



Agujero crítico. De un nihilismo material

Federico Rodríguez¹

Recibido: 23-10-2021 / Aceptado: 09-11-2023

Resumen. ¿Qué son los agujeros? ¿Por qué atraen y asustan al mismo tiempo? ¿Qué esconden? Se improvisa aquí una respuesta desde el estudio de algunas páginas escogidas de la tradición fenomenológica (en especial: Heidegger, Sartre, Granel y Derrida), mostrando en qué sentido el agujero es, en primera instancia, *la cosa misma* del criticismo (propedéutica de la filosofía de Kant), es decir, la verdad de su realidad material como inasible fondo perceptivo, y, al mismo tiempo, la *génesis estricta* de lo que se llegó a llamar en los años sesenta “deconstrucción” (*Abbau, Entsetzung*).

Palabras clave: pozo, abismo, infierno, finitud, deseo, don, trascendental, metafísica.

[en] Critical Hole. On a Material Nihilism

Abstract. What are the holes, why do they attract and frighten at the same time, what do they hide? A tentative answer is improvised here from the study of some selected pages of the phenomenological tradition (mainly: Heidegger, Sartre, Granel, and Derrida), showing in what sense the hole is, first of all, *the thing itself* of criticism (propaedeutics of Kant’s philosophy), that is, the truth of its material reality as an ungraspable perceptual bottom, and, at the same time, the *strict genesis* of what came to be called in the sixties “deconstruction” (*Abbau, Entsetzung*).

Keywords: pit, abyss, hell, finitude, desire, gift, transcendental, metaphysics.

Sumario: 1. Nihilismo material; 2. Heidegger, *Sobre el acontecimiento* (§ 269), 1936-38; 3. Sartre, *El ser y la nada* (parte IV, capítulo II, sección III), 1943; 4. Granel, *El equívoco ontológico del pensamiento kantiano* (sección I), 1968; 5. Derrida, *Dar el tiempo II* (sesión 13), 1978-79; 6. Apéndice: Kant, *Crítica de la razón pura* (A 697, B 725), 1781/1787; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Rodríguez, F. (2023) “Agujero crítico. De un nihilismo material”, en *Escritura e Imagen* 19, 253-277.

¹ Universidad de Sevilla
frogo@us.es

1. Nihilismo material

Agujeros, boquetes, hoyos. Los hay en la tierra: surcos de la azada del jornalero, cuencas mineras abandonadas, madrigueras de alimañas, socavones lunares provocados por la violencia de los meteoritos, fosos en los campos castellanos para la caza del lobo, afanes playeros del perro; en las paredes rocosas de las montañas, modelados por las aguas de las cumbres, albergando cuevas y pinturas atávicas, y en sus cumbres estalladas, cobijando magmas, azufres y demonios; o en los cielos de la Antártida, amenazando con suprimir toda resistencia, todo futuro, toda mediación. Están en los cuerpos: nariz, boca, ano, ojos, oídos, sexos, pezones, poros; heridas, desgarros, del Cristo muerto en el *Descendimiento de la cruz* de Rogier van der Weyden; trepanaciones médicas, como en *La extracción de la piedra de la locura* del Bosco; perforaciones por metralla en las caras desfiguradas de los lienzos de Otto Dix. Se encuentran en las camisetas usadas de los fumadores de hachís, en las coderas de los estudiantes pobres y aplicados, o en las celdas de los presos, como en el film de Jacques Becker; también se forman como nichos arácnidos en los cementerios, como fosas comunes de la guerra, los cañones, los búnkeres, y su historia, o a través de las manos de un suicida que, en la desértica interpretación de Homayoun Ershadi, sólo busca a alguien, de buena fe, que lo cubra después de tierra. Están por todos lados. Hay quien sólo ve *eso*. Sobre todo, especulaba el Dr. Sigmund Freud a principios del pasado siglo, los llamados “esquizofrénicos” (o los que prestan calderos, cuentan chistes o se aventuran en lógicas polivalentes). Si alguien asegura que hay “agujeros en el alma”, hace, explicará el pedagogo de la asignatura de lengua, una “metáfora”; una mala, de poeta *rookie*, sin dejar de ser exacta. Los agujeros no tienen color, aunque anuncien el rojo o el negro; y tras ellos a la bestia apretujada en el fondo (*siendo fondo* y latido siniestro) de tantos imaginarios colectivos. *Black hole* sería, se dice, otra “metáfora”, que daría cuenta de una complicada, densísima, realidad del universo de la que, según cuentan los astrónomos, avalados por sus cábalas, nada escapa: ni siquiera lo más rápido, la luz: cárceles físicas perfectas, restos concentrados de una y mil muertes sin testigos. Un agujero no es una grieta: esa superficie resquebrajada, que pareciera, cuando se abre por sorpresa, poder seguir avanzando sin cesar, ya sea el primer síntoma de un cráter, el aviso primaveral del lago helado, la sentida muerte del amigo o una porcelana china; la grieta es, más bien, la promesa del agujero, brecha o rendija mediante. A diferencia de éstas, hermanas mayores de la grieta, el agujero es una abertura más bien redondeada, irregular, una entrada, una salida, un paso, por el que desaparece una rata justo a tiempo, o un bombero en su cucaña; por el que emerge un muergo ávido de la sal del mariscador; por el que se comienza a desangrar un venado, mientras escucha los alaridos, cada vez más cercanos, de la jauría, o por los que deja ya de salir la vida, como constatan los orificios yugulares tras el festín del vampiro; por el que alguien se decide un día a meter un dedo, un puño, una cabeza o su vida entera, como Alicia, precipitándose por la madriguera del conejo blanco, o Arturo Belano, vigilante del camping de Castroverde, bajando, cordel y navaja, acompañado por Pío Baroja, por la garganta podrida de todos los literatos, de los miedos y cobardías de la España profunda. Hay agujeros invisibles, como los que pueblan los poemas encielados de Rainer M. Rilke; y otros excavados, de súbito, para dejar de ver, para no mirar nunca nada más, como los del rey Edipo, adentrándose en el bosque y derramando coágulos de sangre caliente, culposa; y se encuentran

otros que no llevan a ningún lado, grutas no comunicativas: se recordará la primera línea de «La construcción», el último cuento de Franz Kafka: “He provisto a la construcción de todo lo necesario y me parece lograda. Desde fuera solo se alcanza a ver un gran agujero [*ein großes Loch*], y enseguida se topa uno con la pared de roca natural”. En este bosquejo se quiere indicar lo siguiente: el agujero, ya sea grande, abisal, etéreo (Charles Baudelaire), o más bien pequeño y material (Paul Verlaine y Arthur Rimbaud), accidentado o necesario, paso o atolladero, guarida o trampa, no es sólo la imagen (sin imagen) de un *nihilismo material* que ahora ha debido ser convocado, sino la *génesis estricta* (rigurosa) de lo que se denominó en la Francia de los años de la posguerra, en el marco de una estratificada lectura fenomenológica de la primera *Crítica* de Immanuel Kant, *déconstruction*. Como se sabe, la fontanal palabra alemana no fue sólo *Abbau* (voz anisada de albañiles y peones de obra que pudiera quizá pensarse como el título esotérico del cuento de Kafka) sino *Entsetzung*, *Entsetzen*: deconstrucción, pues, sí; i.e.: deposición, dislocación, por un lado; terror, espanto, horror, *horror vacui* (más allá de los desarrollos de esta técnica artística), por otro. Lo mejor (lo más improbable) será proceder *descriptivamente*, suspendiendo, *reduciendo*, todo aquello que rodea a los agujeros, renunciando al recogimiento argumentativo. El agujero, que, como recuerdan las ilustraciones de Gustav Doré para la *Divina comedia*, es por antonomasia la entrada del infierno, una zanja en la que ser arrojados, como Ardineo el Grande siendo absorbido por la abertura mugidora (*República*, 615c), será aquí “la cosa misma [*die Sache selbst*]” (esa *otra cosa*: *lugar inasible*, pasaje a/de lo indeterminado) de una fenomenología *in extremis*².

2. Heidegger, *Sobre el acontecimiento* (§ 269), 1936-38

Todo se concentra en una frase, que se desgarrá del meditativo entramado textual que la ampara: “[e]sta deposición acaece sólo a partir del ser mismo, pues éste no es otra cosa que lo deponedor y lo horroroso [*Diese Ent-setzung aber ereignet sich nur aus dem Seyn selbst, ja dieses ist nichts anderes als das Ent-setzende und Ent-setzliche*]”. François Fédier, en la traducción francesa, lo vierte con un *surplus* hermenéutico (que abre otras dimensiones espantosas): el ser es “lo aterrador del de-portamiento [*l’effrayant du dé-portement*]”. Se deja ahora fuera todo lo *previo*: que el horror está íntimamente relacionando con lo que se denomina “resonancia”; y que ese horror es propio del denominado “otro comienzo”. La placenta que alimenta esta frase se encuentra unos años atrás, en las lecciones marburguesas del verano de 1927 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*). Allí, más allá de Aristóteles, Francisco Suárez y René Descartes, Heidegger, en un capítulo titulado «La tesis de Kant: el ser no es un predicado real», emprende un examen de arado que queda respaldado tanto por las postreras lecciones del semestre de invierno de 1927-28 (*Interpretación fenomenológica de “la Crítica de la razón pura” de Kant*), en las que se recoge parte de lo ya abierto en la segunda parte de las lecciones de

² Kiarostami, A., *El sabor de las cerezas*, Ciby 2000, 1997; Bolaño, R., *Los detectives salvajes*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 427-229; Baroja, P., «La sima», *OC*, vol. 6, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946, pp. 1021-1025; Kafka, F., «Der Bau», *GW*, Fráncfort, Fischer, 1976, vol. 5, p. 132; Baudelaire, C., «Le gouffre», *OC*, París, Gallimard, p. 142; Rimbaud, A. (con Verlaine, P.), «L’idole, sonnet du trou du cul», *OC*, París, Gallimard, 2009, p. 171.

1925-26 (*Lógica. La pregunta por la verdad*), como por la publicación del *Kantbuch* en 1929. Años después, lo medular de esas páginas de finales de los años veinte se condensa en «La tesis de Kant sobre el ser», diamantina conferencia dictada en Kiel en la primavera de 1961. A sabiendas de que Heidegger trató, desde un primer momento, sólo de “comprender a Kant”, pero que comprender “correctamente” es comprender “mejor” que lo que lo comprendido se comprendió a sí mismo, el núcleo de esta conferencia es ya su título: la definición del ser como posición en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787), obra, donde se reemplaza “el arrogante nombre de ontología” por el de “crítica de la razón”, que Heidegger considera “una cima [*ein Gipfel*]”³. La frase de Kant, que se introduce en la sección IV, capítulo III, libro II, de la «Dialéctica trascendental» («Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios»; herencias de Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, etc.), y que tiene sus antecedentes en «La única prueba posible de una demostración de la existencia de Dios» (1763), dice así:

Evidentemente, *ser* no es ningún predicado real [*kein reales Prädikat*], es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí [*Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst*]. En su uso lógico no es más que la cópula en un juicio [...] (A 598, B 626).

Antes el filósofo había comenzado otra frase diciendo: “En efecto, si llamáis realidad a todo poner (sea lo que sea que pongáis) [*Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt war ihr setz) Realität nenn!*]”. Kant parece estar argumentando: *ser es la substancia* (la realidad *no* necesariamente *efectiva* de la substancia, de la que se deslindan los predicados o accidentes: la realidad *lógica* de la substancia), tal y como ya afirmaba, páginas atrás, que “hay sujetos que no se pueden suprimir, sujetos que deben, por tanto, subsistir” (A595, B623). Quien desinfla, liquida, vacía, sujetos que no pueden suprimirse (quien exige “demostraciones” allí y donde estas no pueden darse) hace gala de aquello que Aristóteles, unos veinte siglos atrás, en el libro Γ de la *Metafísica*, llamaba “ignorancia [*ἄγνοια*]”, es decir, *no saber* (1006a). Se recordará que lo que en la nota a pie de esa página sobre la irreductibilidad de ciertos sujetos asoma el lomo como una ballena (no blanca sino negra) es el *nihil negativum* del final de la Analítica, de la “Tabla de la nada”. Ahora bien, de esos sujetos, de ese sujeto por excelencia, de esa substancia, que acaba siendo el *ens originarium*, el *ens summon*, el *ens entium* (A 579, B 607), es decir, *Dios* (lógicamente inextirpable), no puede decirse que sea/n algo real, efectivo, algo existente (*objetivo*): la existencia es derivada de la *posibilidad*, por ello acude Kant al ejemplo más claro, más popular, de todos, tirado de la crematística: “cien taleros reales [*wirkliche*] no contienen en absoluto mayor contenido que cien taleros posibles [*mögliche*]”: siendo unos *posibles* y los otros *efectivos*, tienen, sin embargo, la misma “realidad” (*Realität, res*). Se sabe

³ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 2020, A 247. El resto de citas de Kant se consignan en el cuerpo de texto (A/B según el uso habitual). Lo arriba señalado es un *axioma hermenéutico* (“kantiano”, ya que eso pensaba también éste de Platón), calificado, no en vano, como *violento*: “la violencia de mis interpretaciones [*die Gewaltsamkeit meiner Auslagen*]”, Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Fráncfort, Klostermann, 1989, vol. 3, p. XVII. Para la primera referencia: Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 482 [*Aportes a la filosofía*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 381 (t.m.); *Apports à la philosophie*, París, Gallimard, 2013].

que *sin Dios* (lejana “despensa [*Vorrat*]” o *stock*, lugar a donde se va a “buscar reposo [*Ruhestand*]”, “roca inamovible [*die unbewegliche Felsen*]” (A 598, B 612); i.e.: literalmente, “motor inmóvil [$\delta\ \omicron\ \kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}$]”), no hay, para Kant, *pensamiento*, del mismo modo que *sin crítica*, es decir, *sin “representación [*Vorstellung*]”*, no hay libertad; pero también se sabe que la lógica no es, *in extremis*, de este mundo. Dios es una *idea*, *nur eine Idee*, de la “razón [*Vernunft*]”. De la mentada frase (ser es “la mera posición de una cosa”) nace, como una anguila, la filosofía completa de Johann G. Fichte; y, después, ateniéndose a lo anterior (“ser no es ningún predicado real”), la *desinteresada* “indubitabilidad de la percepción inmanente” de Edmund Husserl (irrealidad del *noema*): las consecuencias de esta *doble determinación*, de este *doble anclaje nominal*, de este *reparto* de la frase kantiana, son masivas para los desarrollos del *sistema de la razón*. Volviendo a Heidegger: en la conferencia de 1961, tras la cita de la «Dialéctica» (y tal vez no está de más notar que es *lo único* que Heidegger comenta, en todos estos estudios kantianos, cientos de páginas, de esta sección de la *Crítica*: como si ella sola *fuera en sí la “Dialéctica”*), viene, sin embargo, una alusión a Karl Marx, a la onceaba de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) (“Los filósofos sólo han interpretado el mundo de forma diferente; lo que importa es transformarlo [*sie zu verändern*]”), que estaría (comenta el filósofo) en la atmósfera de esos años sesenta. Heidegger añade con la altanería que le es propia: para cambiar el mundo hay que “transformar” el pensar. Y acaba diciendo: “en la determinación kantiana del ser como posición reina [*waltet*] lo que nosotros llamamos fundamento [*Grund*]. *Positio, ponere*, significa: poner, colocar, tender, subyacer, estar a la base de [*setzen, stellen, legen, liegen, vorliegen, zum Grunde liegen*]”⁴. Un poco más adelante se recuerda cómo Kant, en “El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios” (1763), redactado casi veinte años (lo que son, en su obra, casi veinte siglos) antes, había dicho, traduciendo la palabra latina (heredada de la metafísica de Alexander G. Baumgarten: *ponitur*) al alemán: “El concepto de la posición o del poner es de lo más sencillo y es uno con el ser en general [*Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem Sein überhaupt einerlei*]”. En el marco de este *panorama*, Heidegger hace una distinción: una cosa es el *uso lógico* del *es*, otra el *ontológico*; en el ontológico, *lo que es existe*, no así en el lógico. En todo caso, retrotrae *todo* a la “apercepción trascendental” (pieza predilecta de los asesinos de Jena), al núcleo de la «Analítica», de la *espontaneidad crítica* en general, sin la cual *no hay poner que valga*. ¿Qué es la apercepción? La apercepción es el *lóγος*, obviamente. Desde ahí, la diferencia clave es la que se establece entre “realidad [*Wirklichkeit*]” (materia, lo determinable), a la que Kant denomina “posición absoluta [*absolute Position*]”, que incluye la “percepción [*Wahrnehmung*]”, y “posibilidad [*Möglichkeit*]” (forma, el determinar), a la que denomina “mera posición [*bloÙe Position*]”: *existencia (Dasein, Existenz), ser (Sein)*. Heidegger, en su conferencia, muestra cómo Kant lleva esto al extremo en una reflexión situada en la «Analítica»: literalmente una *reflexión*, es decir, una *sobre-posición*, donde lo *sobre-puesto* se dice del verbo *legen*. Hay que ir un poco más allá: ¿qué es lo que *bloÙe* indica? *BloÙe* es el adjetivo de la *finitud*. Lo que la tesis de Kant sobre el ser parece decir es: no es posible el materialismo para el

⁴ Heidegger, «Kants These über das Sein», en *GA*, vol. 9, p. 450; Marx, K., y Engels, F., «Thesen über Feuerbach», en *Werke*, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978, p. 7; y v. Husserl, E., § 44, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Husserliana*, vol. III.1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 91 y ss.

ser humano; o dicho de otro modo: *la finitud es idealista*. La respuesta a la más común de las sorpresas, “Wirklich?”, es siempre “Nein”. Se trata de una “honestidad”, escribirá Arthur Schopenhauer, en el contexto de sus militantes páginas sobre la inevitabilidad del idealismo. Ahora bien, Heidegger hace un giro de tuerca: emborronando *el rigor de la posibilidad*, de la realidad, la finitud la sitúa *consecuentemente* del lado de la existencia, que en Kant *era* absoluta. Esto no se lleva a cabo ni en la conferencia de los sesenta ni en las lecciones de 1928, sino en *Kant y el problema de la metafísica*: y se hace desde el fondo de la “imaginación [Einbildungskraft]”. En el § 31 de esta obra se lee: “¿No nos conduce esta fundamentación [de la metafísica, F.R.] a un abismo [Abgrund]?”⁵. Heidegger asegura, en una imagen inimaginable, que Kant tiene que dar “marcha atrás [Zurückweichen]” (es el “paso atrás [Schritt zurück]”, la voluntad genética, lo que provoca, en dirección contraria, la marcha atrás del cangrejo-filósofo), que retroceder, tras el *fundamento* que él mismo había descubierto en la “imaginación trascendental”; simplemente porque ese fundamento, siéndolo de lo humano, es, como se señala más adelante, “el abismo de la metafísica”: un *fondo infundado*, un *fondo sin fondo*. Todo esto, que se anunciaba en el célebre § 6 de *Ser y tiempo* (1927), lo marca Heidegger mostrando la superioridad filosófica de la primera edición de la *Crítica* respecto de la segunda; tal y como había hecho Schopenhauer, quien ya se encargara de avisar, en una larga y profunda carta escrita el 14 de agosto de 1837, testimonio de lo que quiere decir la *devoción filosófica*, a los editores alemanes de las obras completas de Kant (Karl Rosenkranz y Friedrich W. Schubert), de la importancia de publicar la segunda edición junto a la primera, tal y como se acabó haciendo en las publicaciones postreras⁶. En *Kant y el problema de la metafísica* lo relativo a la “posición” aparece *al final*: la posición, se lee, *presupone* la infinitud. Heidegger, recordando una frase de Kant acerca de la “síntesis [Synthesis, Verbindung]” (es todo el problema: *cómo* se sintetiza, *cuándo* se empieza ya a sintetizar, *qué* es lo que sintetiza) que debe presuponer el entendimiento, escribe: “El entendimiento [Verstand] no es entendimiento sino en tanto «presupone [voraussetzt] o implica» la imaginación pura”. Con otras palabras: el entendimiento presupone no su infinitud, sino su finitud, su deposición; o mejor: el entendimiento estaba hecho añicos, licuado, antes de ser él mismo el poder (analítico) de licuar: el entendimiento se escurre, arremolinado, como el último charco de agua por el fregadero; se filtra como la arena de la playa entre las manos de los niños: “Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris” (*Génesis*, 3, 19). No en vano, a la imaginación, en las lecciones del invierno de 1927-28, se la llama “éxtasis”: y se dice de ella que es la “constitución fundamental extática del sujeto”⁷. De este modo, éxtasis y *existencia* no hacen sino

⁵ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 168.

⁶ Se cita este párrafo de la carta de Schopenhauer en vistas, *en realidad*, a lo que se comentará en el apéndice: “Es sabido que con la segunda edición Kant ha efectuado una significativa transformación [eine bedeutende Veränderung] en la *Crítica de la razón pura*: y conforme a esta segunda se han impreso todas las ediciones siguientes. Pero tengo la firme convicción, nacida del reiterado estudio de la obra y apoyada en razones seguras, de que con ese cambio ha mutilado, desfigurado y echado a perder su obra [verstümmelt, verunstaltet, verdorben hat]. Lo que le movió a ello fueron los respetos humanos nacidos de la debilidad senil [Alterschwäche], que no solo ataca a la cabeza [den Kopf], sino que a veces también priva al corazón [dem Herzen] de aquella firmeza necesaria para despreciar como lo merecen a los contemporáneos con sus opiniones y puntos de vista” (*Schopenhauer-Briefe*, Leipzig, Brodhau, 1893, p. 187 [López de S., P., «Schopenhauer y el Idealismo kantiano», en *Enrahonar*, nº 55 –2015–, p. 26; t.m.]).

⁷ Para las dos últimas citas: Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 82; *Phänomenologische*

reescribir la “X” de la *Crítica*, la X crítica del “objeto trascendental” (=X). Esa X, podría pensarse, es la de la tachadura en el “Ser”: *Durchstreichung*. Ser tachado, objeto trascendental... *materia*. Es decir: lo *Entsetzen*, cabe suponer, sería el único pensamiento de la finitud. La gravedad de estas meditaciones silvestres, en cualquier caso, había sido tomado de otra forma, no menos grave pero sí más liviana, por la generación posterior a la kantiana: a mandíbula batiente, mientras conservaba aún los dientes, se rió Schopenhauer del *setzen* de Fichte, tal vez por su afición a los clásicos españoles (Heidegger recuerda como “ser” viene de “estar sentado” en castellano, haciendo que suene, como había hecho ya Schopenhauer, en *setzen, sitzen*; es decir: yo pienso *es* yo estoy sentado; lo que, recordaba Nietzsche bajando alguna cumbre de los Alpes, era el “nihilismo”); y, en cualquier caso, quien ya había *horrorizado* el principio supremo de los juicios sintéticos a priori fue, a finales del siglo XIX, Jean Paul Richter: tanto en su *Clavis fichteana* (1800), como en un cuento titulado “La aniquilación” (1798), en donde Dios *es, ejecuta*, “el horror [*Entsetzen*]” de la “aniquilación [*Vernichtung*]”. Recójanse, a modo de ramillete, los diferentes brotes: Heidegger *quiso* decir una cosa: *Entsetzen* es la respuesta a lo que quiere decir pensar. Y no hay *Entsetzen* que no implique una *Über-setzung*. Se pueden soltar otras frases: no hay pensamiento sin *deconstrucción*; o: la deconstrucción es la verdad, el porvenir, de la aperccepción trascendental. O: sentarse sería “sólo una idea”. O: *Ent-* es el prefijo real de la metafísica: *Entphysik*. O, en fin, volviendo a la frase de Marx: no habría *transformación* del mundo sin interpretación (comprensión) del ser como *Entsetzen, Entsetzung*.

3. Sartre, *El ser y la nada* (parte IV, capítulo II, sección III), 1943

Tras incidir en el error de la proyección subjetiva (una *petitio principii*) a la hora de *dar cuenta* del mundo (i.e.: hay que ir, más allá de Kant, a “las cosas mismas”: “el amarillo del limón no es un modo subjetivo de ser del limón: es *el limón*”⁸: contingencia e indiferencia del *objeto*) a partir de un comentario del *Lautréamont* de Gaston Bachelard (de las potencialidades de la “imaginación material” en el marco del *psicoanálisis existencial*; de la urgencia de pasar del subjetivo “bestiario” a la determinación del “sentido objetivo de la animalidad”), Sartre acomete dos descripciones decisivas en las seis últimas páginas de su obra (justo antes de la “Conclusión”): como si estas fueran las que destruyeran, por antonomasia, cualquier *delirio idealista*; de un lado, “lo viscoso [*le visqueux*]”, del otro, “el agujero [*le trou*]”, a las que denomina “revelaciones del ser”. Uno de los grandes méritos de esta obra es la brillantez proliferante de sus imágenes, el aire fresco de las descripciones, al que se refiriera Gilles Deleuze, quien leyó el mamotreto de una tacada en los años cincuenta, escribiendo, más tarde, un texto, donde es protagonista, sobre los maestros. Lo viscoso, definido como “la venganza del en-sí”, se concentra, años después, en el tomate, pero sobre todo en las ostras y los crustáceos, en unas entrevistas realizadas entre los meses de agosto y septiembre de 1974 (“esa carne blanca no está hecha para

Interpretation zu Kants Kritik der reinen Vernunft, GA, vol. 25, p. 418; asimismo, v. el § 65 de *Sein und Zeit* (1927).

⁸ Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 649.

nosotros, la robamos a otro universo”, afirmará⁹). El agujero *se deriva* en el desarrollo del capítulo de lo viscoso; pero, antes bien, del “niño”. Sartre dice lo siguiente, retomando reflexiones que se encontraban ya ideadas en el quinto de los *Cuadernos de una guerra cuántica* (redactados entre 1939 y 1940): “lo que decimos de lo viscoso vale para todos los objetos que rodean al niño [*enfant*]”, siendo las vivencias del niño (en el contexto del psicoanálisis existencial *como* herramienta de una fenomenología material) “*claves* para descifrar el ser de todos los hechos humanos”. Es decir: el niño (el extremo fáctico de lo humano) vive las cosas como cosas *inmediatamente*, sin mediación *ni* demora, sin idealidad, ¡ya!: “no hay niño inocente”. Pasando a la sexualidad, añade *en este sentido (el sentido del ser)*: “para citar sólo un ejemplo, muchos psicoanalistas se han sorprendido por la atracción [*l’attirance*] que sobre el niño ejercían todas las especies de *agujeros* [trous]”. En realidad, con el agujero ya se había encontrado Sartre antes (y todo se juega en lo que quiere decir: *trouvé le trou*, en el *trop*, esa demasía, ese hartazgo, esa *nausea*, extremidad negativa del juicio de gusto, que el *trou-trouvé* aminora, evacua), bajo la forma de la “mirilla”: ese boquetillo de la vergüenza donde *el que mira*, a escondidas, deleitándose en su soledad soberana, fusionando su ojo en el boquete, *es mirado*, escurriéndose su mundo en ese *acto ajeno*; en/por el agujero se produce la *des-noumenización*, es decir, la cosificación: la autoconsciencia, que de pétreo se convierte en líquida, se cuela entera por él (Sartre es aquí Kant *sin* el imperativo categórico); son las páginas admirables, en el contexto del problema fenomenológico de la intersubjetividad, a propósito del “escollo del solipsismo” en la tercera parte de la obra («El para otro»). Pero el agujero *como tal* es sólo examinado en las referidas páginas posteriores, finales, de la cuarta y última parte («Tener, hacer y ser»); se pueden destacar estas líneas: “el agujero se presenta, originalmente, como una nada «a rellenar [*à combler*]» con la carne [...] comer es, entre otras cosas, taponarse [*se boucher*] con cierto ser [*avec un certain être*]”. *Combler, remplir, boucher*: “la tendencia a rellenar [allí y donde *remplir* es el verbo del fenomenólogo: se trata siempre, como se indica en *Ideas I*, de «llenar la intención [*Erfüllung der Intention*]», de *llenar un vacío*, es decir y literalmente, de «ganar peso», de engordar *arbitrariamente*; el εἶδος se atiborra, se come *lo que sea y cuando sea*, en su voraz e imaginaria variación, F.R.] es una de las tendencias más fundamentales de la realidad humana”¹⁰. En este sentido Sartre puede decir: el agujero es un “llamado a ser [*appel d’être*]” (idem): o para ponerlo en términos conocidos: es el llamado del ser a ser: *donc*, el olvido del ser. Claro, hay que diferenciar la voluntad de tapar los agujeros, devorando lo inasumible de una porción de *emmental*, del agujero inocultable y del agujero engullidor. El de Kafka era una agujero que se decide no tapar: el resto de otra empresa infructuosa que se convierte en trampa, un agujero a plena luz; la línea que seguía a la citada es la siguiente:

⁹ V., para la referencia a Deleuze, «Il a été mon maître», en *L’Île déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002; asimismo, Beauvoir, S., *La cérémonie des adieux*, París, Gallimard, 1981, p. 422.

¹⁰ Para las últimas referencias sobre el agujero, *L’être et le néant*, op. cit., pp. 658-660; para una lectura del niño que fue Sartre, *Poulu* (mimado, *substancial*, al que no le faltaba de nada [salvo un padre, etc.]), v. las páginas que Sarah Kofman escribe sobre *Politique de la prose. Jean Paul Sartre et l’an quarante* (1982) de Denis Hollier, «Sartre: Fort! ou Da? », en *Séductions*, París, Galilée, 1990, pp. 140-166; también, para otras apreciaciones de lo que adelante se expondrá sobre la *no-salida*, *Comment s’en sortir?*, París, Galilée, 1983; y sobre el referido *llenado* intencional (la obesidad como *problema intencional*): v. Husserl, §§ 136 y 138, *Ideen I*, op. cit., pp. 317, 321; y § 87, *Erfahrung und Urteil*, Praga, Akademie Verlagbuchhandlung, 1939, pp. 410 y ss.

No pretendo vanagloriarme de haber puesto en práctica intencionalmente esta artimaña, se trata, más bien, de los restos de uno de los numerosos intentos de construcción que resultaron inútiles, pero al final juzgué una ventaja no tapar ese agujero [*dieses eine Loch unverschüttet zu lassen*]¹¹.

Sin embargo, *desde* los escritos de Sartre, el agujero es lo que se quiere, se tiende a, hacer desaparecer. ¿Para qué? Sólo para que aparezca una *substancia*: tapar un agujero, pequeña acción melancólica cotidiana, aquí o allá, es contribuir a que el mundo sea menos más pleno; Sartre lo dice con otras palabras: “[el niño, el supuesto ser humano *des-ideologizado*, F.R.] busca la densidad, la plenitud uniforme y esférica del ser parmenideo”. Ahora bien, lo interesante es lo siguiente: si “el amarillo del limón no es un modo subjetivo de ser del limón: es *el limón*”, si el amarillo no sólo es real sino fáctico, el deseo de “taponar un agujero”, de *condensar*, tampoco es un modo subjetivo del ser del niño: *es el niño mismo*. O con otras palabras: nada más existencial que querer *ser* (yo). El niño y la sustancia. ¿Hasta dónde llegan los fornidos, pegajosos, tentáculos de la «Analítica Trascendental»? ¿Cuántos agujeros *soporta* un (ser) humano? El agujero y la mayoría de edad. Quizá “agujero” sea la *cosa abierta* para decir, con Sartre, “contingencia”, una vieja palabra (mirilla desde la que figonear la totalidad de su obra) cargada de juvenil ambición, como también le contaba a Simone de Beauvoir en las entrevistas de *La ceremonia del adiós*. En los referidos *Cuadernos*, que no serán publicados hasta 1983, Sartre había dejado escritas unas líneas, fechadas el 21 de diciembre de 1919 en Morsbronn (Alsacia), cerca del Rin, que se dejan fuera de *El ser y la nada*, obra dedicada, desde su primera página, “al Castor”: en esas páginas relata una escena terrorífica que habría obsesionado a Simone de Beauvoir. En realidad, todo arranca y se cifra en unas importantes líneas preliminares, que es preciso consignar:

El mundo es un reino de agujeros. [...] [E]l agujero está ligado al rechazo, a la negación y a la Nada. El agujero es ante todo lo que *no es* [*Le trou, c'est d'abord ce qui n'est pas*] [...]. Se habla del “pozo de la estupidez [*le puits de la bêtise*]” y de la estupidez sin fondo. Hay aquí una ambigüedad seductora, una especie de entrecruzamiento de lo finito y lo infinito: en todo agujero queremos encontrar el fondo -porque tiene bordes- pero, por otra parte, la Nada es infinita porque sólo puede estar limitada por sí misma. Existe, pues, una atracción por la nada, una atracción ambigua. De ahí el juego del *escondite* [cchette]. Entrar en un escondite es, primitivamente, enterrarse en un agujero, aniquilarse identificándose con el vacío que constituye el agujero. Protegerse, se dirá. Sin duda, pero protegerse aniquilándose, replegándose en lo invisible. [...] El *vértigo* del agujero proviene del hecho de que propone la aniquilación, roba la facticidad. Es esta nada la que nos atrae hacia lo que propiamente se llama vértigo. El abismo es un agujero, propone el *engullimiento*. Y el engullimiento atrae siempre como una aniquilación [*néantisation*] que sería su propio fundamento. Naturalmente, la atracción del agujero va acompañada de repulsión y angustia. Pero la nada del agujero está coloreada: es una nada *negra*, lo que pone aquí en juego otra naturaleza, otra categoría cardinal: la Noche. La naturaleza del agujero es nocturna. Esto es lo que le confiere su carácter umbrío, misterioso y sagrado. Y precisamente porque es nocturno, oculta. Los agujeros del día son los agujeros de la noche. En lo profundo de la noche *hay algo*.

¹¹ Kafka, «Der Bau», op. cit., p. 132.

Y es en este punto donde la escena íntima, ligada a al recuerdo de una lectura, comienza:

Los freudianos se han hecho poetas sexuales del agujero, pero no han explicado la naturaleza de su atracción. Para hacerlo, hay que ver la sombra del ser humano proyectada sobre las grietas y cráteres de la naturaleza. El Castor me contó que se llevó un susto de muerte cuando leyó un libro llamado, creo, *El corredor de la selva*. Entre otras historias espantosas, contaba ésta que, si se piensa bien, pone de relieve todas las propiedades del agujero [*toutes les propriétés du trou*]: dos prisioneros descubren la entrada de un estrecho y oscuro pasadizo subterráneo y escapan arrastrándose por él. A medida que avanzan, la galería se estrecha y, finalmente, el que va primero, un tipo gordo, alegre y simpático, queda atrapado entre las paredes y no puede avanzar ni retroceder. Mientras tanto, aparece una boa constrictor y se lo traga entero, a pesar de sus gritos desesperados. El otro hombre cuenta la historia y observa impotente cómo se traga al desafortunado. El horror de la historia, que a menudo mantenía despierto al Castor por la noche, proviene del hecho de que tiene lugar en un agujero [*se passe dans un trou*]. Por supuesto, nunca es agradable ser tragado por una boa, pero cuando la operación tiene lugar al aire libre, se asemeja al tipo de atrocidades que abundan en los libros infantiles y que los niños leen con los ojos fríos mientras comen una rebanada de mermelada. Pero aquí la historieta despierta la angustia, llena de horror y concupiscencia, ante el agujero [*devant le trou*]. ¿Qué sentido tiene buscar aquí historias sobre sexo? El episodio habla por sí solo. ¿No es ésa la esencia misma del *agujero*, ese orificio oscuro que se viola, que primero cede, que es la nada y la noche, y luego se cierra lentamente como una boca, como un esfínter, y que contiene algo en lo más profundo de sí mismo, algo que oculta? ¿Qué? Otro agujero dotado de un poder devorador, aniquilador [*anéantissante*], una boa. Y no sé si no había un oscuro placer en las profundidades [*tout au fond*] del terror del Castor, porque este engullimiento, seguido de la deglución, este hombre tragado entero por los poderes de las tinieblas, es algo satisfactorio para la mente y el corazón¹².

El corredor de la selva fue una novela publicada en 1888 por Louis Jacolliot, un abogado francés, escritor de relatos de aventuras, fantasioso ensayista interesado en los mitos sánscritos y traductor (contestado) de *Las leyes de Manu*, que había pasado varios años, como juez, en las colonias francesas de India; la escena aludida se encuentra en el capítulo segundo, de la tercera parte, titulada «Las ruinas de los templos de Karli». Los soldados prisioneros referidos por Sartre se llaman Barbasson, francés, y Barnett, estadounidense: en el contexto de la rebelión de la India de 1857 (motín de cipayos; aparece, de hecho, Nana Sahib), los llamados *thugs* los han secuestrado e introducido en una bóveda húmeda, esperando con ello sacar algo a cambio. Por la noche planean su fuga, sin embargo, Barnett tiene oscuros presentimientos y le comunica a Barbasson algunas alucinaciones (en concreto, verse devorado vivo), que su compañero tilda de “absurdas visiones”. Enseguida le anima a buscar la salida, pensando que debe haber algún “agujero que comunique con el afuera”. Tras una serie de sucesos (entre ellos, ver un chacal, lo que les hace pensar, llenándose ambos de esperanza, que habrá un acceso además de aquel por el que fueron introducidos), se topan con una abertura cuadrada, presumiblemente hecha

¹² Beauvoir, S., *La cérémonie des adieux*, op. cit., pp. 182 y ss. Para las últimas líneas citadas, *Cahiers de la drôle guerre*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 365-368.

por los constructores del templo para conducir las aguas subterráneas, y se introducen en ella reptando. Antes toman una decisión: Barnett, siendo el más gordo de los dos, debía introducirse primero en vistas a que, si se quedaba atascado en algún punto de la irregular cavidad, Barbasson pudiera tirar de él por los pies y liberarlo. Lo que entonces ocurre, tras avanzar unos cincuenta metros entre intolerables olores fétidos, ratas y mangostas que les salían al paso, y tras haber advertido Barbasson que las arenas traseras se había desprendido taponando la entrada (algo que no le comunica a su compañero para no desestabilizarlo), no quedando otra que avanzar hasta encontrar la salida, es presentado por Jacolliot no sólo como “terrible” sino como “inenarrable” (este sería el agujero que vio, *realmente*, Simone de Beauvoir, más allá del relato diferido, *representado*, de Sartre): Barnett se acaba atascando (*aporía*) y le comenta a Barbasson, con calma dado que siempre pensó que esa opción estaba abierta, que es preciso dar *marcha atrás*; sin embargo, Barbasson, a quien se le hiela la sangre, sabe que eso *ya no es posible*, viéndose obligado a comentarle a Barnett la situación en la que se encuentran. Desesperanzado, Barnett grita. Barbasson le empuja y empieza a desollarle con sus uñas mugrientas la piel de los pies y de las piernas, amenazándolo con matarlo si no continua. Tras los sufrientes comentarios de Barnett, Barbasson se calma, sintiéndose culpable por su brutal (*animal, instintivo*, etc.) comportamiento. Y ese es el momento en el que Barnett ve venir, desde el fondo, otra amenaza: una cobra madre que habría hecho un nido al final de la tubería, despertándose con los ruidos. Se observará que la descripción de la escena que a continuación se consigna es *menos terrible, más narrable*, también más *realista*, que la que obsesionaba a Simone de Beauvoir, recreada por Sartre en su cuaderno en vista, también, a sus intereses filosóficos, mejorando el recuerdo de la primera y la escritura del segundo la novela (i.e., poniendo “de relieve todas las propiedades del agujero”, mostrando *la idea de agujero*): otro agujero, que avanza imperialmente hacia uno, *en* el agujero en el que uno mismo se adentra afanoso (“[y] si miras a un abismo [*Abgrund*] mucho tiempo, el abismo también te mira a ti”, había dejado escrito Friedrich Nietzsche, que será lector de la referida traducción de Jacolliot, cuyo Zaratustra sí logró morder y escupir la cabeza de la serpiente). Esta modificación del relato, activa o pasiva, de uno, de otro o de ambos, podría ser leída como hondón *restado* de *El ser y la nada*, cuyas parcas páginas finales sobre el agujero *realmente* sólo serían comprensibles por Simone de Beauvoir, quien pareciera ser así la que firma (reafirma y contrafirma), en su insomnio compartido, la obra: *El castor y la serpiente*. Incluso si es *desde dentro*, tragada, como Jonás, por un ballenato *melancólico*. El agujero es la *pasión inútil* de lo humano. Escribía Jacolliot, en primera instancia, acabando con el suspense:

De un salto, la cobra estaba encima del desgraciado; se enroscó en su cuello y empezó a morderle furiosamente, en las mejillas, en la nariz, en los labios, dondequiera que su boca babosa y hedionda pudiera morder. Y el desdichado aullaba bajo estos horribles abrazos, abriendo la boca para intentar a su vez desgarrar al monstruo; pero sus esfuerzos no duraron mucho, sus gritos disminuyeron gradualmente de intensidad, el veneno cumplió su obra con la rapidez de un relámpago. Esta espantosa escena había durado apenas tres minutos. No se oyó nada más. Barnett estaba muerto.

A diferencia de la recreación *fantasiosa* de Beauvoir-Sartre, en donde nada más se sabe de la suerte de Barbasson tras el desatascador (*solución* de la *aporía*) atracón de la bicha, en la novela éste logra salir del agujero porque los chacaes que estaban

afuera (recurso narrativo avanzado por Jacolliot), al oler al muerto, llegan y, en unas pocas horas, despedazan el envenenado cuerpo de Barnett, volviendo a dejar libre el agujero. Relataba, en fin, Simone de Beauvoir en *Memorias de una joven formal* (1958), cerrando la escena con otra especie de serpiente (la tercera) y una cláusula *ultrafenomenológica* (apostilla *ilimitada* al “principio de todos los principios” del § 24 de *Ideas I*: tomar lo que se da “como se da [*als was es sich gibt*]” y dentro de los límites “en que se da [*in denen es sich da gibt*]”), que sólo *un infierno* posibilita:

Una novela que leí en Meyrignac, *El corredor de la selva*, me impactó. El autor narraba extravagantes aventuras con suficiente habilidad como para involucrarme. El héroe tenía un amigo llamado Bob, un tipo corpulento, alegre y devoto que se ganó mi simpatía enseguida. Encarcelados juntos en una prisión hindú, descubrieron un pasillo subterráneo por el que un hombre podía arrastrarse. Bob fue el primero en pasar; de repente lanzó un grito espantoso: se había encontrado con una pitón. Con las manos húmedas y el corazón palpitante, fui testigo del drama: la serpiente le había devorado. Esta historia me obsesionó durante mucho tiempo. Por supuesto, la sola idea de ser devorado bastaba para helarme la sangre; pero me habría estremecido menos si hubiera odiado a la víctima. La horrible muerte de Bob contradecía todas las reglas; podía pasar cualquier cosa [*n'importe quoi pouvait arriver*]¹³.

4. Granel, *El equívoco ontológico del pensamiento kantiano* (sección I), 1968

Veinticinco años después de las descripciones de Sartre, el joven fenomenólogo Gérard Granel se encontraba un agujero en un lugar, en principio, insospechado: la *Crítica de la razón pura*. El verbo no es exacto: Granel, como haría un niño, se fija en el agujero y se dirige a él:

Ahora mismo, el proyecto crítico ha caído, ante todo, en un agujero [*un trou*]: el entendimiento está, para retomar de nuevo las palabras de Descartes sobre el *cogito*, “solo en el mundo [*seul au monde*]”, y más sólo que en Descartes, dado que el paso a través de Dios es reconocido (sin que se sepa por qué) como impracticable, mientras que el vínculo con el mundo es reconocido como contradictorio, en tanto que vínculo de causalidad. Lo que limita aún más las dimensiones del agujero [*les dimensions du trou*] es que esta imposibilidad del vínculo de causalidad no es reconocida, a su vez, como una imposibilidad fundamental que se extendería a todo el pensamiento, de tal manera que el cuestionamiento de la representación ganara su universalidad. Al revés: la hipótesis de la causalidad del objeto en la representación es admitida, expresamente, en lo que concierne a lo sensible.

Unas páginas más adelante, en la última de la primera sección («La situación inicial del pensamiento kantiano»), se dice (guiño a Sartre):

¹³ Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse, KSA*, Berlin, Deutscher Taschenbuch, 1999, vol. 5, p. 98; Jacolliot, L., *Le Coureur des Jungles*, París, Marpon y Flammarion, 1888, p. 303; Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958, p. 53.

Para que el entendimiento pueda salir del “agujero” [*sortir du “trou”*] en el que lo acabamos de dejar; para que la crítica, como filosofía trascendental, en lugar de agotarse taponando el agujero [*s'épuiser à boucher le trou*] bajo la forma no crítica en el que, en primera instancia, apareció [...] la exposición de lo sensible tendría, en primera instancia, que tomar temáticamente su alcance ontológico revelando el sentido del ser como fenomenalidad, convirtiéndose este sentido en el de todas aquellas preguntas que el pensamiento se plantea.

En la segunda y última sección de la obra («La deconstrucción de la razón pura») se añade:

El conjunto de estas dificultades constituye el “agujero [*trou*]” en el que la *phaenomenologia generalis* ha dejado caer el entendimiento-o-razón cartesiana [...] toda la arquitectónica es un andamiaje para salir del agujero [*un échafaudage pour sortir du trou*], no pudiendo el entendimiento subir los escalones sino a condición de separarse, de sí mismo, como razón¹⁴.

¿Qué quiere decir *aquí* “agujero”? Este agujero es un profundo pozo oculto, un embeleo para lobos: un lugar del que *no se puede salir*; i.e.: el agujero es (el nombre de) la ἀπορία. En un agujero, un abrupto desnivel, se dice, cayó el sabio Tales, justo *al comienzo*, mirando las estrellas para risa de una muchacha tracia (a menos, claro, que estuviera, en realidad, construyendo un telescopio natural con el que poder predecir el siguiente eclipse [revelaciones de Hans-Georg Gadamer]); Heidegger se acuerda, para dar el tono de unas lecciones, de ese pozo, relatado por Platón en el *Teeteto* (o, refiriéndose a un astrónomo sin nombre, por Esopo en sus *Fábulas*), en las primeras páginas de *La pregunta por la cosa* (1935-36), advirtiendo de que, en lo referido a la pregunta por la cosa, “quizá en nuestro camino caigamos en un pozo [*in einen Brunnen*] en el que [añade complicándolo todo, F.R.] tardaremos en tocar fondo [*lange auf keinen Grund kommen*]”; y enseguida: “queremos resguardar el nombre de “metafísica” de todo lo que acarrea históricamente. Este nombre describe, exclusivamente, el proceder en el que se corre especial peligro de caer en un pozo [*in den Brunnen zu fallen*]”¹⁵. Por supuesto, se puede también pensar en *la caverna* (prisión arcaica): no tanto en la salida como en la entrada. El asunto es, volviendo a Kant, el siguiente: el “entendimiento” se encuentra, *de repente*, incomunicado en ese *vertiginoso* agujero: en el hondón en el que el mismo entendimiento *quería* caer, aislándose (no tanto para ver las estrellas mejor, trasunto sublime que sólo siente la imaginación desde el meteorito de la razón, sino para *triturar la experiencia*); o dicho de otro modo: la verdad del entendimiento es *su incomunicación*: la caída en el zulo. De este modo, “solipsismo” es, antes que nada, el nombre mismo, propio, de la lógica (trascendental); el coste de ser, lo que es preciso pagar para ser, el sacrificio de ser. Para *ser* es preciso quedarse solo, a solas. Lo interesante: es la sensibilidad la que quiebra, rompe, los vínculos del entendimiento, es, finalmente, la sensibilidad la

¹⁴ Granel, G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 65, 96, 100.

¹⁵ Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, GA, vol. 41, op. cit., pp. 2-3 [*La pregunta por la cosa*, Barcelona, Palamedes, 2009, p. 20]. Escribe Platón: “Lo digo tal y como, cuando Tales, Teodoro, para contemplar las estrellas alzó la vista y cayó en un pozo, una muchacha lista y chistosa, tracia, se burló de él pues se afanaba en saber lo que hay en el cielo pero le pasaba desapercibido lo que tenía delante suyo, a sus mismos pies. Y esta misma burla sigue alcanzando siempre a los que viven en filosofía” (*Teeteto*, 174a).

que trampea (*equivoco ontológico*). Para mostrarlo Granel repite a Heidegger, como Heidegger había repetido a Kant, según el decisivo capítulo, más o menos nietzscheano, de *Kant y el problema de la metafísica* (“La fundamentación de la metafísica como repetición [*Wiederholung*]”): *repetición y diferencia*. Pero Granel parece tomar también una vía que aparece al final de “La tesis de Kant sobre el ser” (sobre todo lo hace en *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, curso que Granel no conocía): mostrar cómo *se le cuela* a la Kant en la tesis sobre el ser (como posibilidad) lo sensible, y, por tanto, la realidad (como *Wirklichkeit*). A eso se le llama “percepción [*Wahrnehmung*]”. Así, “fenomenología de la percepción” (Maurice Merleau-Ponty) es el título del único *materialismo posible*, bajo la consigna general, frente al *Deus ex machina* contra el que Kant arremete en una carta a Markus Herz del 21 de febrero de 1772, de un “ateísmo de la percepción”¹⁶: la empresa general de la filosofía de Granel, empeñada en *la sobriedad de la finitud*, podría rotularse así. Sin embargo, Granel muestra cómo esto estaba anclado en el proyecto precrítico de Kant: en la elaboración de una *phaenomenologia generalis*, es decir, de una propedéutica ciencia de lo sensible que *debía preceder* a la metafísica (carta a Heinrich Lambert del 2 de septiembre de 1770). A esto le sigue el largo silencio de Kant, aquel con el que se redacta la tríada crítica. ¿Pero de dónde viene el *agujero profundo*, ese al que se entrega la percepción, ese que más bien agrieta, por presión extrema, las paredes del ya empozado entendimiento, que se encuentra en la *Crítica*? Quizá de un verbo de Heidegger: “cavar [*graben*]”. En *Kant y el problema de la metafísica* se lee: “Kant, en el curso de su fundamentación, se socava a sí mismo la base, sobre la cual apoyó al comienzo su crítica [*bei seiner Grundlegung sich selbst den Boden weggräbt, auf den er anfangs die Kritik stellte*]”. La frase se repite, de nuevo, más adelante. Cavando, excavando, el minero Kant se socavó, o quizá cavó su propia tumba; “Yo cavo, tú cavas y cava el gusano además, / y lo que allí canta dice: cavan ellos [*Ich grabe, du gräbst, und es gräbt auch der Wurm, / und das Singende dort sagt: Sie Graben*]”, escribe Paul Celan casi al comienzo, acribillado, de *La rosa de nadie* (1963)¹⁷. Heidegger decía: para cambiar el mundo hay que cambiar el pensar. Pero eso es lo que se dejaría pensar *con Kant mismo*: una revolución del pensamiento. *Kant, Ur-Kant, es el viejo topo*, shakesperiano, del *18 de brumario de Luis Bonaparte* (1852). Un poco más adelante Heidegger se pregunta si acaso todo eso no conduce a “un abismo [*Abgrund*]”. Ahora bien: este agujero, no sólo aquel en el que *se encuentra* el entendimiento sino el que se escenifica, *un poco más abajo*, con la imaginación, lo que habría que llamar un “agujero crítico”, la “significación profunda” de la *Crítica de la razón pura* (la comprensión “mejor”, si seguimos a Heidegger; o la cristalización de “lo impensado” [el *desconcierto* que impone] en Kant, según la herencia explícita realizada de esta noción tal y como se expone en *Qué quiere decir pensar* [1952]), persigue a Granel: *aparece*, un par de años antes, en su obra sobre Husserl (que es, en realidad, posterior), en primera

¹⁶ Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, op. cit., p. 63; asimismo, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 99. La versión teísta de este materialismo, leído desde la misma fuente (las *Lecciones* de 1905, sobre el tiempo, de Husserl), es la de M. Henry, v. el primero de los capítulos de *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990; antes bien, v. las páginas que le dedica Trần Đức Thảo pensando la materialidad como una “pura contingencia” (“radical”): *Phénoménologie et matérialisme dialectique* [1951], Paris, EAC, 1971, pp. 225, 228.

¹⁷ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 214; Celan, P., *La rosa de nadie*, OC, Madrid, Trotta, 1999, p. 153.

instancia, *emocionantemente*, para nombrar la muerte de Merleau-Pony (“muerte «fáctica» [...] que nos provoca un agujero en torno al cual nos encontramos privados de nuestro propio pensamiento, que nos llegaba a través de él”), y, en segunda, poco antes de algunas de las páginas más bellas que se han escrito en filosofía sobre el cielo (uno que *se enterrará* en textos sucesivos) para describir la “aspiración intencional” del índice (la reducción a *nada* de la realidad); también lo hacía ya en el primer texto de *Traditio traditionis* (1972), «Lagneau/Alain/Alexandre», hablando del centro (“la caverna sagrada”) de la filosofía de Alain, y llega, pasando por su texto sobre Hume (“[u]n agujero negro de infinita densidad”), hasta, bajo otro nombre, la conferencia sobre el vaciamiento de la substancia; allí se lee: “Lo que descriptivamente he llamado (espero que no literariamente) «una especie de hueco [*creux*]» es lo que Heidegger tematiza como el ahí (el “*Da-*”) del *Dasein*”¹⁸; espero *que no* literariamente; es decir, ahí, pese a todos los problemas que se podrían convocar: espero *que no* metafóricamente. ¿Qué encierra esta frase? El hueco, el agujero (o lo que ahí se llama: “rectángulo negro”), es la *facticidad*. Una de las maneras de explicarse este laconismo consiste en leer ese «*Da*» desde el *Ungrund* de Friedrich W. J. von Schelling¹⁹: *un agujero sin fondo*, un abismo que sube. Aquí podría llegarse especulativamente lejos, o no tanto; otra, más filológica, sería fijarse en el cráneo, la calavera, de la portada francesa de *Sobre la universidad* (1987); según una carta a Derrida, sin fecha (con probabilidad del mismo año), se trataba ahí de estampar el típico “retrato de autor” (una radiografía tomada, *ad hoc*, en Toulouse; en la página de los créditos se escribe, bajo el precio de venta, “Photo-couverture: portrait de l’auteur”), advirtiendo que “nunca es el viviente el que habla”; la *idea*, que es comentada, en realidad, como una dedicatoria escrita *après-coup* (en un guiño al “Yo estoy muerto [*Je suis mort*]” de *La voz y el fenómeno* [1967]), había nacido en el contexto de una Feria del Libro en Lima; en especial, al ver “el buen mentón” de Pierre Bordieu²⁰. Uno se dice: es como si la estampa preliminar de ese limpio cráneo,

¹⁸ Para estas últimas referencias: Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, op. cit., p. 15; *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, op. cit., pp. 103, 178; «Lagneau/Alain/Alexandre», en *Traditio traditionis*, París, Gallimard, 1972, pp. 35, 40; «David Hume. Le cynisme de la production», en *Écrits logiques et politiques*, París, Galilée, 1990, p. 324; «Loin de la substance, jusqu'ouï?», en *Apollis*, Mauvezin, T.E.R., 2009, 17 (en una carta a Derrida del 3 de septiembre de 1969 ya se refería al *Dasein* como “el orificio del ser [*l'orifice de l'être*]”; «Lettres de Gérard Granel à Jacques Derrida», 219DRR/47/1, IMEC, Caen). Merleau-Ponty, en unas notas de trabajo de 1959 incluidas en *Lo visible y lo invisible*, diferencia, distanciándose respecto a Sartre y a Henri Bergson, entre “hueco” y “agujero”: “la nada [*néant*] (o mejor el no-ser) es hueco no *agujero* [*creux et non pas trou*]” (*Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 246 y ss.). Asimismo, sobre la noción de “agujero negro”, a partir de las lecturas del físico R. Omnès (habrían, en este punto, de realizarse numerosos análisis, sobre todo en torno a lo que *quiere decir*: “estar hundido más que colocado [*enfoncé plutôt que défoncé*]” [p. 348]: se renuncia aquí a ello), Deleuze y Guattari, F., *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 34. La cita de Omnès que se consigna es: “Una estrella que ha caído por debajo del rayo crítico constituye lo que se denomina un agujero negro (astro ocluido [*astre occlus*]). Esta expresión significa que nada de lo que se envía hacia ese objeto puede salir de él. Es, pues, perfectamente negro porque no emite ni refleja ninguna luz” (Omnès, R., *L'univers et ses métamorphoses*, París, Hermann, 1973, p. 164).

¹⁹ Schelling, F.W.J. *Über das Wesen der menschlichen*, Fráncfort, Suhrkamp, 1975, p. 98.

²⁰ Cf. *De l'Université*, Mauvezin, T.E.R., 1982; «Lettres de Gérard Granel à Jacques Derrida», op. cit.; Derrida, J., *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1967, p. 108. Agradezco a Elisabeth Rigal su autorización para consultar estas cartas en Normandía; sobre la correspondencia, v., también, la investigación de Nicole Tams (quien avisaba de la carta en la que Granel responde a la pregunta de Derrida “Es-tu matérialiste?”, que no se encuentra en el archivo dado que el propio Granel se la pidió a Derrida [en otra carta del 28 de septiembre de 1971] para un curso que iba a dictar sobre «El materialismo y la cuestión del ser», llamándose, a sí mismo, “loco” por hacer esto), *Geschriebene Freundschaft: zu den Briefen Derridas*, Magdeburg, Transcript, 2018 72 y ss.; y B. Peeters, *Derrida*, París, Flammarion, 2010, pp. 275 y ss., 301.

blanco sobre negro, fuera la mejor *respuesta* (“la finitud pura y simple del Ser mismo”), una respuesta *imaginativa*, a la máscara mortuoria final de Kant, conservada en la Colección del Instituto de Anatomía del Hospital Charité de Berlín. Cerrando esta tercera escena, en la *Introducción a la Metafísica* de Heidegger (1935) aparece un agujero. No es un agujero que haya excavado Heidegger. Es uno que viene de la pluma del escritor noruego Knut Hamsun. El contexto es el siguiente:

El verdadero hablar de la nada siempre será inhabitual [*ungewöhnlich*]. No se puede convertir la nada en algo común [*gemein*]. Sin duda se disuelve cuando se la sumerge en el basto ácido de la mera sagacidad lógica [*logischen Scharfsinnes*]. Por eso, el discurso sobre la nada [*Das Sagen vom Nichts*] nunca puede iniciarse sin mediación [*unvermittelt*] como, por ejemplo, [con] la descripción de un cuadro. Sin embargo, puede mostrarse [*hinzeigen*] la posibilidad [*die Möglichkeit*] de tal discurso sobre la nada.

A continuación Heidegger cita el pasaje de la novela de Hamsun (un personaje mira el mar): “Aquí – la nada choca con la nada y no está presente, ni siquiera es un agujero [*Hier – trifft Nichts auf Nichts und ist nicht da, ist nicht einmal ein Loch*]. Sólo se puede mover la cabeza con resignación”. *Ist nicht einmal ein Loch*: ni siquiera es un agujero, la nada “ni siquiera es un agujero”. A la nada se accede por la *sensibilidad*, por ejemplo, un agujero, pero eso no es suficiente. El agujero, y la nada que anuncia, es siempre el *otro camino*, el vetado por la Diosa en el *Poema* de Parménides, la “revuelta lógica” o la “filosofía feroz”²¹.

5. Derrida, *Dar el tiempo II* (sesión 13), 1978-79

Al comienzo de la sesión decimotercera del seminario *Dar el tiempo II*, donde se debía dar cumplimiento a algo más que un seminario, se encuentran unas cuentas hojas sueltas en las que se ensayan algunos títulos; sin embargo, tal y como sucede con el resto de aperturas, esta sesión no aparece tampoco titulada, *como si* su *buscado nombre* (“metafísica”) tuviera que permanecer en silencio. Arrancando con unas consideraciones extraídas del Littré sobre el “apóstrofo” (su semántica), siendo la última de las entradas, la cuarta, la más común (signo que marca la elisión de una vocal; en el apóstrofo se asomaría, así, una *ausencia*, advierte de una *borradura*), seguidamente vienen los referidos títulos: “se donner - un reçu”; “se laisser aller”; “s’abandonner”; “s’adonner”; “se donner”. Todo esto, advierte el profesor, Jacques Derrida, *se dice* fuera de contexto porque así *se ofrece* el don. Tras estas meditaciones la sesión parece volver a comenzar: en la página 156 se engancha, entrándose *in media res*, con el final de la sesión anterior: se sigue ahí *deshilando* el problema que se empezaba a visitar en la página 147, el funcionamiento de la “imaginación trascendental” al interior de la *Crítica de la razón pura*, rastreándose la lectura que Heidegger hace en el referido *Kant y el problema de la metafísica*. Lo primero que se destaca es cómo los esquemas, es decir, las “determinaciones a priori del tiempo”, son los que permiten la “significación [*Bedeutung*]”; sin embargo, un poco después,

²¹ Para la cita entre paréntesis de Granel, «Loin de la substance, jusqu’où?», op. cit., p. 19. Además, Heidegger, *Einführung in die Metaphysik, GA*, vol. 40, p. 29 [*Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 33; t.m.]. Rimbaud, «Démocratie», *Illuminations, OC*, op. cit., p. 314.

Derrida se mueve de la epistemología (de la *proto*-epistemología que se abre con esa facultad des-facultada o descalabrada: la imaginación como fuerza unificadora de imágenes, de las primeras imágenes; la imaginación, en fin, como *apóstrofo*) a la moral, es decir, de la primera a la segunda *Crítica*; aunque la segunda brote, germine, en la primera, en las líneas famosas sobre el “carácter [*Schicksal*]” de la “Dialéctica trascendental”. Dando este *paso*, Derrida no parece dejar de moverse en el propio *flujo* de las páginas que Heidegger le dedica a Kant en su libro; en concreto, recuerdan los editores, se trata del § 30, habiéndose antes referido a otros. Resituando en *intimidad* razón práctica, razón pura práctica, e imaginación, Derrida glosa la ya recordada “marcha atrás” de Kant ante lo que en esa intimidad (del primer momento epistemológico y del movimiento de la moral) se *intuye* como “lo desconocido [*Das Unbekannte*]” (se trataba de *delimitar* las “condiciones de posibilidad del conocimiento”), citándose el párrafo donde aparece el “abismo sin fondo [*abîme sans fond*]”, el abismo *sensible* de la razón. No aparecen aquí agujeros, que sí se observaban ya (“la forma del agujero”) en el contexto de los textos tempranos sobre Antonin Artaud y Edmond Jabès, siendo decisivo el “pozo nocturno [*nächtliche Schlacht*]” del § 453 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Georg W. F. Hegel (1817-1830), tal y como es releído en “El pozo y la pirámide”, y las traicioneras “mirillas” de *Clamor* (1974); antes bien, en 1962, en una nota de la “Introducción” a *El origen de la geometría*, comenta “la ruptura [*trouée*] sartreana” (que abandona el horizonte de la fenomenología)²². Tras esto, volviendo a *Dar el tiempo II*, se cambia, otra vez, de tercio, y se pasa a Husserl, a la vinculación *fenomenológica*, fenomenal (en ambos se trataría de determinar lo fenoménico como tal), entre Kant y Husserl, que había sido el recorrido exhaustivamente estudiado por Granel a finales de los años sesenta, a quien Derrida no se refiere²³; y se insiste en el problema del “tiempo [*Zeit*]”, que es, otra vez, lo que le había interesado a Heidegger, editando las clases que el maestro dedicase (1905-1917) a tan espinoso asunto en 1928 (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*). Derrida presta atención a la noción de “datum fenomenológico”, destacándose como *entre* lo que se da existente y lo que se da mediado por este *datum* hay “un abismo de heterogeneidad”. Lo que más parece aquí concernirle es cómo Husserl *se da* la misma estructura autoafectiva

²² Derrida, «Introduction», Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, París, PUF, 1962, p. 135; *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 265, 433; “Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel”, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 88. Richir desarrolla, en uno de sus últimos libros, una “reducción fenomenológica hiperbólica” como “salto de tigre a lo desconocido, a lo indeterminado” (*De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014), al “nada más que fenómeno [*rien que phénomène*]”.

²³ Ambos, manteniendo la citada correspondencia, interesante para situar la *invención francesa de la deconstrucción* (desde la traducción de “En torno a la cuestión del ser” por parte de Granel, “Contribution a la question de l'être”, en 1968), se habían distanciado, tras una agria discusión *política* en casa de Derrida (a propósito del GREPH, aunque la irritación “venía de lejos”, en parte del silencio despectivo de Derrida en torno a *El Anti-Edipo* [1972]), en 1975, para reconciliarse años después, en los contextos de las tesis (“doctorat d'État”) de Éliane Escoubas en 1985 (*Imago Mundi*, 1986) y, después, de Jean-Luc Nancy (*La experiencia de la libertad*, 1988), en 1987; textos como “Jacques Derrida y la tachadura del origen” (1967) (donde se lee: “Y es que el secreto es que no hay *fondo* sobre el que se destaque o eleve lo que aparece [...] inscripción sobre el no-fondo, incisión-decisión, abrasión precisa de un origen blanco, pero sangrante” [«Jacques Derrida et la rature de l'origine», en *Traditio traditionis*, París, Gallimard, 1972, pp. 155-156]) y «Sibboleth ou de la lettre» (1990), de un lado, y «*Corona vitae* (fragments)» (2001), del otro, constituyen el archivo público de los intercambios; también v. la entrevista con Dominique Janicaud (*Heidegger en France*, París, Hachette, 2001, p. 179). En el *centro* de la discusión entre ambos filósofos parece poderse situar el problema (*lógico-político*) de la “infinitud” (cuyo *representante* es aquí Alain Badiou), ya presente en la carta del 3 de septiembre de 1969; también, v. «Entretien avec Christian Dubois & Dominique Neveu», *Alidades*, 1982, pp. 39-52.

que Kant; una según la cual es preciso, hay que, *darse lo recibido*: el “tiempo” (que en Kant es el primer *filtro* crítico: la apercepción trascendental, cogollo del entendimiento, tiene que ser leída desde la “autoafección [*Selbstaffektion*]” temporal [B 68], como recordará Heidegger; se reflexiona, hay reflexividad, *autos, selbst*, mucho antes de ser un *yo*) es el *datum* absoluto (un “flujo”, aparece la supuesta “metáfora”) a partir del cual se da el referido *datum* fenomenológico; o dicho de otro modo: Husserl es, cardinalmente, un kantiano: comparten una “constitución trascendental”, que tiene su *sede* en el tiempo (a pesar de hablar, en las *Lecciones...*, de una *genesis spontanea* del tiempo [algo recordado en *La voz y el fenómeno*], siendo la espontaneidad en Kant de los conceptos, no de las intuiciones: supuesta imposibilidad de una *intuición intelectual*); ciertamente, lo que se dice *a priori* en Husserl se dice, se trata de un cambio de “actitud”, entre paréntesis, reducido, desconectado, autárquica y absolutamente: la reducción (*retención*) temporal *sería* el verdadero *a priori* fenomenológico. Más adelante, aparece citada *La voz y el fenómeno*, que en parte ya estaba adelantada desde la comentada fijación en la “significación” páginas atrás. Para ese flujo, esta afluencia, piensa Husserl en sus *Lecciones...* citado, de nuevo, por Derrida, “faltan los nombres”. Husserl, no dejándose de acordar, también, de *sí mismo*, lo llama “presente vivo [*lebendige Gegenwart*]”. En este momento de la sesión, el profesor parece estar mostrando todas las cartas del seminario (de los dos volúmenes de *Dar el tiempo*) dando cuenta del problema de la donación *como* problema temporal de la deconstrucción, en un sinuoso trayecto *trascendental* que va de Kant a Husserl filtrados por Heidegger: *hay ser, hay tiempo*. Más allá de este protocolo, de lo que parece, finalmente, tratarse en estas páginas es de lo que se podría quizá llamar, siguiendo la línea ya patente desde la memoria de 1954-55 sobre el problema de la génesis (empírica [que “no puede hablar”, *pasiva*] y trascendental) en Husserl, o la propia “Introducción” a *El origen de la geometría* (1962), siguiendo la dimensión *revolucionaria* pero *irresponsable* de David Hume, la (supuesta) *inconsistencia filosófica del empirismo*: no menos el (*inevitable*) deseo (*metafísica de la presencia*: “Oh dear! Oh dear! I shall be too late”) que la debilidad (ingenuidad, se apostilla) de una relación directa, brutal, a pelo, sin mediación, sin filtro, sin *complicaciones*, sin centauros, con los datos ofrecidos a la sensibilidad (como sensibilidad); o, desde otro marco: la crisis (*derivativa*) de toda eventual militancia por una *plena espontaneidad sensible* (el *pistolazo* del «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu* [1807], más *sesorial* que sensorial), asunto en boga, legible en sus textos y entrevistas, en el contexto político de Mayo del 68 y que catapulta, aún más allá de toda simple inmediatez, por ejemplo, la “no-filosofía” de alguien como François Laruelle (un ser-dado-sin-donación, lo Dado-sin-filosofía), o, antes bien, la de Deleuze (sujeto constituido en la donación misma, no, como escribe también Hegel, *de espaldas* a ella; una *donación coleccionada*, pero no *colada*: otro *trascendental*)²⁴. Lo anteriormente dicho se

²⁴ V. Derrida, «Un “folie” doit veiller sur la pensée», en *Points de suspension*, París, Galilée, 1992, p. 358 y ss.; para lo referido al empirismo, la imposibilidad “de distinguir con todo rigor la constitución empírica de la trascendental”, es decir, su “solidaridad dialéctica”, *complicación*, o *cuasitrascendentalidad*, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, PUF, 1990, pp. VI-VII, 12, 28 y ss., 256 y ss., 279; y para las citas de las *Lecciones...* *La voix et le phénomène*, pp. 93-94; Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeit* [1928], *Husserliana*, vol. X, pp. 40, 75, 100; además, v. Laruelle, F., *Principes de non-philosophie*, París, PUF, 1996, pp. 168, 173, *Glas*, París, Galilée, 1974, 183a; Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, París, PUF, 1953, p. 92; y el ataque contra la “mediación” (“representación”, “generalidad”) en *Diferencia y repetición*, con

puede, quizá, condensar en un frase (sobre la que parece preciso insistir en el marco, los ensayos de renovación filosófica, de los *diversos* “materialismos especulativos”): *no hay donación pura* (*original*; hay, se lee en *De la gramatología* [1967], “inscripción como *habitación* situada desde el principio [*habitation toujours déjà située*]”; hay *anarquía*), la cual podría traducir esa otra sentencia, extraída del § 28 *Kant y el problema de la metafísica*, que es citada en la página 162: “pero este recibir es en sí mismo justamente el donarse auto-formador de eso que se da de la auto-donación [*das bildende Sichselbstgeben des sich Gebenden*]”; Derrida, antes de ir a parar, *destino* del seminario, que, sin embargo, no logra determinarse con la concreción que las sesiones van prometiendo, a *Tiempo y ser* (1962; la frase *arconte* es: “El tiempo no es. Se da el tiempo [*Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit*]”, pensamiento sobre “la regalía [*das Reichen*]”, etc.²⁵), recuerda que también Husserl se refiere a la “autodonación [*Selbstgeben*]” en § 17 de las referidas *Lecciones...*, a las que Granel, centrado en los once primeros epígrafes, dedica la primera parte de su obra de 1968. Esta afirmación resulta *oscura* si no se reconoce, insístase, que en ella consiste la “revolución copernicana” de Kant: el establecimiento de las referidas condiciones de posibilidad del conocimiento como posición *subjetiva*, *autodada* (espacio y tiempo: puestos como “receptividad”; categorías, puestas como “espontaneidad”; eventual “autogeneración [*Selbstgebärung*]” del entendimiento (A 765/B 793; t.m.). En la sesión anterior (decimosegunda) se hablaba, de hecho, de una “recepción no empírica” que quizá podría traducirse ahora como *recepción crítica*. Sin embargo, en la atención que Derrida presta a la comunicación *imaginativa* entre la primera y la segunda crítica, se introduce un motivo que era aquel con el que se abría, con suspenso, la sesión decimotercera: si hay don, no es posible que haya contexto; si hay don, no hay límite. En *este contexto*: ¿qué dimensión, si *no-es* la empírica, si *no-es* sensacional, *epi-genética* (B 167), material, natural, tiene ese *venir del don*, esta *exterioridad*? ¿en qué *sentido* es posible “resguardarnos del empirismo [*nous garder de l’empirisme*]”, como se lee, con especial vehemencia, en «Violencia y metafísica» (1963), es decir, “de la incoherencia incoherente [*l’incohérence incohérente*] inspirada por una verdad más profunda que la «lógica» del discurso filosófico”, “del *sueño* de un pensamiento puramente *heterológico* en su fuente”, del “*pensamiento puro* de la diferencia *pura*”, en fin, de la “pretendida transgresión de la filosofía”? Al mismo tiempo, en torno a las dificultades entre ley y don, referidas por Derrida en la segunda *Crítica*, habría que recordar que, cuando Kant habla ahí de “ley [*Gesetz*]”, la ley se la da (*autonomía*) la “razón” (práctica): se da *performativamente* su “deber [*Flicht*]”; es decir: la razón práctica es la *práctica* de una libertad (que tiene su a priori en el “imperativo categórico”), una donación, *querida*; haya o no libertad, haya o no don, la libertad, *dar propiamente*, sin condiciones, se quiere, y el querer la

las páginas dedicadas al “empirismo superior” o “trascendental”: París, PUF, pp. 14 y ss, 83 y ss; en fin, Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [1807], *Werke*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pp. 31, 80.

²⁵ Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 410 (la “habitación” es *aquí* la “habitation des femmes” [p. 223], la *hetero-afección*); y v.: Heidegger, «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, GA, vol. 14, p. 20 [«Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 35]; asimismo, v. el final de la sesión decimotercera y la decimoquinta de Derrida (un esbozo); para la anterior alusión a los materialismos especulativos (al llamado fin del “correlacionismo”, tal y como era anunciado por Q. Meillassoux, en vistas a mostrar un *hipercaos*, en *Después de la finitud* [París, Seuil, 2006, pp. 18 y ss.]), se remite a las lecturas, que recuerda varios asuntos *clásicos* (“idealistas”), de C. Malabou y A. Schnell: *Avant demain*, París, PUF, 2014 y *Le clignotement de l’être*, París, Hermann, 2021, pp. 29-92; antes bien, v. Giovannangeli, D., *La passion de l’origine*, París, Galilée, 1995; Garrido, J.M. *La formation des formes*, París, Galilée, 2008.

libertad, querer dar más allá de uno, es la ley misma de la razón práctica: esa ley es un *postulado*: hay que hacer *como si* existiera la libertad, el don, porque de hecho, al ser *finito*, practico la libertad, doy: (de) más o (de) menos. Libre se vuelve aquel que deja de ascender, y eso sucede, como con *el parpadeo* (fundidor de toda infinitud perceptiva), *antes* o *después*, por las cadenas de la “regresión infinita”: *aquel que acepta y afirma* (mayoría de edad) *la finitud*. Así, lo que se llama “ley” en Kant es la exigencia, la demanda, de que haya, antes que nada, *a priori*, acontecimiento, soltura, algo incondicionado, libertad, asunto que parece compartir algo medular con lo que Derrida mismo denomina, más allá de toda simple *espontaneidad empírica* (espontaneísmo) y de todo casticismo, *évènement. Entphysik, des-naturalización* (naturaleza producida y suplida a sí misma: “revolución natural”, “*physis en différence*”), es el nombre deconstructivo, *perforado*, como la *différance* (“un concepto exacerbado, agujereado [*outré, troué*]”), de la “imaginación”, una *facultad animal* (psicografía demiúrgica, bestiario filosófico, poética zoográfica). El acontecimiento es mortal; y ese retraso del que parpadea, la envidia de los dioses. Hay agujero, *Sache selbst. ipso facto*²⁶.

6. Apéndice: Kant, *Crítica de la razón pura* (A 697, B 725), 1781/1787

La *naturaleza del agujero*, del *Ent-*, o *des-*, que convoca, podría situarse en otro lugar, *más allá* de la lectura de Heidegger, Sartre y Granel. Es algo menos que un lugar, casi una *utopía*. Un instante *filológico*. Kant escribe una palabra en la primera edición de la primera *Crítica*, cinco páginas antes de ponerle el punto y aparte a la “Doctrina trascendental de los elementos”. Esa palabra no es la misma en la segunda edición: *cambia*, como otras muchas *cosas* de la *Crítica*. Sobre las referidas modificaciones entre la primera y la segunda edición, los comentarios abarcan una biblioteca. La primera palabra es: *Urgrund*. La segunda: *Ungrund*. Leemos:

Con ello no se ha pretendido pensar qué sea, en sí mismo, un fundamento originario [*Urgrund*] de la unidad del mundo, sino cómo debemos emplearlo o, mejor, cómo debemos emplear su idea, en relación con el uso sistemático de la razón respecto a las cosas del mismo (A 697, B725).

²⁶ Que haya libertad o algo menos pomposo: evasión, fuga, “sólo una salida”, como la que buscaba el primate, el imitador, de Kafka en *Informe para una academia* (1917): “No, no era libertad lo que quería. Sólo una salida [*Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg*]” (Kafka, «Ein Bericht für eine Akademie», *GW*, vol. 5, op. cit., p. 142). O dicho de otro modo, que puede trasladarse quizá a la *Kant-Krise* de Heinrich von Kleist: “Siempre siento el tormentoso deseo [...] de ver las cosas tales como son antes de que se me muestren [*Ich habe ich eine so quälende Lust, die Dinge so zu sehn, wie sie sich geben mögen, ehe sie sich mir zeigen*]” (Kafka, «Beschreibung eines Kampfes», *GW*, vol. 4, p. 13). Para la anterior referencia a Derrida, que consignará tanto el “supra-empirismo” de Schelling como el “empirismo verdadero” de Bergson, «Violence et métaphysique» [1963], en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 125, 224, 225-226 (cabe pensar “La mitología blanca” como *repuerta* al “empirismo” (a “la precipitación empirista”, «La mythologie blanche» [1971], *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 275), en concreto, desde aquí: “El empirismo es el pensamiento *por* metáfora que no piensa la metáfora *como tal*”, p. 204); «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», *ibidem*, p. 421; para las últimas, «Scribble», prefacio a Warburton, W., *Essai sur les hiéroglyphes égyptiens*, París, Aubier-Montaigne, 1978, pp. 21-22; «La différence», *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 18; Finas, L., Kofman, S., Laport, R., Rey, J.M., «Annexe II. Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida. Avoir l'oreille de la philosophie», *Écart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, París, Fayard, 1973, p. 303; para una reelaboración (*empírico-transcendental*) de la “*physis en différence*” como “fenómeno herido”, v. Jullien, S., *La phénoménologie en suspens*, Wuppertal, AIP, 2020, pp. 125, 172.

Pedro Rivas avisa: “Leyendo, de acuerdo con A, *Urgrund*, y no *Ungrund*, que figura en B”²⁷. Mario Caimi adopta la misma decisión, diciendo: “El texto de 1787 trae “no-fundamento” (*Ungrund*), en lugar de “fundamento primero” (*Urgrund*); seguimos la versión de 1781, que es la que adopta Ed. Acad.”. Es una elección razonable; es, además, como señala el segundo traductor, una decisión autorizada, la de la Academia Prusiana de las Ciencias. La palabra *Urgrund* había aparecido ya antes, por ejemplo, en B596, en un *contexto platónico*: entonces *Urgrund* era traducido como “arquetipo” por Ribas, patinando (un poco más abajo traduce también como “arquetipo”, acertando, *Urbild*, que Kant enseguida escribe en latín: *prototypo*); Caimi mantiene la terminología; *Urgrund* es una palabra para nombrar al *Urwesen* o *höchste Wesen*. *Ungrund*, sin embargo, sólo aparece una vez, en la segunda edición, solo *esa vez*. Sin embargo, más allá de lo establecido y de lo razonable, quizá se puede, en este punto, *especular*: ¿habrá sido *eso* lo que se encontró, viniendo desde Kant pero leyendo, a la par, a Franz von Baader y a Jakob Böhme, Schelling (un *Ur-Kant* que es un *Un-Kant*)? ¿Había que decidirse entre esas palabras? Probablemente. Sin embargo, en esa mutación de un prefijo (*ur/un*), de una letra, se abre el “agujero crítico”, que cabe reconocer, a estas alturas, más allá del socavón del entendimiento, como un “agujero negro”, un *sindiós*, que todo lo *deforma y engulle*, en el corazón de la filosofía (“por debajo del rayo crítico”), tal y como los hay en los centros de las galaxias. Se puede seguir especulando, atendiendo a la filología: ¿es ese cambio, esa excepción, una *mera errata*? ¿O una repentina convicción? ¿Y si en ese prefijo, frente a los defensores de la primera redacción, se jugara, *incluso como errata* (como “letra” y no como “espíritu”), la superioridad filosófica de la segunda redacción de la *Crítica*? Cabe pensar en una *errata absoluta*, “una significativa transformación”, siguiendo las palabras de Schopenhauer más allá de su *expresa significación*, que haya convertido la (atribuida) *senilidad en juventud*. Ahora bien, Kant había redactado estas otras frases unas cuarenta páginas antes (al interior de la sección sexta del capítulo III del “Ideal de la razón pura”), que parece oportuno recordar:

El universo entero tendría que caer en el abismo de la nada [*im Abgrunde des Nichts versinken müßte*] si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta cadena infinita de contingentes [*diesem unendlichen Zufälligen*], algo que sostuviera esa misma cadena y que, como causa de su nacimiento [*als die Ursache seines Ursprungs*] le asegurara, a la vez, la perduración [*Fortdauer*] (A 622, B 650).

Justo arriba se preguntaba: “Si se pretende, por el contrario, separarlo de la serie de las causas naturales y excluirlo, en cuanto ser inteligible, de esta serie ¿qué puente [*welche Brücke*] tenderá entonces la razón para llegar hasta él?”. Y en paralelo:

La pretensión de restar prestigio a este argumento no sólo sería, pues, frustrante, sino completamente inútil. La razón, incesantemente elevada por medio de argumentos tan poderosos y crecientes en número, aunque sean meramente empíricos, no puede caer,

²⁷ Revisando algunas ediciones recientes en otras lenguas, se observa idéntica situación, hacer prevalecer, con sensatez, la primera edición: así en la versión inglesa de P. Guyer y A. W. Wood, quienes traducen *Ungrund* por *abyss*, y en la francesa de A. Tremesaygues y B. Pacaud, donde no se advierte nada; tampoco se hace en la portuguesa de M. Pinto dos Santos y A. Morujão o en la italiana de G. Colli.

debido a dudas abstractas y sutiles, en una depresión tan grande [*so niedergedrückt werden*], que no pueda salir de su ensimismada indecisión, como de un sueño, al dirigir la mirada hacia la maravilla de la naturaleza y hacia la majestuosidad del mundo, ascendiendo de grandeza en grandeza, de lo condicionado a la condición, hasta elevarse [i.e.: *sublimarse*; lo sublime primero, literalmente, *abisma*, como se lee en el § 27 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, es decir, rebaja infinitamente, duele, para luego elevar, provocar placer, F.R.] al supremo e incondicionado creador [*vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben*].

Entonces, repítase: “¿qué puente?”. Se sabe de la importancia de los puentes en Kant, de cierto *überbrücken*, de la urgencia constante de puentear, franquear entre barrancos y desfiladeros vertiginosos: empezando por el que se abre entre la facultad de conocer y la facultad de desear, es decir, en el desgarramiento mismo, destino del doblez teórico-práctico, de la razón, sólo por la “conformidad a fin” (cree) *salvada*; también es conocido el problema matemático de los siete puentes de Königsberg, resuelto (en apariencia) por Leonhard Euler. Aquí, adonde se ha llegado con esta *pequeña historia* de agujeros, prefijos, hay ahora otro gran agujero: el esperable, un *fenomenal agujero*. Uno, cualquiera, se acerca: *esta vez* no hay puente, no hay paso. Los montañeros calculaban los metros de profundidad de una fosa por los segundos que tarda en llegar abajo una piedra que se arroja a ella; algo así relata el pobre condenado inquisitorial al comienzo *crítico* de *El pozo y el péndulo* de Edgar Allan Poe (1843), confesando, sin poder bloquear el sentimiento de “esperanza [*hope*]” que le asila en la mazmorra, no atreverse a “prolongar su reflexión [*not go further than this reflection*]”²⁸; poco después se aproximará al “abierto abismo [*yawning gulf*]” para exclamar “¡cualquier muerte, menos la del pozo [*any death but that of the pit*]!””, dejando el relato abierto en ese agujero (dentro del hoyo de su prisión), abierto (terroríficamente) como *infernal agujero* (salida-imposible, *aporía*, de no ser por el recurso final del narrador, la llegada de los franceses a Toledo: *Deus ex machina*): esta marcha atrás del condenado no parece diferir, *absolutamente en nada*, a la de Kant, según la narración, *imaginada*, de Heidegger. Esto se acaba: coja una piedra, aproxímese al borde de su entendimiento, al inferior no al superior (*se entiende*). Concéntrese. Tirela, o déjela caer como cae de las manos de Dios un ángel sin alas (“primer volteador del mundo”²⁹). Calcule. Calcule más. Hágalo mejor. ¿No se escucha nada? Ya llega – la bestia.

²⁸ Para el deseo de ver el puente (“el arca, el contrato, la mano tendida, la alianza”), Derrida y Henich, M., *Lignéés*, Burdeos, William Blake & Co., 1996, 828. Además: Poe, E. A., “The Pit and the Pendulum”, *The Works of Edgar Allan Poe*, N. York, F. Collier & Son, 1904, vol. 2, p. 255. Sobre la topología filosófica del averno, v. Carrasco, A. *Infierno horizontal*, Madrid, PyV, 2012, pp. 52 y ss.

²⁹ Ingeniosidad de Sancho Panza poco antes de que el hidalgo se despeñe en la cueva de Montesinos, Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, vol. 2, Madrid, Alianza, 2001, p. 989. “Y el quinto ángel tocó la trompeta. Y vide una estrella que cayó del cielo en la tierra y fuele dada la llave del pozo del abismo. Y abrió el pozo del abismo, y subió el humo del pozo como el humo de una grande hornaza” (Juan, *Apocalipsis*, IX, 1-2, *Nuevo Testamento, La Biblia del Oso*, Barcelona, Alfaguara [Penguin], 2021, p. 681). Agradezco a Inés Molina y Ernesto Feuerhake las conversaciones y sus comentarios.

7. Referencias bibliográficas

- AAVV. *La Biblia del Oso* [1569] (trad. Casiodoro de Reina), Barcelona, Alfaguara (Penguin), 2021.
- Allan Poe, E., «The Pit and the Pendulum», *The Works of Edgar Allan Poe*, N. York, F. Collier & Son, 1904, vol. 2.
- Aristóteles, *Metafísica* [s. III a.C.] (ed. V. García Yebra), Madrid, Gredos, 1982.
- Baroja, P., «La sima», *Obras completas (OC)*, vol. 6, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946.
- Baudelaire, Ch., «Le Gouffre» [1868], *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1975.
- Beauvoir, S., *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.
- Beauvoir, S., *La cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981.
- Bolaño, R., *Los detectives salvajes*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Carrasco Conde, A., *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2012.
- Celan, P., *La rosa de nadie* [1963], *Obras completas (OC)* (ed. J. L. Reina Palazón), Madrid, Trotta, 1999.
- Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha* [1615], vol. 2, Madrid, Alianza, 2001.
- Deleuze, G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze, G., *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, 2*, Paris, Minuit, 1980.
- Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1954-1955], Paris, PUF, 1990.
- Derrida, J., «Introduction», Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.
- Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Derrida, J., *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.
- Derrida, J., «Scribble», prefacio a Warburton, William, *Essai sur les hiéroglyphes égyptiens*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.
- Derrida, J., *Donner le temps II* [1978-1979], Paris, Seuil, 2021.
- Derrida, J., *Points de suspension. Entretien*, Paris, Galilée, 1992.
- Derrida, J., «Lettres de Gérard Granel à Jacques Derrida», 219DRR/47/1, IMEC, Caen.
- Derrida, J., y Henich, M., *Lignées*, Burdeos, William Blake & Co., 1996.
- Finas, L., Kofman, S., Laport, R., Rey, J.M., *Écart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973.
- Garrido, J.M., *La formation des formes*, Paris, Galilée, 2008.
- Giovannangeli, D., *La passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995.
- Granel, G., *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*. Paris, Gallimard, 1968.
- Granel, G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1969.
- Granel, G., *Traditio traditionis*, Paris, Gallimard, 1972.
- Granel, G., *De l'université*, Mauvezin, T.E.R., 1982.
- Granel, G., «Entretien avec Christian Dubois & Dominique Neveu», en *Alidades*, 1982.

- Granel, G., *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990.
- Granel, G., *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* [1807], *Werke*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation zu Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927-1928], *Gesamtausgabe (GA)*, vol. 25, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1995.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* [1927], en *GA*, vol. 2, 1977.
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *GA*, vol. 3, 1991.
- Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen* [1935-1936], *GA*, vol. 41.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* [1935], *GA*, vol. 40.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], *GA*, vol. 65, 1989.
- Heidegger, M., “Kants These über das Sein” [1961], *Wegmarken*, *GA*, vol. 9, 1976.
- Heidegger, M., “Zeit und Sein” [1962], *Zur Sache des Denkens*, *GA*, vol. 14.
- Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* [1913], *Husserliana*, vol. III.1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeit* [1928], *Husserliana*, vol. X.
- Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, Akademia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- Janicaud, D., «Gérard Granel. Entretien du 30 mai 1999», *Heidegger en France. Entretiens*, Paris, Hachette, 2001.
- Jaccoliot, L., *Le Coureur des Jungles*, Paris, C. Marpon y F. Flammarion, Éditeurs, 1888.
- Jullien, S., *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question de l'apparaître*, Wuppertal, Association International de Phénoménologie, 2020.
- Kafka, F., *Gesammelte Werke (GW)*, Fráncfort, Fischer, 1976.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [1781-1787], Fráncfort, Suhrkamp, 2020.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* [1790], Fráncfort, Suhrkamp, 2020.
- Kiarostami, A., *El sabor de las cerezas*, Ciby 2000, 1997.
- Kofman, S., *Comment s'en sortir?*, Paris, Galilée, 1983.
- Kofman, S., *Séductions. De Sartre à Héraclite*. Paris, Galilée, 1990.
- Laruelle, F., *Principes de non-philosophie*, Paris, PUF, 1996.
- Omnès, R., *L'univers et ses métamorphoses*, Paris, Hermann, 1973.
- Malabou, C., *Avant demain. Epigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Thesen über Feuerbach” [1845], *Werke*, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978.
- Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Nancy, J-L., *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie de Zukunft* [1886], *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Berlin, Deutscher Taschenbuch, 1999.
- Peeters, B., *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.
- Platón, *República* (ed. J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano), Madrid, CEPI, 1997.
- Platón, *Teeteto* [circa 369 a.C.] (ed. M. Balasch), Madrid, Anthropos, 1990.
- Richter, J.P., *Clavis fichteana seu Leibgeberiana* [1800], *Sämtliche Werke*, Múnich/Viena, Carl Hanser, vol. I.3, 1996.
- Richir, M., *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014.
- Rimbaud, A., *Œuvres complètes (OC)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2009.

- Sartre, J.P., *Cahiers de la drôle de guerre. Septembre 1939-mars 1940*, Paris, Gallimard, 1995.
- Sartre, J.P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943.
- Schelling, F.W.J. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809]. Fráncfort: Suhrkamp, 1975.
- Schopenhauer, A., *Schopenhauer-Briefe*, Leipzig, Brodhaus, 1893.
- Schnell, A., *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021.
- Tams, N., *Geschriebene Freundschaft: zu den Briefen Derridas*, Magdeburg, Transcript, 2018.
- Trần Đức Thảo. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1971.