.

[Hay] trastocamiento de las relaciones de lo visible y de lo invisible, de carne y espíritu; descubrimiento de una significación como nevadura del Ser pleno; rebasamiento de la insularidad de los espíritus.

Pintura: comunicación no por pensamiento sino desde atrás del pensamiento – descubrimiento de las cifras de lo visible.

Todo eso es ontología en el sentido de rebasamiento de los seres como interiores en el mundo, parciales, sobre fondo, hechos, jerarquizados, ob-jetos, hacia horizontes, dimensionalidad, Inscripción, Memoria epocal, que no se manifiestan más que por ellos y sin embargo, constituyen un orden de lo vertical y de lo salvaje más que de lo óptico. Filosofía que es no-filosofía = no-Teología, no-antropología, no-positivismo. Para ver mejor eso, por contraste, mirándolos como etnólogos.

Regresaremos de ahí a una formulación filosófica más precisa de nuestra ontología.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Lista de obras citadas por Maurice Merleau-Ponty

Curso de 1958-1959 y 1960-1961:

Arnheim (Rudolf), *Art and Visual Perception, a Psychology of the Creative Eye*, London, Faber and Faber, 1956.

Baltrusaitis (Jurgis), *Aberrations : Quatre essais sur la légende des formes*, Paris, O. Perrin, 1957.

Baltrusaitis (Jurgis), *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris, O. Perrin, 1955.

Beaufret (Jean), *Préface à Heidegger, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

Belaval (Ivon), *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, Bordas, 1952. Rééd. Paris, Vrin, 1962.

Belaval (Y.), *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

Berenson (Bernard), *Esthétique et histoire des arts visuels*, Paris, Albi Michel, 1953.

Bergson (Henri), *La pensée et le mouvement*, Paris, PUF, 1934.

Bru (Charles), *Esthétique de l'abstraction*, Paris, PUF, 1955.

Butor (Michel), *La modification*, Paris, Minuit, 1957.

Chapsal (Madeleine), *Quinze écrivains. Entretiens*, Paris, Julliard, 1963. D'abord paru dans *L'Express*.

Chapsal (M.), "Claude Simon", dans *les Écrivains en personne*, U.G.E. (« 10/18 »), 1973.

Charbonnier (Georges), *Le monologue du peintre*, Paris, Julliard, 1959.

Claudé (Paul), *Art poétique* (1903), Paris, Mercure de France, 1935.

Claudé (P.), *L'œil écoute*, Paris, Gallimard, 1946.

Claudé (P.), *Le pain dur*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », t. II.

Claudé (P.), *Présence et prophétie*, Fribourg, Éd. De la librairie de l'Université, 1942.

Claudé (P.), *Le soulier de satin*, Paris, Gallimard, 1929.

Conrad (Joseph), *Le nègre du Narcisse*, Trad. fr. R. d'Humières, Paris, Mercure de France, 1910.

Delaunay (Robert), *Du cubisme à l'art abstrait*, Cahiers inédits de R. Delaunay, S.E.V.P.E.N, Paris, 1957. Documents inédits publiés par P. Francastel (Bibliothèque générale de l'École pratique des Hautes Études).

- Descartes, *Œuvres complètes* éditions Adam et Tannery, I à V: *Correspondence* ; VI : *Discours de la méthode et essais* [*Dioptriques, Météores et Géométrie*. Avec les traductions latines] ; VII *Méditationes de primaphilosophia* ; VIII : *Principia philosophiae. Epistola ad Voetium. Lettre apologétique, Notae in programma* ; IX : *Méditations et principes* (traduction française) ; X : *Physico-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance*. Références complémentaires, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1953.
- Dorival (Bertrand), *Paul Cézanne*, « Cézanne par ses lettres et ses témoins », Paris, éd. P. Tisné, 1948.
- Gasquet (Joachim), *Cézanne*, Paris, Bernheim-Jeune, 1921.
- Giraudoux (Jean), *Églantine*, Paris, Grasset, 1927.
- Gueroult (Martial), *Descartes selon l'ordre des raisons*, I : « *L'âme et Dieu* », II : « *L'âme et le corps* », Paris, Aubier, 1953.
- Gueroult (M.), *Malebranche*, I : « *La vision de Dieu* », Paris, Aubier-Montaigne, 1955.
- Gueroult (M.), *Principia philosophiae cartesianae* de Spinoza, Paris, Archives de Philosophie, 1960.
- Gide (André), *Dostoïevsky*, Paris, Plon, 1923, repris Paris, Gallimard, 1981.
- Grohmann (Will), *Paul Klee*, trad. de l'allemand par J. Descoullages et J. Phillipon, Paris, Flinker, 1954.
- Heidegger (Martin), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), Pfullingen, G. Neske, 1954, *L'expérience de la pensée*, trad. fr. A. Préau, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.
- Heidegger (M.), « *Bauen, Wohnen, Denken* », dans *Vorträge und Aufsätze, "Bâtir, habiter, penser"*, dans *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- Heidegger (M.), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, *Le principe de raison*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, préface J. Beaufret.
- Heidegger (M.), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1952, *Introduction à la Métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Paris, PUF, 1958, repris Gallimard, 1957.
- Heidegger (M.), *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1950, *Les chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962 ; repris dans la coll. Tel, 1986.
- Heidegger (M.), *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, *Identité et différence*, dans *Questions I*, trad. Fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968.
- Heidegger (M.), *Nietzsche*, 1961, Pfullingen, G. Neske, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- Heidegger (M.), *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1957, *Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- Heidegger (M.), *Über den Humanismus*, Berne, 1946, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1957.

- Heidegger (M.), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1959, *Acheminement vers la parole*, trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.
- Heidegger (M.), *Vom Wesen des Grundes*, Francfort, Klostermann, 1938, *C'est qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, trad.fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, rééd. *Questions I*.
- Heidegger (M.), *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort, Klostermann, 1954, *De l'essence de la vérité*, trad. fr. A. De Waelhens, W. Biemel, Paris, Gallimard, 1958, repris dans *Questions I*, 1968.
- Heidegger (M.), *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954. *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.
- Heidegger (M.), *Was ist Metaphysik?* (1929) (Nouvelle préface 1949), Francfort, Klostermann, 1949, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938 ; préface : *Le retour au fondement de la Métaphysique*, et postface, trad. fr. R. Munier, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- Heidegger (M.), *Was heißt Denken?* Tübingen, Niemeyer, 1954, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1959.
- Heidegger (M.), *Zur seinsfrage*, Francfort, Klostermann, 1956, *Contribution à la question de l'être*, trad. fr. G. Granel, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- Husserl (Edmund), *Cartesianische Meditationen* (1929), *Husserliana I*, 1950, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. E. Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1931, autre traduction M. de Launay, Paris, PUF, 1994.
- Husserl (E.), *Conférence de Vienne : « Die Krisis des europäischen Menschentums und die transzendente Phänomenologie »*, «*La philosophie dans la Crise de l'humanité européenne* », les 7 et 10 mai 1935, reprise dans *La crise (...)*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, *Annexe III*.
- Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935-1936), La Haye, Nijhoff, 1954, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- Husserl (E.), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Ideen I* (1911), La Haye, Nijhoff, 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- Husserl (E.), *Ideen II* (1912-1928), *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, Nijhoff, 1952, *Idées, Livre Second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- Husserl (E.), *Logische Untersuchungen* (1900-1901), *B. II*, Hambourg, La Haye, Nijhoff, *Recherches logiques*, trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1969.
- Husserl (E.), *Phénoménologie de la conscience intime du temps. Leçons de 1905*, trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 1964.
- Husserl (E.), *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*, *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, présenté par M. Faber, Harvard University Press,

- Cambridge, Massachusetts, 1940, *La terre ne se meut pas*, trd. Fr. D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne, Paris, Minuit, 1989.
- Husserl (E.), *Ursprung der Geometrie*, La Haye, Nijhoff, 1954, *L'origine de la géométrie*, trad. fr. J. Derrida, Paris, PUF, 1962. Repris dans *La crise (...)* appendice III, Paris, Gallimard, 1976.
- Hyppolite (Jean), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- Hyppolite (J.), *Logique et Existence*, Paris, PUF, 1953.
- Jaguer (E.), *Seize peintres de la jeune école de Paris*, Paris, Le Musée de Poche, 1956.
- Laporte (Roger), *Le rationalisme cartésien*, Paris, PUF, 1946. Études d'Histoire de la philosophie, Paris, 1951.
- Leiris (Michel), et Limbour (Georges), *André Masson et son univers*, Genève-Paris, éd. Des Trois Collines, collection « Les grands peintres par leurs amis », 1947.
- Léonard de Vinci, *Traité sur la peinture*, établi par A. Chastel, Paris, Club des libraires de France, 1960.
- Lukács (G.), *Der Junge Hegel*, Zurich, Europa, 1948.
- Malraux (André), *La Psychologie de l'art*, Paris, Skira, « *Le musée imaginaire* », 1947, « *La monnaie de l'absolu* », 1950.
- Marx (K.), *Le Capital*, 2^e éd. 1875, trad. fr. J. Molitor, Paris, Costes, 1922-1928.
- Marx (K.), *L'idéologie allemande*, MEGA, trad. fr. J. Molitor, Paris, éd. Costes, 1927.
- Marx (K.), *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Berlin, Marx-Engels, Gesamtausgabe, t. I, vol. III, 1930. Manuscrits économiques philosophiques de 1844, MEGA, trad. fr. J. Molitor, Paris, éd. Costes, t. IV, 1927.
- Marx (K.), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Francfort, Marx-Engels, Gesamtausgabe, t. I, vol. I, 1927. *Introduction à la critique de La philosophie du Droit de Hegel*, MEGA, Œuvres philosophiques, trad. fr. J. Molitor, Paris, éd. Costes, t. IV, 1927.
- Michaux (Henri), « Aventures de lignes » d'abord, *Préface* au livre de W. Grohmann, *Paul Klee* (1954) et « Un certain phénomène qu'on appelle musique », *Préface de l'Encyclopédie de la Musique*, Fasquelle, 1958, repris dans *Passages*, Paris, Gallimard, 1963.
- Nietzsche (F.), *Die fröhliche Wissenschaft*, 1886, Berlin, Gruyter & Cie., 1967; *Le Gai Savoir*, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1950.
- Paulhan (Jean), *Les fleurs de Tarbes*, Paris, Gallimard, 1941.
- Proust (Marcel), *Du côté de chez Swann*, II, Paris, Gallimard, NRF, 1924.
- Proust (M.), *La prisonnière*, Paris, Gallimard, NRF, 1924.
- Proust (M.), *Le temps retrouvé*, XV, Paris, Gallimard, NRF, 1927.
- Revel (Jean-François), *Pourquoi des philosophes ?*, Paris, Juillard, 1957.

- Rilke (Rainer-Maria), *Auguste Rodin*, Paris, Émile-Paul, trad. Maurice Betz, 1928.
- Rimbaud (Arthur), *Œuvres complètes*, Paris, Mercure de France, 1924.
- Rivière (Jacques), *Nouvelles Études*, Paris, Gallimard, 1947.
- Sartre (Jean-Paul), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- Sartre (J.-P.), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948.
- Sartre (J.-P.), *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1943.
- Sartre (J.-P.), « La peinture sans privilèges », *Méditations*, n° 2, 1961.
- Schmidt (Georges), *Les aquarelles de Cézanne*, Bâle, Holbein, trad. fr. G. Meister, 1952.
- Simon (Claude), *La corde raide* Minuit, Paris, 1947.
- Simon (C.), *L'herbe*, Paris, Minuit, 1958.
- Simon (C.), *La route de Flandres*, Paris, Minuit, 1960.
- Simon (C.), *Le vent. Tentative de restitution d'un retable baroque*, Paris, Minuit, 1957.
- Valéry (Paul), « *Mon Faust* », Paris, Gallimard, 1946.
- Valéry (P.), *Variété*, Paris, Gallimard, 1926.
- Wahl (Jean), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Alcan, 1920, rééd. Paris, Descartes & Cie., 1994.
- Wahl (J.), « Simultanéité, peinture et nature », *Cahiers Paul Claudel*, Paris, Gallimard, n° 1, 1959.

NOTAS DE TRABAJO DEL CURSO DE 1960-1961:

- Beaussire (Émile), *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIIIe siècle*, Paris Germer-Baillière, 1865.
- Boutroux (Pierre), *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris, Alcan, 1900.
- Chastel (André), *Le baroque et la mort*, Venise, Actes du Congrès d'Études humanistes, 1954.
- Gilson (E.), *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913.
- Gueroult (M.), *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1939.

[*Encontramos estas referencias en las notas de trabajo del curso de 1961:*]

Burger (Jean-Daniel), *Saint Augustin*, Neuchâtel, la Baconnière, 1948.

Hermès Trismégiste, *Le Pimandre*, Paris, Éd. De la Sirène, trad. fr. G. Gabory, 1920.

Gilson (Étienne), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.

Löwith (Karl), *Recherches philosophiques, 1935- 1936 : La conciliation hégélienne*.

Löwith (K.), *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1950.

Marrou (Henri- Irénée), *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955.

Marrou (H.-I.), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éd. de Boccard, 1958.

Parrain-Vial (Jeanne), *De l'être musical : intervention du concept en musique*, Neuchâtel, la Baconnière, 1952.

Ronchi (Vasco), *Histoire de la lumière*, Paris, A. Collin, trad. fr. J. Taton, 1956.

Wahl (Jean), *Deucalion 4, Diurne et Nocturne*, 1949.

[*Notas bibliográficas a la vista del curso de 1958-1959 tal como estaba inicialmente previsto y anunciado en el programa del Collège de France. En realidad, como el resumen de 1959 lo recuerda (R.C., p. 141), Merleau-Ponty prefirió remitir más adelante el tema de este curso.*]

Faber (Marvin), dir. collectif, *Philosophical essays in memory of E. Husserl*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1940.

Festschrift Edmund Husserl Zum 70, Geburtstag Gewidmet Ergänzungsband zum Jahrbuch Für philosophie und phänomenologische Forschung, La Haye, Niemeyer, 1929.

Heidegger (Martin), dans *Anteile, Zum 60 Geburtstag*, Francfort, Klostermann, 1950.

Lavelle (Louis), *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, 1951.

Marcel (Gabriel), *Le mystère de l'être, II : Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1951.

Simpson (George Gaylord), *L'évolution et sa signification*, Paris, Payot (tr. Fr. A. Ungar-Levillain et F. Bourlière), 1951.

Simpson (G. G.), *Rythme et modalités de l'évolution*, Paris, Albin Michel (trad. fr. P. de Saint-Seine), 1950.

Varet (Gilbert), *L'Ontologie de Sartre*, Paris, PUF, 1948.

ÍNDICE

- Alain: 163.
Apollinaire (Guillaume): 114.
Aristote: 142, 374.
- Baltrusaitis (Jurgis): 182.
Baudelaire (Charles): 164.
Bazaine (Jean): 53.
Beaufret (Jean) : 147.
Berenson (Bernhard) : 50, 170.
Berg (Alban): 62.
Bergson (Henri): 89, 103, 114, 115, 163, 171, 199, 373.
Berkeley (George): 168.
Bertini (Gianni): 53.
Blondel (Maurice): 163.
Boulez (Pierre): 62.
Breton (André) : 48.
Bru (Charles) : 170.
Brunschvicg (Léon) : 163.
Butor (Michel) : 215, 217.
- Camus (Albert) : 165.
Cézanne (Paul) : 169, 174, 206.
Chastel (André) : 174, 175.
Claudel (Paul) : 191, 194, 198, 248.
Conrad (Joseph) : 204, 216.
Croce (Benedetto) : 163.
- Delaunay (Robert) : 167, 174.
Descartes (René) : 51, 74, 75, 80, 82, 165, 175, 179, 181-183, 203, 219, 221-268, 283.
Dostoïevsky (Fiodor) : 163-164.
- Ernst (Max) : 171, 183, 186.
- Faulkner (William): 50.
Feuerbach: 322, 323, 338-348.
Fichte (Johann Gottlieb): 245.
Flaubert (Gustave): 188, 189.
Francastel (Pierre): 167.
Freud (Sigmund): 164, 227.
- Galilée: 75, 82.
Giacometti (Alberto): 167.
Giraudoux (Jean): 47, 121.
Goethe: 58, 114.
Gouhier (Henri): 185.
- Gueroult (Martial): 165, 222, 223, 227, 243, 244, 251, 253, 254, 255, 256, 264, 265.
- Hegel (Georg): 38-40, 66, 100, 101, 132, 133, 141, 143, 238, 139, 275-301, 302, 303, 310-318.
Heidegger (Martin): 89, 91-148, 158, 165, 168, 278, 307, 308.
Hemingway (Ernest): 50.
Héraclite: 100.
Hermès Trismégiste: 171, 373.
Hölderlin (Friedrich): 121, 373.
Husserl (Edmund): 39, 46, 66-91, 98, 104, 107, 122, 123, 124, 132, 144, 147, 148, 157, 165, 186, 298, 368, 373.
Hyppolite (Jean): 293, 315, 316, 317.
- Joyce (James): 49, 50.
- Kant (Emmanuel): 68, 80, 98, 132, 137, 156, 264, 368, 372.
Kierkegaard (Sören): 38, 124, 275, 279, 309, 317.
Klee (Paul): 52, 55-61, 124, 171- 172.
- Laporte (Jean): 227, 239, 251, 259.
Lapoujade (Robert): 55, 204.
Leibniz (Gottfried-Wilhelm): 93, 95, 103, 110, 219.
Lévi-Strauss (Claude): 292, 301.
Lukács (Georg) : 344, 351.
- Malebranche (Nicolas) : 165, 227, 135.
Mallarmé (Stéphane) : 46-48, 189, 190.
Malraux (André) : 188, 218.
Marchand (André) : 171.
Marx (Karl) : 38-41, 272, 307, 309, 316, 318-337.
Masson (André) : 53.
Matisse (Henri) : 171-172.
Michaux (Henri) : 57, 59, 62-65, 171-172.
Mondrian (Pieter) : 62.
Montaigne (Michel Eyquem de) : 298, 356.
Moser (Wielfred) : 54.
- Nietzsche (Friedrich) : 38, 114, 119, 141, 163, 275, 278, 279.

Parménide : 114, 131, 145.
Pascal (Blaise) : 181.
Pasternak (Boris) : 215.
Péguy (Charles) : 115.
Platon : 67, 85, 129, 142, 143, 155, 194,
195, 203, 244.
Proust (Marcel): 49, 50, 106, 191, 194-197,
203, 216, 218.

Renoir (Pierre Auguste) : 52.
Revel (Jean-François) : 37, 165.
Rilke (Rainer Maria): 175.
Rimbaud (Arthur): 46-48, 183, 186, 187.
Rivière (Jacques): 187, 188, 189, 190.
Rodin (Auguste): 172.
Russell (Bertrand): 163.

Sartre (Jean-Paul) : 99, 103, 104, 106, 107,
114, 122, 155, 157, 165, 209, 213, 287.
Saussure (Ferdinand de) : 129.
Scheler (Max): 194.
Schelling (Frédéric): 57.
Schopenhauer (Arthur): 121, 141, 163, 164.
Simon (Claude): 191, 204-220.
Socrate: 143, 155, 239, 258.
Spinoza (Baruch): 86.

Valéry (Paul) : 175.
Van Gogh (Vincent) : 106.
Vinci (Léonard de) : 51-52, 171, 174, 186.

Wahl (Jean) : 200, 201, 223, 227.
Watteau (Antoine) : 50.

<i>Prefacio.</i>	7
Introducción	31

CURSO DE 1958-1959

La filosofía hoy	33
------------------	----

CURSO DE 1960-1961

La ontología cartesiana y la ontología de hoy	159
Filosofía y no-filosofía desde Hegel	269

ANEXOS

Borrador de una redacción de octubre de 1960	355
Anexos al curso de 1958-1959:	379
Recuperación y desarrollo de las páginas 37 bis sobre Husserl	379
Traducción y comentario del apéndice XXIII	383
Psicoanálisis	388
Anexo al curso de 1960-1961:	390
Ontología (legajos intercalados)	390

APÉNDICES

<i>Bibliografía de los cursos de 1958-1959 y 1960-1961</i>	395
<i>Índice</i>	401