



Evocar / Sin jerarquía<sup>1</sup>  
Évoquer / Sans hiérarchie  
François Fédier<sup>2</sup>  
Traducción: Jorge Acevedo Guerra<sup>3</sup>

*Evocar*<sup>4</sup>

1

El otro día, en clase, como trataba de explicar que el don puro era, por ejemplo, el almendro completamente inmerso en madurar sus frutos, sin afán ni inquietud por que sean recibidos; como quería transmitir esta idea de una sensatez sin otra solución alternativa por parte de alguien, un alumno (¡qué cara la suya!) toma la palabra: “Pero si el árbol no cuenta con un jardinero, no tardará en no dar ya buenos frutos”.

Necesidad de otros, del cuidado de otros. Pero el árbol depende del jardinero, no de aquellos a quienes dona.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> En Fédier, F. (1995b). *Regarder Voir*. Les Belles Lettres / Archimbaud.

<sup>2</sup> François Fédier nació en 1935 y falleció en 2021. Ejerció la docencia en el Lycée Louis Pasteur (Neuilly-sur-Seine). Uno de los principales intérpretes del pensamiento fenomenológico, fue discípulo de Jean Beaufret. A partir de 1958 se consagra a la traducción de textos de Heidegger, dirigiendo la traducción, en curso, de la *Edición integral (Gesamtausgabe [GA])* en la editorial Gallimard. También estuvo dedicado a traducir a Hölderlin. Obras suyas en castellano: Fédier, F. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Universidad Diego Portales; Fédier, F. (2019). *Cinco intentos filosóficos*. Ediciones e[ad]; Fédier, F. (2023). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin*. Editorial Universitaria.

<sup>3</sup> Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

<sup>4</sup> “Évoquer”. En Fédier, 1995b, pp. 331-358. A menos que se indique otra cosa, las notas –así como todo lo que se halla entre corchetes [ ]– son del traductor. Los asteriscos que separan los pensamientos y la numeración de ellos se deben también al traductor.



2

¿A qué precio –inmediatamente disfrazado de bondad de espíritu– iba a empezar a elogiar a Ismene? Porque a la pobre, Antígona –que es todo amor–, la rechaza con una violencia que nos hace dudar de si aún sabemos lo que es amar.

Ahora bien, lejos de sensiblerías sentimentales, Antígona sigue mostrando el secreto del amor, que es vertical, no dejando de remontar todas las pendientes, por tanto (suponiendo que tenga un lado feroz), capaz de dar golpes mortales si se siente en peligro. Todo amor es esencialmente frágil, teniendo su origen en lo alto, en el ápice [*en haut*]. Pobre Ismene –¿cómo hacerla digna de un amor verdadero, si no es maldiciendo lo despreciable [*pitoyable*]?

\*\*\*

3

El respeto de los padres es la concretización sobre un plano de respeto que se *debe* tener respecto de la propia existencia.

Este respeto está fundado sobre la alegría de existir. Aunque no fuera sino para experimentar la angustia de existir, *es preciso* existir, lo que es la alegría fundamental.

Cuando no hay más que el puro hecho de existir, cuando no hay más que la pura experiencia de existir, entonces esta experiencia es alegría.

\*\*\*

4

Ensayo para introducir una noción desconcertante, la de una identidad (o de una igualdad) no cuantificable.



Ejemplo: un poema mediocre y la *Iliada* (comprendida, por principio, como el pináculo de lo poético).

Los dos poemas son *idénticos*, es decir, cada uno a su nivel es plenamente lo que es, a saber, precisamente tal o cual rostro de lo poético.

Esta noción tiene prolongaciones por todas partes.

Todas nuestras experiencias, en toda su variedad, son una sola y misma experiencia, plenamente llevada a cabo (a pesar de la diferencia eventual de nivel).

La diferencia no es una diferencia de intensidad o de pureza. Metáfora: la piedra que rueda por la ladera obedece a la misma ley de gravitación universal que la nebulosa de Andrómeda. No menos. No menos “intensamente”, no menos “puramente”.

¿Cuál es entonces la diferencia? Porque hay una.

\*\*\*

5

– Todos los que convierten en profesión [*profession*] lo que primeramente es oficio [*métier*]...

– Imprudente. O, más bien, impaciente. Porque, ¿hay aún oposición entre profesión y oficio? ¿Tiene sentido todavía esta distinción?

– No me gusta tu “aún”. Tiene una dosis de nostalgia por un pasado que no ha de volver. Lo que trato de decir es absolutamente actual. Nuestro tiempo, como todos los tiempos tiene *sus* oficios. Pensemos en la arquitectura, en la ingeniería, en el oficio de poeta...

– Parece que el oficio de poeta es uno de los escasos en los que el riesgo de devenir en profesión es mínimo.

– ¿En verdad lo crees? ¿Y en nuestro tiempo, especialmente?

– Tal vez tengas razón. Pero volvamos a nuestro tema. Dices que nuestro tiempo tiene sus oficios. Lo concedo con agrado si das a “oficio” el sentido preciso...



- de un trabajo practicado por un individuo competente, en el que la comunidad encuentra un beneficio potente, ya que este trabajo es hecho mejor por aquel que ejerce su oficio.
- Esa descripción de oficio [*métier*] coincide con el sentido etimológico de la palabra; *ministerium* es el oficio [*office*] del que disminuye una pena.
- No conocía esa etimología. Ahora bien, la locución medieval, aún usada en el Renacimiento, “es oficio de...” [*il est métier de...*]. Me ha hecho reflexionar con frecuencia.
- ¿Cuál es su sentido?
- “Es necesario que...”, “hay necesidad de...” [*Il est nécessaire...*, «*il y a nécessité à...*»].
- ¡Parecería que se oye hablar de los beneficios de la división del trabajo!
- En efecto. Quizás aún más de la *necesidad* [*besoin*: obligación] en que se encuentra todo ser humano de vivir para una ocupación social.
- ¿Cómo distingues, entonces, “profesión” de “oficio”?
- Así: esta necesidad en que se encuentra el ser humano de ejercer una actividad social, cada cual puede volverla en oportunidad de ser excelente en su trabajo. Allí donde esta oportunidad no pueda ser asumida, se ejerce una profesión, o como se dice hoy día, “una actividad” [*une activité*]: labor, trabajo, empleo]. Lo que quiero decir es, en suma, bastante simple: es muy posible que en nuestro tiempo no haya sino para muy pocos seres la posibilidad de ejercer un oficio.
- Esa posibilidad, sin ninguna duda, ha sido extremadamente restringida en todos los tiempos.
- Así es. Pero lo que digo es que allí donde en lugar de un oficio lo que se ejerce es una actividad, hay una pérdida, una oportunidad no asumida, en definitiva: una catástrofe para el individuo así como para la sociedad.
- Por lo que se podría concluir que una sociedad que no deja sino pocas oportunidades a los oficios es una sociedad deficiente.



– Eso se podría decir. Sin embargo, insisto en esto: allí donde es el individuo quien no aprovecha la ocasión de ejercer un oficio, mientras las circunstancias lo permitan; allí donde la pereza, el miedo o simplemente la falta de coraje obstaculicen; allí, el individuo asume una pesada responsabilidad, tanto ante sí mismo como ante la comunidad.

\*\*\*

6

El verdadero político:

No quiere cambiar al hombre, sino que haya justicia con el que hay. Porque no imagina que algunos sean los factores del mal, y como tales, habría que eliminar o reeducar.

No es cristiano no creer en una historia sagrada del mal. El mal es un hecho “natural”. Soy, el primero, malo. Así es. Juntos, hagamos mejor las cosas.

\*\*\*

7

*...Ut verbis elementa...*

(*De Rerum Natura*, I, 196)<sup>5</sup>

Lo que son los átomos respecto de los cuerpos concretos: *como las letras del alfabeto respecto de las palabras*. El epicureísmo es el que ha propuesto por primera vez este “modelo” de comprensión de lo real. Lo volvemos a encontrar hoy reinando, por ejemplo bajo la figura del “programa genético”.

---

<sup>5</sup> Lucrecio, 2003, p. 132.



Creo que se puede mostrar que esta manera de comprender lo real es esencialmente *técnica* (en el sentido rigurosamente heideggeriano del término, es decir, pensable a partir de la τέχνη [téchne] griega). Un medio de ver inmediatamente eso de que se trata consiste en considerar el *arte*. Es casi posible definir formalmente el arte como el dominio donde algo elemental es llevado a formar significaciones.

Pero los antiguos Griegos, que pensaban espontáneamente el saber a partir de la τέχνη, han sabido descubrir, sin embargo, otro sentido del saber, la ἐπιστήμη [epistémē]. Simplemente comprendamos esto último: se trata, ni más ni menos, de la filosofía. Incluso si la tendencia constante de los Griegos ha sido conducir lo filosófico a lo técnico, lo cierto es que al menos la filosofía como tal siempre ha tenido que ver con la experiencia de la diferencia ontológica (la que, por el contrario, se desvanece en la visión técnica).

La dimensión propiamente filosófica no deja de ganarse a contrapendiente de la inclinación técnica (la inclinación formadora de significaciones). Es en Aristóteles donde se nombra el polo opuesto a la τέχνη. Desde entonces, es conocido como πρᾶξις [práxis] –sin embargo, todavía casi completamente incomprendida. Esto se nota en la ignorancia en que estamos. Del hecho de que para Aristóteles la forma más acabada de la πρᾶξις es la θεωρία [theoría] (¡mientras que nosotros oponemos “teoría” y “práctica”!)<sup>6</sup>.

La θεωρία, en sí misma, no es en absoluto una τέχνη. El correlato de lo técnico es el ποιούμενον [poiούμενον]. El correlato de lo teórico es el φαινόμενον [phainόμενον]. La filosofía, decididamente, no es sino *fenomenología*.

Técnica: yo formo las palabras.

Fenomenología: yo leo un texto (que en ningún caso formo). La parte técnica de la filosofía, necesariamente, es la *escritura*, la *descripción*. Sin embargo, en una filosofía auténtica, nunca puede estar en primer lugar la técnica. Antes que las palabras y antes que los conceptos, siempre primero los fenómenos<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Acerca de *práxis* y *theoría*, véase «Notre mot “art”» en Fédier, 2006, pp. 45ss.; o «Nuestra palabra “arte”», en Fédier, 2023b, pp. 330s.

<sup>7</sup> Véase «Entendre Heidegger ?» en Fédier, 2013, pp. 38s.; 2023a, p. 173.



\*\*\*

8

El mundo no-cristiano no es un mundo sin mala conducta, o sin pecaminosidad. Es un mundo en el que la pecaminosidad (la mala conducta) se lleva de otra manera que en la confesión y la contrición –con pudor, habiendo extraído y no dejando de extraer en silencio la lección, un poco como Edipo en Colono...

\*\*\*

9

El pudor: no es ocultar algo. Es bajar los ojos cuando se muestra lo que está más arriba y es más fuerte –en pocas palabras, lo divino. El pudor puro del cuerpo desnudo: ya nada se oculta. Desde ese momento, para quien *ve*, el secreto está absolutamente a resguardo.

(Si no, se piensa que se puede desvelar quitando una prenda más. Ahora ya no hay nada que desvelar, y el secreto no es visible).

¡Pudor griego! Para quien sabe ver la desnudez.

\*\*\*

10

Uno de los medios es invertir los pensamientos. De este modo, no decir ya: estoy inquieto, sino: la inquietud está en mí.

Entonces se piensa en el ser.

Es como estar *aquí* y al mismo tiempo tener una visión *sobre* “cómo es aquí”. Desde aquí, puedo ver como desde otro lugar.



El otro lugar existe; se pone inmediatamente en relación con el aquí; se experimentan mutuamente, las dos partes reunidas.

Heidegger llama a esto *ser* y *ente*. Es el nombrar más elocuente del lenguaje –con la condición de que se sepa entenderlo.

Quien no lo entiende, no comprende sino palabrerías. Quien no lo entiende, pero lo escucha con benevolencia, es un amigo.

Pero, ¿cómo lo hacemos, entre nosotros, para saber que es precisamente de la misma cosa de lo que hablamos? Multiplicando los signos [*signes*], que están, por esencia, cargados de un enjambre de abejas.

(Así es: entre *dos*, una gran distancia).

Todo signo es entendido. Que sea bien o mal entendido, importa poco.

– ¿Por qué?

– Porque lo importante es que el signo *sea* signo. Ahora bien, con la condición mínima de que sea entendido.

– Nos dices en seguida la condición máxima...

– No, sino la dirección de maximización creciente.

– ¡Y recaes en la estructura onto-teo-lógica!

– Cálmate. Podría ser. Pero veamos esto más atentamente. En verdad, esto no tiene incidencia real sobre el signo como tal.

– ¿Estás tan seguro de eso? ¿Qué sentido de *ser* despliegas para saber *lo que es* un signo?

– No me hago cargo de *lo que es* un signo, sino de que hay signo.

– De nuevo la perspectiva minimalista.

– ¿De dónde sacas que sea minimalista?

– ¡Es suficiente!

(¿En qué tono se habla? ¿En tono de broma? ¿O bien autoritativo? ¿O en un tono cansado? Y si es en un tono cansado, ¿se trata de cansado de esfuerzo, o bien cansado de alegría? ¿De la plenitud de dar? Y no: no queriendo dar más).





\*\*\*

11

Los grandes son como los astros en el cielo –absortos en brillar– sin enlace real con los otros, excepto el parentesco, es decir, ser del mismo linaje. (Para nosotros, forman constelaciones, figuras, que incluso pueden contar historias).

Pero lo esencial es ver hasta qué punto toda “personalidad” es superada.

En el dominio del espíritu, ya no se trata tan sólo de “yo”, de “tú”, de “él” –tampoco de “nosotros”.

Se trata del espíritu, impersonalmente. La relación de lo impersonal con la persona –porque siempre es una persona, para nosotros los hombres, quien piensa– es la de una sorpresa: ¡que haya siempre y todavía una persona que busca involucrarse en eso!

En el mejor de los casos, es la persona quien se sorprende así, revolviéndose contra ella misma, dedicándose a limitarse.

\*\*\*

12

Todo trabajo que puede ser dividido no es un trabajo.

¿Cómo hacer la distinción?

Si el trabajo tiene un *objetivo* [*but*], no es trabajo. Si, al cabo del trabajo hay algo que resume y manifiesta el trabajo, entonces eso es *obra* [*œuvre*].

De hecho, el verdadero trabajo es obra, la que eventualmente deja manifestarse *una* obra.

\*\*\*

13



El espíritu evoca al espíritu –lo llama, y él es.

lo llama, no a la vida, porque el espíritu no vive como un  
viviente (él no muere).

no como un viviente, él es pura *vida*.

El hombre es el “primer” [“*premier*”] viviente dotado de espíritu. Basta con que él mire una  
montaña, un árbol o una roca oyendo (por decirlo así) “esta es una montaña, este es un árbol,  
esta es una roca” –y en el mundo hay un espíritu.

El espíritu: lo que *se* manifiesta, lo que *se* da.

\*\*\*

14

Vinimos *demasiado tarde* para los dioses

*demasiado temprano* para el ser<sup>8</sup>

es esto, el tiempo

demasiado tarde, pero sin nostalgia

demasiado temprano, pero sin impaciencia

el tiempo puro, en su fragmentación [*écartèlement*]

\*\*\*

15

Los Griegos, dice Hölderlin, son más “indirectos” [“*médiats*”] en cuanto ellos pasan por el  
*cuerpo* para asirse (“asirse” [“*se saisir*”]: asumirse] era su debilidad).

---

<sup>8</sup> Véase Heidegger, 2000, p. 27.



Nosotros, que hemos perdido el cuerpo, tenemos una diminuta alma abstracta (considerando que el alma, según Aristóteles, es la entelequia de un cuerpo que tiene la vida en virtualidad). Cuando dejamos estar vivo al cuerpo, entonces irrumpe que nuestros pensamientos no están a la altura –irrumpe que los Griegos tienen un alma a la medida de su *cuerpo heroico*.

\*\*\*

16

Del principio

El principio no es aquello de lo cual se parte, sino eso a lo que se llega.

No se puede, es imposible –y si se lo intenta, se actúa falsamente– actuar a partir de principios.

El principio es lo que hay tras de uno *cuando* se actúa.

Cuando se deja de actuar, uno puede volverse y mirar hacia el principio.

El origen está siempre al final del “tiempo” [“*temps*”] (puesto que él está en la fuente del *ritmo* [*tempo*]).

Eso es lo que es dicho claramente al comienzo de la *Física* de Aristóteles.

\*\*\*

17

Cuando Platón establece como  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  [*mè ón*] lo que nos rodea, lo hace en nombre de un pensamiento sólido [*solide*] del presente como permanente.

Si nosotros quisiéramos otro pensamiento, sería necesaria otra solidez [*solidité*: durabilidad] del tiempo.



¿Solidez de saxífraga? No, solidez del aire, del agua, del fuego, de la Tierra. Solidez fluida.  
De una saxífraga que no grita, sino que susurra (infrasonido).

\*\*\*

18

*Porque [parce que]*

Escuchando con un oído platónico: por ESO que [*par CE que*], en respuesta a la pregunta  
“por qué” [*par quoi*].

– ¿Por qué florece la flor?

– Por *eso [par ce]* que florece.

¿Se comprende la superabundancia del verbo *floreecer*?

\*\*\*

19

El presente no es aún presente si no transparece en él ese fenómeno eminentemente  
doloroso que es la retirada del Donador.

(¿Por qué la mayúscula en Donador?)

Nuestra lengua no distingue ya un género neutro de un género masculino. Parece –dice  
Jean-François Rollin– que la lengua china *no* los distingue *aún*. La mayúscula, pues, no  
señala a aquel que dona, tampoco lo que dona. ¿Cómo llegar a decirlo?)

No hay presente si él no resplandece a partir de lo que no puede sino escapar, fugarse,  
desaparecer *para* que el presente siga siendo presente.

No hay día sin noche.

\*\*\*



20

Jean Beaufret explica que lo que nosotros denominamos “consciencia”, Aristóteles lo piensa como *πάρεργον-παρά ἔργον* [*párergon-pará érgon*]. Jean Beaufret traduce, con una sonrisa: *accessorio* [*hors d’œuvre*<sup>9</sup>].

En efecto, para Aristóteles el hecho de que seamos conscientes de ser conscientes no está sino *al lado* [*à côté*], *a lo largo de...* [*le long de...*], como complemento [*en accompagnement*] de la obra-misma que es, para nosotros los hombres, *ἀληθεύειν* [*aletheúein*].

En términos muy poco elocuentes, se podría decir: la verdad prevalece sobre la consciencia, mientras que para Descartes y para nosotros, la consciencia prevalece sobre la verdad, que desde entonces deviene *certeza* [*certitude*].

Examen de las tensiones:

*Verdad* — consciencia: la consciencia es aún *Dasein*.

*Consciencia* — verdad: la verdad deviene certeza

←                      →

*Dasein*                      certeza

Se es más cierto y se es más consciente

←                      →

*Dasein* ser                      consciente certeza

¿Ser consciente es, como lo piensa Aristóteles, *πάρεργον*?

¿En relación con qué, al precio de qué diferencia, el ser consciente estaría al lado del *ἔργον* [*érgon*]? ¿De qué se trata con este *ἔργον*?

¿Es el *ἔργον* de la *ἐνέργεια* [*enérgeia*]<sup>10</sup>!

<sup>9</sup> Al respecto, véase *Trésor de la Langue Française informatisé* (Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française, s. f.).

<sup>10</sup> Véase «*Enérgeia y actus*» en Beaufret, 2012.



En Aristóteles, ἔργον es la denominación de lo que es. Obviamente no es la única. Hay cuatro en total. Sin embargo, Heidegger siempre insiste en que la ontología de Aristóteles alcanza su cima cuando expone la ἐνέργεια. Ἐνέργεια es un sinónimo de οὐσία [ousía]. Ver el ente como ἔργον es la suprema proeza de Aristóteles.

Ἐργον no significa lo que es ejecutado [*ce qui est œuvré*] sino *lo que está en ejecución* [*ce qui est en œuvrement*]. Todo lo que es –por todas partes alrededor, por ejemplo lo que vemos gracias a nuestros ojos–, todo eso está ejecutándose [*à l'œuvre*]. La planta brota, los animales viven. Los muebles forman un orden de confort y quizás inclusive de satisfacción. El vaso contiene la bebida. El cielo estrellado manifiesta el mundo. El mundo es bello, superlativamente. Un poeta de hoy ha escrito:

*Mundo, no eres sino tu propia visibilidad*

*Monde tu n'es qua ta propre visibilité*<sup>11</sup>

Esta visibilidad, con toda evidencia, reclama ser vista.

Pero que ella sea vista, relativamente a la visibilidad misma, no es sino un *parergon*, algo accesorio [*hors d'œuvre*]. Aunque tuviéramos los ojos bien abiertos, si no hubiera *visibilidad* (la que nunca se confunde con lo visible), no veríamos nada<sup>12</sup>.

De ahí una larga tradición en filosofía que imagina o concibe esta relación gracias a otra relación, la relación entre la *luz* y lo visible.

Sea como fuere, lo importante es llegar a comprender [*intelligence*] la relación misma: no hay existencia humana sin comprensión [*intelligence*] del mundo. En Heidegger, la comprensión [*intelligence*] (*das Verständnis*) es un *existencial* –estructura toda existencia *haciente* [*factive*]<sup>13</sup>, inclusive aquella que no es consciente de estar estructurada así.

<sup>11</sup> Fourcade, 1983, poema n° 43. Véase Fédier, 1985, pp. 9s.

<sup>12</sup> Ejercicio: ¡llegar a entender en qué sentido los animales no ven nunca nada! (¡Un águila –o una golondrina, o un tigre– no ve nunca NADA!). [Nota del autor].

<sup>13</sup> Sigo la proposición de Jaime Sologuren para traducir *factive*. Véase «Hannah Arendt, a propósito de Heidegger» en Fédier, 2017, pp. 34s., en nota.



\*\*\*

21

La oscuridad es visible por sí misma, en la precisa medida en que su visibilidad no se vea eclipsada por la de todo lo demás que hay en ella. En la noche no veo los árboles, las rocas, las flores.

La luz, por el contrario, escapa a la vista: se ve lo que está en la luz.

Para ver la luz, es necesaria *la mirada nocturna* [*l'œil de la nuit*]<sup>14</sup>, mantener [*garder*] la mirada nocturna, mirar [*regarder*].

### *Sin jerarquía*<sup>15</sup>

*Cuando sepas cuán blando es el límite, cómo contiene, es decir, cómo dilata y sostiene; cuando veas el límite como el viento que infla la vela, como el calor que hace madurar el fruto; entonces tú mismo partirás en búsqueda del límite.*

### *Ir al límite*

[I Experiencia, límite, morir]

Por un lado, se puede decir que la experiencia es el análogo de la muerte. Toda experiencia tiene algo de ella –el límite. Porque no se tiene experiencia sino del límite.

– Declaración muy oscura, ¿estás de acuerdo?

– No, si haces una experiencia.

---

<sup>14</sup> «Es necesario cuidar el ojo nocturno [*l'œil nocturne*] para ver la luz». Véase Fédier, 2019, p. 171; y *Firmeza Cuidado Escucha*, en Fédier, 2023b, p. 308.

<sup>15</sup> “Sans hiérarchie”. En Fédier, 1995b, pp. 143-161. Las notas –así como lo que aparece entre corchetes– son del traductor. Cuando el autor usa corchetes, son reemplazados por llaves: { }.



- ¿Cuál?
- ¡Cualquiera! Por ejemplo, la experiencia de comprender lo que acabo de decir.
- ¿Cómo hacerla?
- Hacer la experiencia del límite –y experimentar la relación entre el límite y la muerte. No te ocultaré que todo lo que se puede *decir* de la experiencia sólo es verdadero si viene de la experiencia.
- Admitámoslo. Pero vuelvo a mi pregunta: ¿cómo hacer la experiencia de comprender?
- ¡Comprendiendo! Comprende lo que sea, y comprende que *eso* es comprender.
- ¿Qué tiene que ver eso con la muerte?
- Morir –es necesario afirmarlo– es hacer la experiencia del propio límite. Querría que comprendas bien lo que acabo de decir.
- Empiezo a comprender.
- ¡Dímelo!...
- Empiezo a comprender... morir no es cuando las funciones biológicas se interrumpen (todo lo que vive, en ese caso, moriría; ahora bien, sólo los seres humanos mueren).
- ¿Estás seguro de eso?
- Mira, si los árboles murieran serían seres como nosotros. Ahora bien, no son hombres; los animales tampoco, aunque nos sean más próximos. Así que repito: morir es específicamente humano.
- ¿En qué?
- En esto: el ser humano *sabe* que morirá. Lo sabe con seguridad; o sea lo sabe, pero se lo oculta.
- ¿No hay ahí una relación entre límite y muerte?
- Sí, y la relación puede denominarse “saber”.
- O *experiencia*.
- Si se comprende cómo el saber se origina en la experiencia.
- ¿Y la experiencia misma?
- Se origina en la relación abierta a la muerte.





- Ya no sé seguir.
- La relación abierta a la muerte es simplemente asentir [*acquiescer*] al propio límite. Si acepto mi destino, acepto la muerte. Si acepto la muerte...
- ¿Por qué has dejado de hablar?
- ¿No está claro el proceso que he bosquejado?
- ... si acepto la muerte, ¿todos mis límites son alcanzados?
- ¡Por ejemplo! Hay una infinidad de maneras de decir.
- ¿Hay una infinidad de experiencias?
- Más bien, hay una infinidad de maneras de hacer la experiencia. Pero quiero decir algo más. Has dicho: si acepto la muerte. Yo diría: si acepto *mi* muerte.
- Por tanto: ¿si acepto mi muerte...?
- Soy libre.
- Todo se basa en esta aceptación. ¿Cómo asentir a la propia muerte?
- ¡He aquí! Es necesario saber que se morirá y que este saber supera en certidumbre toda otra certidumbre.
- ... ¿inclusive la de las matemáticas?
- Por supuesto, porque la certidumbre de la muerte es absoluta, anhipotética, mientras que la certidumbre de las matemáticas supone la aceptación de axiomas.
- Saber que se morirá...
- Ahora bien, si miramos bien, todo lo sabemos así.
- Sí, todos nosotros, todos los seres humanos. Probablemente es esto lo que ha debido decir la primera palabra humana.
- Aunque eso no es necesario. La primera palabra humana, tal como la entiendo, perfectamente ha debido describir el límite de algo...Pero no se puede sino fantasear acerca de esta primera palabra.
- Sin embargo, algo es seguro: fue prodigiosa.



– Atención, cuidado con esto: he entendido primera en un sentido muy especial. Lo primero no como el principio de una serie, sino primero como ocupando el primer lugar, encabezando [*venant en tête*].

\*\*\*

[II Respeto, amor, adhesión, servidumbre – *Sin jerarquía*]

- Para quien no respeta es imposible comprender el respeto [*respect*].
- ¿El respeto es, pues, una modalidad que tiene su propio sentido [*sens*]?
- Sí. Tiene su propio sentido, que no puede ser llevado a cabo sino por él, y por los sentidos *superiores*.
- ¿Qué entiendes por “superior”?
- Los sentidos que están por encima.
- ¿Por encima de qué?
- De los sentidos inferiores.
- Si comprendo bien, ¿los sentidos cobran sentido *tópicamente*?
- Tópicamente o relativamente.
- Quieres decir: manteniendo una simple relación.
- ¡Así es! El sentido A es superior al sentido B significa que el sentido A entiende al sentido B, el que no entiende al sentido A.
- Sé explícito.
- Por ejemplo: se puede no comprender el respeto. Pero el amor comprende al respeto, el cual no comprende al amor.
- ¿Quieres decir que en los casos en que se respeta sería mejor amar?
- De ninguna manera. No puede haber imperativo para amar.
- ¿El imperativo es el modo del respeto?
- Se lo puede decir —Kant lo ha dicho.



- ¿Cuál es el modo del amor?
- El optativo: ¡Sea! Ojalá fueses [*Sois! Puisses-tu être*].
- ¿Y el respeto?
- El respeto respeta, mira de nuevo, y en esa mirada se detiene frente a lo que ve, porque lo que ve es la Ley y su imperativo.  
El respeto es la asunción de la servidumbre [*servitude*], esa inclinación secreta de todo hombre libre<sup>16</sup>. En el respeto es posible someterse sin abajamiento [*abaissement*].
- Son actos completamente diferentes del amor. En el amor encontramos al otro como nuestra parte más querida.
- ¿Cómo lo encontramos?
- Cara a cara. De cara a nuestro amor, agradecemos verlo ser.
- Nosotros le agradecemos ser, diciéndole y reiterando: ¡Sea!
- Dependemos de su ser. Vemos a través de sus ojos...
- Pensamos sus pensamientos. Estamos juntos.
- Hasta no ser más que uno –el uno para el otro.
- El amor es la asunción del lugar de la adhesión [*attachement*]. Así vemos formarse cuatro formas: la servidumbre/el respeto – la adhesión/el amor.
- Observemos las relaciones: el respeto es superior a la servidumbre. Pero, ¿es superior a la adhesión?
- Partamos desde el otro lado: el amor es superior a la adhesión, pero al mismo tiempo es superior también, a la vez, al respeto y a la servidumbre.
- Pero, ¿el respeto es superior a la adhesión?
- Es preciso responder que sí. Porque la adhesión es ciertamente superior a la servidumbre, pero conserva aún algo de ella.
- Así se formaría una jerarquía. Partiendo de lo más bajo: servidumbre/adhesión – respeto/amor.

---

<sup>16</sup> Véase Fédiér, 2007, pp. 28 ss.; 2017, pp. 193 ss.



– Esa es, precisamente, la relación. Pero no es, de ninguna manera, *jerárquica*. Lo importante es llegar a experimentar lo “superior” y lo “inferior” sin ninguna jerarquía.

\*\*\*

### [III Etimología popular y etimología científica]

– La etimología popular consiste en aclarar el sentido de una palabra por el de una palabra generadora. En lo cual se puede deslizar una etimología falsa.

– ¡Un ejemplo!

– La palabra *talion*. Es una palabra latina, del antiquísimo derecho romano. Se encuentra en las XII Tablas. Ahora bien, la etimología popular de los Romanos la hacía venir de *talis*: semejante [*tel*].

– El “talión”, así entendido, significa, pues, esa justicia que iguala la pena al daño: ojo por ojo, diente por diente.

– Exactamente. Pero la etimología docta vincula *talio* a una forma céltica *tal* –que quiere decir pagar. Hay así una palabra anterior a *talio*, más exactamente una raíz, de la cual otra rama expresa, en celta, pagar.

– Aunque *talión* transmite también este sentido. En el lenguaje popular se dice haber pagado por haber purgado su pena.

– Es curioso que el sentido de la etimología científica se asoma al abismo de una justicia puramente represiva.

– Más curioso todavía es que la etimología popular intenta aclarar lo que quiere decir *pagar*: dar la compensación exacta (*tal* daño, *tal* pena).

– No queda más que afinar las equivalencias...

– ... en el establecimiento flexible de las relaciones.

\*\*\*



[IV Para Kant: el juicio *yo pienso* es vehículo de los conceptos, fuente de las categorías, apertura al mundo – Matisse busca la sensación que lo defina enteramente – Analogía entre Kant y Matisse]

- Pienso en Kant<sup>17</sup>.
- ¿Piensas también en su amigo?
- He olvidado su nombre.
- Era escocés, negociante en Königsberg. Se llamaba Joseph Green.
- Es él ¿no es así? de quien decía Kant que ninguna frase de la *Crítica de la razón pura* ha sido redactada sin haber sido discutida con Green, sin haber recibido su aprobación.
- En efecto. Pero, ¿qué piensas tú pensando en Kant?
- En esta extraña expresión de vehículo del espíritu.
- Pero no es eso lo que dice Kant. Él habla del vehículo de todos los conceptos.
- ¿Dónde está eso?
- En la *Crítica de la razón pura* (A 341/B 399). El vehículo de todos los conceptos es el juicio *yo pienso*.
- El acto de pensar *yo pienso*, que es el acto originario del juicio, este acto, pues, transporta todos los conceptos. Pero, ¿puedes leerme el pasaje?
- Con gusto. Este es el texto: “Pero se ve fácilmente que él es {este juicio: *yo pienso*} el vehículo de todos los conceptos trascendentales y que así él es cada vez comprendido y concebido junto con ellos, y que, por ahí, él es del todo también trascendental, pero no pudiendo tener ningún título particular, visto que él no sirve sino para hacer avanzar {*aufführen*: producir, introducir, hacer aparecer en la conducción hacia lo que veo venir} todo pensamiento en tanto que perteneciente a la consciencia”.
- (después de haber tomado tiempo para repensar) El juicio *yo pienso* es así doble. Produce los conceptos, pero a la par, él mismo no lo es. Sin embargo, *concibe*, es decir, toma juntos.

---

<sup>17</sup> Véase «La pensée de Kant» en Fédier, 2006, pp. 139 ss.



Lo que toma juntos son el pensamiento (productor de conceptos) y la conciencia. Pensar en Kant significa juzgar. El mismo juzgar no es ser consciente. Pero para juzgar es necesario ser consciente.

– Sí. Pero otra cosa me sorprende. En la página A 348, Kant escribe: “...el juicio *yo pienso*... contiene la forma de cada juicio del entendimiento en general, y acompaña todas las categorías como su vehículo”. Lo que me sorprende es que un vehículo pueda *acompañar*.

– ¿Nunca has llegado a pensar, viajando en un automóvil, que éste te acompaña?

– Sí.

– Las categorías son como tú viajando; y yo pienso es como el automóvil. Eres tú quien decide, pero sin él no estarías aquí.

– No obstante, ¿podría haber venido en tren!

– Por tanto, al mundo que descubren las categorías sólo llegamos con el *yo pienso*.

– ¡Eso es el componente trascendental del *yo pienso*! *Yo pienso*, fuente de todas las categorías, no deja de acompañar las categorías en cuanto que este *yo pienso* es apertura al mundo.

– Creo que ves a Kant con los ojos de Heidegger.

– ¿Y qué? Repito: pensar, en el sentido de atribuir un predicado a un sujeto –más originalmente, la ἀποφάνσις [*apophánsis*] – se acompaña de una apertura a un mundo. La cuestión es: ¿cuál es la relación de lo trascendental a lo lógico? ¿Lo lógico es derivado o primario? Ahora bien, la respuesta es clara: lo lógico es acompañado de lo trascendental como su *vehículo*.

– Está bien. Pero pregunto: ¿qué quiere decir *vehículo*?

– *Vehiculum* es lo que permite el transporte. La raíz es *weg'h*: ir en carro [*char*].

– Si te sigo, ¿*vehiculum* es el carro mismo o todo lo que hace las veces de carro, “acarreado” [en “*charriant*”]?

– En efecto, se puede decir que lo trascendental acarrea [*charrie*] lo lógico, lo transporta. ¿Hacia qué? Precisamente, hacia el mundo.

– Así, ¿todos nuestros conceptos serían *mundiales* [*mondiaux*]?

– Sí, llenos de mundos [*gros de mondes*]. Por eso es necesario pensar con el mayor cuidado.



- ¿Querías decir que el mundo es función de nuestros conceptos?
- No, quiero decir que nuestros conceptos dejan aparecer un mundo más o menos rico.
- Lo que dices me hace recordar este pasaje que leía esta mañana en los *Écrits et Propos* de Matisse<sup>18</sup>:

*A menudo ... en una primera sesión siento sensaciones frescas y superficiales. Hace algunos años, a veces ese resultado me bastaba. Si eso me contentara hoy, un hoy en que creo ver más lejos, quedaría un vacío en el cuadro: yo habría registrado las sensaciones fugaces de un momento que no me definiría enteramente ...*

Matisse dice aquí claramente que busca la sensación que lo defina enteramente.<sup>19</sup>

- Busca establecer...
- Dice: *expresar*...
- Busca expresar una sensación, o una suma de sensaciones, que lo defina enteramente. ¿En qué piensas?
- No se trata para él de expresarse –de pasar al primer plano. Se trata de ser pintor hasta el punto en que la obra sea la sensación misma.

Decías que el movimiento trascendental acompaña las categorías lógicas. Si se me permite pensar por analogía, en esta reflexión de Matisse el movimiento trascendental equivale a ese *yo [moi]* por definir enteramente.

- Enteramente: un yo que no sea más que espejo.
- Y las categorías lógicas corresponderían a las sensaciones. Cuanto más sean verdaderas sensaciones, profundas, ligadas al yo-espejo, y cuanto más dejen aparecer no al yo, sino el mundo que se refleja en mí...

\*\*\*

[V Poetas, divinidades y mortales – Hölderlin]

---

<sup>18</sup> Matisse, 1972, p. 43; 2010, p. 72. Otra versión: Matisse, 1977, p. 53.

<sup>19</sup> Véase «Henri Matisse. *Notes d'un peintre* (1908)», en Fédiér, 2006, p. 216.; y «Henri Matisse. *Apuntes de un pintor*», en Fédiér, 2023b, p. 59.



- Poetas –has dicho– ellos miran el guiño plural de las divinidades.
- Ellos miran, sí, y guardan en la memoria los guiños, y los muestran.
- Por eso se está tan tentado de llamarlos “creadores” –porque se piensa en las obras, no en el origen de la obra de arte.
- Si se piensa en el origen, ¿los artistas no son ya creadores?
- Por supuesto que sí. Pero *crear*, visto desde el origen, quiere decir responde al aflujo. *Responder* –y para responder es necesario mirar primero.
- ¿Y si crear fuera primero? ¿Si responder solamente hace posible ver?
- *Mirar*. Mirar primero. Ejercitar la mirada, quizás, pero la mirada permanece primero.
- Pero, ¿qué quieres decir con *mirada*?
- Mantener los ojos bien abiertos ante el espectáculo de lo desconocido. Estar atento a lo que es *diferente*. Esperar lo inesperado.
- ¿Por qué, o más bien cómo es posible mirar incluso antes del relámpago [*éclair*]?
- Se sabe reconocer que una tormenta es inminente.
- Pero, ¿la primera vez?
- ¡La primera vez también! El cielo se había vuelto negro y marrón, la luz opaca. Todo viento había cesado. Era sofocante. Todos los animales estaban en silencio, huyendo a los refugios sin siquiera una ayuda. Era imposible abstraerse.
- ¿Entonces se mira?
- Se mira puramente, sin saber qué, con el vistazo [*coup d’œil*: golpe de vista] del mortal.
- ¿Por qué he dicho que los dioses no miran, pero hacen guiños [*clin d’yeux*: señas]?
- Porque reiteras lo que ha dicho Hölderlin:
  - Guiños desde las profundidades del tiempo
  - El lenguaje de los dioses
  - [*Clins d’yeux depuis le fond des âges*
  - La langue des dieux]
- ¿Por qué él ha dicho eso?





- ¿Cómo quieres que lo sepa?
- ¡Es, sin embargo, simple!

\*\*\*

limitaciones

Imitación

mutación

*Reyes de la finitud, despertaos*<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Véase “Hölderlin Révolution Modernité”, en Fédiér, 1995b, pp 123 ss.; 1995a, pp. 12 ss. Véase, además, Hölderlin, 2003, pp. 42 s.



## Bibliografía

- Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (s. f.). Hors d'œuvre. En *Trésor de la Langue Française informatisé*. Recuperado el 13 de junio de 2024, desde <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?27;s=3492779880;cat=0;m=hors-doeuvre>
- Beaufret, J. (2012). *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*. Miluno.
- Fédier, F. (1985). *Interprétations*. Presses Universitaires de France.
- Fédier, F. (1995a). *Hölderlin Revolución Modernidad*. Ediciones del Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso.
- Fédier, F. (1995b). *Regarder Voir*. Les Belles Lettres / Archimbaud.
- Fédier, F. (2006). *L'art en liberté*. Pocket.
- Fédier, F. (2007). *Voix de l'ami*. Éditions du Grand Est.
- Fédier, F. (2013). *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Le Grand Souffle Éditions, Pocket.
- Fédier, F. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Universidad Diego Portales.
- Fédier, F. (2019). *Tenir Entretenir S'entretenir. À nul fur*, Presses de l'Imprimerie F. Paillart.
- Fédier, F. (2023a). ¿Comprender a Heidegger? (J. Acevedo, trad.). *Cuestiones de Filosofía*, 9(33), 169-184. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.16843>
- Fédier, F. (2023b). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin*. Editorial Universitaria.
- Fourcade, D. (1983). *Le ciel pas d'angle*. P.O.L.
- Heidegger, M. (2000). *La experiencia del pensar* (A. García Astrada, trad.). Ediciones del Copista.
- Hölderlin, F. (2003). Himno a la libertad (1790-1793). En B. Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria* (pp. 38-47). Be-uve-dráis.
- Lucrecio (2003). *La Naturaleza*. Ed. Gredos.



Matisse, H. (1972). *Écrits et Propos sur l'art*. Hermann.

Matisse, H. (1977). *Reflexiones sobre el arte*. Emecé.

Matisse, H. (2010). *Escritos y consideraciones sobre el arte* (D. Fourcade, ed.). Paidós Ibérica.