

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2020.i06.06

[pp. 117-136]

Recibido: 01/05/2020

Aceptado: 18/06/2020

Benjamín Fondane, *La conciencia desdichada*: "Prefacio para el presente". Traducción y edición crítica.

Benjamin Fondane, *The unhappy consciousness*: "Preface to the present time". Translation and critical editing.

Susana Peñalva

Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina.

Resumen:

Para quienes somos no solo ciudadanos de una sociedad material sino también seres metafísicos, es imposible reducir el rol de la filosofía -como querría el marxismo- a una revuelta contra la injusticia económica, ética o política, o incluso -como Kant y Husserl- a un conocimiento racional de los primeros principios o a una ciencia formal. Explorando la angustia y el absurdo, la filosofía existencial aborda las causas de la conciencia desdichada de lo existente singular: la muerte, la necesidad y la irrealidad. Es un acto de rebelión, una tentativa de superar las evidencias y de descubrir las posibilidades del vivir.

Palabras clave: Criticismo; Fenomenología; Nihilismo; Metafísica, Filosofía existencial.

Abstract:

If we are not only members of a material society, but also metaphysical beings, it is impossible to reduce the role of philosophy -like Marxism- either to a revolt against our unfair economical, ethical or political situation or -like Kant or Husserl- to a rational knowledge of first principles or to a formal science. The existential philosophy, which explores the anxiety and the absurd, deals with the causes of the existing individual's unhappy consciousness: death, necessity and unreality. It is an act of rebellion, a tragic attempt to overcome self-evident truths and find the possibility of living.

Keywords: Criticism; Phenomenology; Nihilism; Metaphysic; Existential philosophy.

1. El autor: Benjamín Fondane (1898-1944).

La Conscience malheureuse (La conciencia desdichada) es una obra mayor de la filosofía existencial de los años treinta¹. Joven poeta y crítico rumano expatriado en Francia en 1923, Benjamín Fondane es uno de esos autores atormentados por la ausencia de Dios en la cultura racionalista moderna marcada por el positivismo. Inicialmente próximo al espíritu subversivo del dadaísmo, pronto identifica su revuelta por el absurdo con la perspectiva irónica e irracionalista del filósofo ruso León Chestov, exiliado en Francia en 1921. La adhesión sin reservas a su filosofía existencial, a partir de 1929, le permite deconstruir la tradición ateniense del *Logos*. Fondane no dejará de denunciar un conflicto profundo entre lo "real", construido por la cultura racionalista, y lo existente singular, entre el saber y el "no ver" de los poetas y de ciertos místicos, entre Atenas y Jerusalén: tal es el divorcio íntimo de la "conciencia desdichada".

1 Publicada por primera vez en francés en 1936 por Denoël et Steele, la obra fue reeditada en 1979 por las ediciones Plasma; luego fue objeto de una nueva edición, presentada y anotada por Olivier Salazar-Ferrer con la participación de Nicolás Monseu (Lagrasse, Éditions Non Lieu-Verdier, 2013) (N. d. T.).

2. Prefacio para el presente^{2l}.

*El hombre no aspira a lo imposible; y si aspirase,
todos lo juzgarían insensato.*

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

*Que se cumpla, pues, la promesa: "¡No habrá
nada imposible para vosotros!"*

León Chestov, *Des sources des vérités
métaphysiques*^{ll}

Aunque -como es sabido- pertenece al austero arsenal de nociones hegeliano -extraído de la más temible de las panoplias filosóficas- el título de este libro no dejará de despertar en el lector, en especial en épocas como la nuestra, la idea confusa pero tenaz de una toma de conciencia respecto de una actualidad que nos importuna y obsesiona demasiado como para que el espíritu pueda rehusarse a considerarla o no se vea tentado de extraer de ella alguna enseñanza. Pues no es misterio para nadie que nuestro mundo: ideas, estructuras, economía, valores, vive esperando turno ante el síndico, y que el hombre nunca ha estado tan obligado como ahora a tener que buscar una salida en la Historia y a vincular su destino al de una transformación apasionada de la realidad que le fue dada.

Si a primera vista este libro no responde a lo que se espera de él, no habría que inferir de esto que subestimamos la presión del peligro, que cerramos los ojos ante la amenaza creciente que representan la pauperización, la guerra, la estupidez y la maldad sistemáticas, que nos creemos al abrigo de las convulsiones de una cultura que, al desmoronarse, corre el riesgo de arrastrarnos vivos bajo sus escombros -y que nosotros despreciamos, desde lo alto de la torre contemplativa, esa legítima voluntad del hombre de intentar forjar *por sus propios medios*, a riesgo de ahogarse, una desesperada empresa de salvataje. Ninguna contemplación, ninguna especulación pura, podría disputarle a las sociedades humanas el derecho vital de querer poner límite a una condición que para la inmensa mayoría de sus miembros se ha vuelto *insostenible*. Por más evanescente y precaria que sea la trama de los acontecimientos históricos, políticos y económicos, estamos forzados a reconocerles una *terrible presencia*. ¿Acaso somos *libres* de no tenerlos en cuenta? ¿No hemos sido arrancados a nosotros mismos y *forzados* a oponer una reacción, tan impensada como inmediata, que nos lanza a la calle, ardiendo de acción, de resentimiento, de indignación y de ira? ¿No estamos *obligados* a someternos al *primum vivere* y a relegar a segundo plano

2 Prólogo a *La Conscience malheureuse (La conciencia desdichada)*. Versión castellana elaborada por Susana Peñalva a partir de la edición crítica de Olivier Salazar-Ferrer (cit. pp. 15-31). Las notas y comentarios aparecen agrupados al final del texto, indicados en numeración romana (I, II, III...), a diferencia de la versión original, que los indica mediante el número de páginas. Ese aparato crítico ha sido completado en ocasión de la presente traducción (N.d.T.).

cuestiones hasta ahora consideradas como primordiales, por mucho que nos mortifiquen las angustias y las perturbaciones que no dependen solo del hecho de *estar entre los hombres* -sino también y simplemente del hecho de ser?

Somos a la vez, en cuanto ciudadanos de la desdicha social, seres políticos, y en cuanto ciudadanos de la desdicha humana, seres metafísicos. *Primum vivere deinde philosophari*, sería un excelente adagio si la filosofía no fuera más que -lo que por otra parte ella cree ser- una ciencia formal aplicada a conocer los primeros principios, a promover los *criterios* de valor y a *reflexionar* sobre lo sido. Pero en tanto y en cuanto ella es, y no en tanto y en cuanto conoce (en un Chestov, en un Nietzsche, en un Kierkegaard -para no mencionar sino a los modernos), la filosofía no es una suerte de verificador de las pesas y medidas -o como ella dice: de las evidencias- sino *el acto mismo por el cual lo existente afirma su propia existencia, el acto mismo de lo viviente, buscando en sí y fuera de sí, con o contra las evidencias, las posibilidades mismas del vivir*. ¿Es lícito invocar, en consecuencia, la importancia y lo trágico de la situación, como la extrema urgencia con que ésta requiere nuestra decisión, para negarle al hombre que, más allá de los obstáculos exteriores y materiales (por cierto ajenos a su voluntad), tropieza con las resistencias internas y espirituales (igualmente ajenas a su voluntad), el derecho, no menos legítimo de velar por la conservación de lo esencial acallado por la fiebre de lo inesencial, y de reflexionar dos veces antes de comprometer, en un acto incondicionado, la *totalidad* de un ser que allí no se encuentra representado? En la actualidad, demasiada gente proclama desgañitándose que levantar el menor polvo metafísico equivale a querer defender solapadamente el orden de los valores en tela de juicio y torna el grito angustiado y profundo del ser solidario del mantenimiento de un estado de cosas tan ruinoso como inicuo, del cual es la primera víctima, el primero en sufrir.

Por *justa* que sea la insurrección colectiva que se alza contra la realidad económica, ética y política, ¿por qué obligarnos necesariamente a pagarla con el abandono forzado de los requerimientos de nuestra vida interior y con la represión tan angustiosa como inútil de una realidad que no se da ni está presente sino en la más recóndita y secreta intimidad del individuo? Si la propia experiencia metafísica no fuera más que una experiencia *privilegiada*, del orden de la excepción, me pregunto: ¿en qué tal experiencia perjudicaría a esa experiencia mayoritaria que, precisamente por serlo, abarca en su extensión hasta los casos de excepción? A la categoría ética colectiva que se denomina "injusticia", corresponde -en otro registro humano- la categoría metafísica, tan poco clara como la primera, que se da en llamar "la desdicha". ¿Por qué entonces -mientras los mejores de nosotros concuerdan sobre los problemas inmediatos de la guerra, de la paz y de la justicia social- algunos pretenden imponernos tantas presiones y cortapisas con la única finalidad

de hacernos creer que *nuestro destino está totalmente agotado por las exigencias y las obligaciones de lo social*? Si los líderes de nuestra civilización, en nombre de una táctica fecunda pero forzosamente simplificadora, se niegan a considerar la realidad actual como la primera cáscara de una realidad más profunda - ¡Están en su derecho! Pero el nuestro es confesar honestamente la integridad y la indivisibilidad de la conciencia desdichada -una conciencia desdichada que sufre globalmente, aunque no indistintamente, de la falta de pan, de trabajo, de libertad, de justicia, pero también de la presencia hostil de la irrealidad, de la contradicción, de la impotencia, de la necesidad, de la muerte- y por eso mismo de ese *Fatum* por el cual se opera inexplicablemente la completa alienación de los poderes del hombre.

Sin duda hemos franqueado demasiado rápido la distancia que separa la actualidad *bruta* (que de buen grado se nos perdonaría soslayar) de la *actualidad pensada*, que no es solo un caos agitado de concreto informe, sino *un momento* de una realidad moviente, atravesada por una corriente inteligible llamada *dialéctica*; dialéctica que no pretende ser solo una explicación pertinente del hombre social a través del fenómeno económico, sino también una explicación *exhaustiva* del hombre puro y simple. No voy a negar que la dialéctica histórica da cuenta de una parte importante de nuestra realidad; pero aún así: ¿comprende acaso *todas* nuestras cuestiones? ¿No deja *nada* de lado? ¿No arrastra, pues, en su evolución problemas *insolubles*, que a raíz de su propio método no puede dejar de suscitar, en particular ese problema del "sacrificio humano", cuyo desarrollo mismo exige, solicita y reclama? Fuerza ciega y devoradora, aunque teleológica, ¿la dialéctica ignora acaso que los contrarios que postula, y que ella supera y niega, no son meras abstracciones "cómodas", sino individuos humanos, de carne y hueso, que la *superación* libra impasiblemente a la muerte?³¹¹ ¿Puede una filosofía de lo concreto autorizarse

3 Cf. a ese respecto, MARX, [K. *Misère de la philosophie*]. En *Morceaux choisis*. [Intr. Lefebvre, H., Gutermann, N., París, Gallimard, 1934] p. 106: "En Inglaterra las huelgas han servido constantemente de motivo para inventar y aplicar nuevas máquinas. Las máquinas eran, por así decir, el arma que empleaban los capitalistas *para sofocar la rebeldía de los obreros calificados*. La invención más grande de la industria moderna -el *self-acting mule*- *puso fuera de combate a los hilanderos sublevados*. Aun cuando las coaliciones y las huelgas tuviesen como único resultado que el pensamiento innovador en el terreno de la mecánica dirigiera contra ella sus esfuerzos, aun en ese caso las coaliciones y las huelgas *ejercerían una influencia inmensa sobre el desarrollo de la industria*". [Ed. cast. MARX, C. *Miseria de la filosofía*. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f. Marxist Internet Archive, 2010 (Cap. 2, § V. *Las huelgas y las coaliciones de los obreros*); las bastardillas son de Fondane. N. d. T.].

Es evidente que en este caso la dialéctica sacrifica deliberadamente y sin el menor reparo los "hilanderos sublevados" al genio mecánico -suponiendo que el genio mecánico es necesario al *desarrollo ideal de la dialéctica*. Pero a la dialéctica no le preocupan esos mismos hilanderos *derrotados*. No puede ni quiere dar cuenta de su destino. Al igual que Nietzsche, -aunque en otro sentido- se eleva *¡por encima de la Piedad!*

a no tomar en cuenta las vidas humanas que son *necesarias* a la formación de sus conceptos -así se trate de los mejores? Reconozco que una filosofía que francamente se propone "transformar el mundo" y no *pensarlo*, está necesariamente obligada a recurrir a "conceptos" comprensibles y manejables (fundados en lo que los hombres tienen en común, en lo que les es idéntico: por ejemplo, las relaciones de producción, más aún que los postulados éticos y el principio de contradicción); tiene también que rechazar forzosamente lo singular, lo excepcional, lo individual, los estados vividos de la conciencia, en tanto y en cuanto no son ni un claro objeto de pensamiento ni un objeto de interés social.

Si ese pensamiento audaz se aviene al fin a "transformar el mundo", es lógico verlo establecer instituciones destinadas a ajustar los rasgos comunes, estadísticos, económicos, ya considerados y que dan soporte a la materia concreta que dicho pensamiento se ha dado por objeto. Es natural aún verlo esperar que esas modificaciones sensibles de lo social no vayan a dejar de provocar efectos profundos, y quizá incluso bienhechores, en la sustancia de esa "singularidad" que fue preciso dejar en suspenso. Pero resulta por de pronto extraño verlo dictaminar acerca de los rasgos individuales, singulares, excepcionales, tachar de "abstracción" o de "engaño" la vida interior y las angustias sufridas por el yo -dado que esa vida interior, ese yo singular, y sus horrores y sus estados de trance y sus reacciones y su impotencia ante lo real metafísico, *no han ingresado en la formación de sus conceptos y han quedado, en consecuencia, fuera de lo real aprehendido*. Obrar sobre elementos que uno no se ha dado por objeto, que uno no ha pensado, he ahí una tara que vicia de *idealismo* la dialéctica histórica. Una filosofía de lo concreto -que no es solo una táctica revolucionaria y una política del *presente*- debe definir en primer lugar lo concreto que se da a sí misma por objeto, y no caer en la ingenuidad de llamar "abstracción" a lo que precisamente no se deja *abstraer* y se rehúsa al "sistema", aunque deba por ello limitar su *Weltanschauung* y ceder deliberadamente a otras técnicas -a las filosofías de lo concreto *cuantitativo*- la tarea de apropiarse de lo que les corresponde por derecho propio. Es más "prudente" no querer ser más que una teoría neta, cuyo objeto no es otro que lo social, que una "religión" confusa y pretenciosa que conserva y mantiene entre los hombres un estado oscuro de tensión y de conflicto.

Denegar a lo que es el derecho de ser eternamente "lo que es", rehusar a "lo que es" el predicado de la verdad, tal es en suma, o al menos tal debería ser, el doble método dialéctico y metafísico. Pero las técnicas implementadas son necesariamente *distintas*, estando sujetas como están, aquí y allá, a finalidades de diverso orden y de alcances diferentes. En un caso está en juego la corteza de lo real, y en el otro su núcleo profundo; aquí se considera la condición del hombre en lo social, y allá la condición humana en

lo real; aquí se *mide* al hombre desde el exterior en cuanto fuerza útil y razonable; y allá se lo *vive* en la plenitud viviente de su yo, como fuerza singular y absurda. El movimiento cuantitativo que agota la realidad del hombre social carece de medida común con el movimiento cualitativo que subyace al lado tenebroso del individuo, así como el mandamiento ético: "te sacrificarás por la felicidad de tu semejante" carece de medida común con el mandamiento metafísico: "perseverarás en tu ser". Pero muy a menudo, bajo la presión interna del sistema, esas visiones dan muestra de cierta pérdida de sustancia, experimentada dolorosamente: el hombre social se ofusca con razón de que la especulación metafísica conciba tanto desprecio por su condición terrestre y sus miserias históricas; por nuestra parte, nos molesta que la dialéctica defina al hombre "en su realidad"^{4iv}, como "el conjunto de las relaciones sociales"⁵, y que sacrifique a la ligera las "abstracciones" que no son más que los estados vividos de la conciencia, aun cuando deba reconocer por otra parte "que la producción en general es (también) una abstracción". Pero, nos dirá otra vez Marx, "esta abstracción es razonable" -es la "razón concreta" de Hegel que reaparece, esta vez bajo la forma de lo "concreto razonable". ¿Habrá que recordar que también existe un concreto "irrazonable"? ¡Prohibido! El malentendido, como bien se ve, no está precisamente a punto de extinguirse.

Existe pues un vínculo cierto, aunque enigmático, entre la *condición desdichada* y la *conciencia* desdichada. Las revoluciones sociales nunca transformarán la estructura profunda de lo real, ya que a la vez están lejos de proponérselo como objetivo. Por más que la desdicha haya sido sensiblemente modificada en algunos de sus puntos afectados de reumatismo, habrá conservado no obstante la mayor parte; y la conciencia no se verá aliviada de su división consigo misma. Los mismos problemas se plantearán, con igual agudeza, por más que el orden y la felicidad social hayan sido realizados y aun cuando sea *muy importante* que hayan sido deseados y realizados. El hombre no podrá sustraerse a la necesidad de poner eternamente en cuestión la significación de su existencia, por la simple razón de que no puede imponerse a su existencia y que -por el contrario- es la existencia la que se impone a él; así, no puede renunciar a querer poseer la verdad, por la sencilla razón de que es la verdad la que no renuncia a él. El aguijón de una desdicha común siempre empujará a unos a ciertas rutas que los otros no podrán emprender sino a

4 El concepto filosófico de la "esencia humana" como "el conjunto de las relaciones sociales" es enunciado en la sexta tesis sobre Feuerbach: "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales", MARX, K. y ENGELS, F. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México D. F., Grijalbo, 1970, p. 11; destacado en el original. (N.d.T.)

5 MARX, [K. *Thèses sur Feuerbach*, en *Morceaux choisis*. Op. cit.,] p. 51.

medias, habiendo nacido para perseguir, en condiciones desesperadas, soluciones menos fáciles.

En el límite extremo de toda sociedad por venir, siempre habrá, pues, un lugar para la movilización permanente contra una realidad hostil, inexplicable y absurda, una doble voluntad tenaz de "racionalizarla" o de "caotizarla", de negarla o de tornarla propicia, de hacerla a nuestra medida o de plegarnos a la suya. De ese "real", el hombre nunca abandonará la solución -y tratará de apoderarse de él mediante una fusión absoluta o "un desarreglo de todos los sentidos"^v- aun cuando crea oponerle su renuncia, su resignación o su ausencia. No parece improbable que una sociedad exenta de toda preocupación material -si alguna vez llegara a existir...- resulte más apta que la nuestra para darse por completo y sin segunda intención a la angustia metafísica. De todos modos, nada nos hará admitir que no se encara una lucha sino porque se la cree fácil y susceptible de realizar sus fines en forma inmediata -y que el hombre pueda rehusarse a una lucha muchísimo más grave, contra un adversario mucho más terrible, solo porque las posibilidades de ganar parezcan, a primera vista, utópicas e improbables. Mientras la realidad siga siendo lo que es, de una forma u otra -a través del poema, del grito, de la fe o del suicidio- el hombre dará testimonio de "irresignación", aunque esta falta de resignación deba ser -o parecer- puro absurdo y locura. En efecto, nada garantiza que la locura no deba acabar un día por vencer a la razón.

Posdata.

En los ensayos que integran este libro no hemos tenido la pretensión de exponer "objetivamente" el pensamiento fundamental de las obras analizadas y puestas en tela de juicio, por la sencilla razón... Es que tenemos diversas razones para ello, ninguna de las cuales es simple, a decir verdad.

En efecto, no es simple reconocer que uno se ha despertado un día dolorosamente insatisfecho por las respuestas, las evidencias, las consolaciones y las verdades que de todos lados se ofrecen a las inquietudes angustiadas de nuestro yo; ni que en lo más íntimo del ser nuestra confianza en la razón se fisuró -como si un lento y sordo terremoto hubiera devastado la conciencia, modificando íntegramente nuestro mapa mental. Hasta entonces habíamos seguido -como todo el mundo- la "vía real" de la filosofía. Habíamos estado de acuerdo con Husserl cuando confesaba abiertamente que la filosofía no buscaba más que "las evidencias primeras y absolutas que *deben y pueden* sostener el edificio de la ciencia universal"^{vi}. Le habíamos creído y lo habíamos seguido como hombre de orden, felices de poner fin con él a la era de los relativismos, de los criticismos, de la anarquía espiritual.

¿Qué más *natural* que querer construir un edificio de certidumbre inexpugnable, y estar dispuesto a sacrificarle lo que hubiera podido *obstruir* su construcción? Había allí una gran claridad, tan grande, que al fin tuvimos la sospecha de que, tras esa claridad, se disimulaba un miedo atroz: el miedo de que esas evidencias no fueran ni verdaderas, ni primeras, ni absolutas -el miedo de que la filosofía no fuera otra cosa que un acto fallido, una neurosis obsesiva, un secreto vergonzoso que había que callar a cualquier precio- a riesgo de hundirse, de tocar fondo en la angustia, en el absurdo y en la locura. Sin duda, antes de construir su edificio, Husserl *vio* eso; y es porque vio eso que intentó, con una audacia y una potencia increíbles, el más desesperado de los sistemas racionalistas; es porque abordó de frente el miedo y el peligro que el peligro y el miedo lo marcaron tan profundamente -de forma tan indeleble-, que nos parece que en él la Razón misma enloqueció. ¿Pero qué es lo que vio, que le hizo desafiar tan furiosamente el terror? El *vio... que era imposible ver*.

Lo que había que callar a toda costa -el secreto aterrador del *Homo philosophus*- lentamente, pero cuán apasionadamente, lo hemos deletreado en nosotros mismos! ¿Era posible entonces que el conocimiento -esa pura sabiduría, ese saber antiguo- hiciera trampa para que olvidáramos que había escamoteado su primera pregunta, el primer interrogante entre todos? A saber: "Para qué, en última instancia, el conocimiento? ¿Por qué evidencias primeras y absolutas? ¿Por qué evidencias que deben y pueden sostener el edificio del saber? ¿Y qué hacer de las evidencias que *deben*, pero no *pueden* sostener el edificio? ¿Para qué ese saber *fundado en el sacrificio*? ¿Acaso la vida tenía necesidad de él para vivir, acaso ese saber era necesario, indispensable para la vida? ¿O bien, muy por el contrario, se trataba de un *rechazo de la vida*, de un suicidio, de un intento de evasión, de algo que la vida *no quería*?"

Sin duda alguna, las respuestas a esos interrogantes participan extrañamente del absurdo. En efecto, son absurdas, y lo son más allá de lo que se piensa. Pero por el hecho de suscitar respuestas insensatas, esos interrogantes no son en sí mismos absurdos y, en principio, no habría ningún obstáculo mayor para plantearlos. Tal es al menos la opinión de Bergson en su último libro, *El pensamiento y lo moviente*: "Pero lo cierto es que, en filosofía, como en otras partes, se trata de *encontrar* el problema y por tanto de *plantearlo*, más aún que de resolverlo"^{vii}. ¡Estamos pues en el buen camino! Desgraciadamente, eso no es para Bergson más que una afirmación en el aire: la simple lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* bastaría para convencernos. Semejante proposición supone una ruptura dramática con las *condiciones mismas* de toda filosofía y Bergson no tiene la intención de consumarla. Otros fueron de hecho mucho más penetrantes que él. Así, un Aristóteles, que había advertido: "¡Hay que detenerse!"^{viii}, y un Kant, cuando escribía:

"Saber lo *que racionalmente puede pedirse*, es por sí solo prueba harto evidente de cordura y de talento; porque si la pregunta es absurda en sí y requiere respuestas ociosas, no solo deshonra al que la hace, sino que a veces genera el inconveniente de precipitar al absurdo al que sin pensar responde..." (*Lógica trascendental*)^x. Desde luego que, *en la práctica*, Bergson desconfió de su propia proposición y evitó cuidadosamente *cubrirse de vergüenza*. Así, a propósito de Dios y de la moral no planteó ningún interrogante "que provocara respuestas ociosas", como tampoco fueron planteadas, *desde que la filosofía existe*, todas las cuestiones que ésta no podía resolver decentemente. Es porque en filosofía no se trata meramente de *resolver* los problemas, y no de plantearlos -como lo vieron tan valerosamente Kant y Aristóteles-, que nos fue preciso avanzar clandestinamente, de "tabú" en "tabú". Y es porque *plantear* ciertos problemas resulta una operación "tabú" para la filosofía -tabú cuya violación nos cubre de vergüenza-, que nos vimos *obligados* a entrar en guerra *contra* la filosofía. Diga lo que diga Bergson, no debemos fiarnos de su astucia. Antes de plantear una cuestión que la filosofía es incapaz de resolver, piensen en las amenazas de Kant. Y este último fue incluso discreto; pues no solo se verán "cubiertos de vergüenza"; sino que instantáneamente una potencia oscura los abandona: la tierra bajo sus pies, el cielo sobre su cabeza; el equilibrio interno se ve trastocado; algo los priva de la asistencia del bien, de la virtud, del deber; se les escamotea la presencia reaseguradora de la certidumbre, de la apodicticidad [certeza o evidencia absoluta]^x, del acuerdo tranquilizador y unánime con la humanidad; la grandeza, la belleza y el heroísmo les rehúyen incluso antes de que hayan abierto la boca, y el terrible ojo que ya fulminaba a Caín, los persigue: los acusa implacablemente de haber "manchado su propia conciencia" por haber faltado gravemente a las leyes de la "probidad intelectual". Interrogantes tales como: "¿Qué es el conocimiento? ¿De dónde obtiene su derecho a juzgar y a promulgar evidencias?", no se formulan a la luz de la cordura, sino en una noche, vuelta de pronto tan negra que ustedes mismos llegan a creerse ciegos. Y uno se pregunta: "¿El Saber no será más que virtud?". Mas todo el mundo concuerda hoy en día en rechazar la clara intuición socrática. ¿Sería pues [el Saber] dicha, plenitud, culminación de la existencia? Pero Nietzsche, ese gran fantasma, surge ante nosotros. Por supuesto, también él amenaza de "desgracia" a aquel que haya "manchado su probidad intelectual"; mas no puede abstenerse de advertirnos -*como si algo más elevado que la "probidad intelectual" lo impulsara a hacerlo*- que el Saber nos arrancó "todo lo que hay de consolante y de santo, todo lo que cura, toda esperanza", para hacernos adorar "la piedra, la estupidez, la pesadez (la gravedad), el destino"^{xi}. Otros, tras él, han confesado ingenuamente, como fue el caso de Freud, que la ciencia se engrandece por haber tenido el coraje de enseñarnos la resignación al "universo hostil"; y que el filósofo no es más que "el abogado general del renunciamento"^{xii} -es decir, otro profesor de virtud. Esta virtud, que no se reconoce

en general por lo que es, y que se disimula con bastante habilidad bajo los nombres del saber, la razón, el progreso, las luces, se da más abstractamente en lo que Heidegger llama "la tercera forma de la actividad trascendental, a saber, la justificación, la legitimación, la explicación"^{xiii}.

¡Yo también caí en la trampa de la "tercera forma de la actividad trascendental"! ¡El lector se dará cuenta y rectificará por sí mismo! Y sin embargo, aunque contra mi voluntad, la luz se ha hecho en mí, devoradora... esa luz que otros pretenden que es la noche. ¿La noche? ¡Sea, pues! ¡Noche maravillosa y atroz! Noche sofocante en la que todo se desmorona, en la que el pensamiento no encuentra a qué aferrarse, sino a sí mismo; "pensamiento aferrándose al pensamiento y tirando"^{xiv} (Rimbaud, *Carta del Vidente*). Este pensamiento angustiado aún no es *libre*, pero la libertad es una de sus *posibilidades*. Adivina, presente, que *lo más importante* no es edificar una ciencia a la medida del hombre, sino elevar al hombre al nivel de su existencia, decidir la resolución del más terrible de los conflictos. Devuelto a sí mismo, ese pensamiento se irrita de las "evidencias" que "deben y pueden" sostener el edificio de la ciencia universal y halla un sabor liberador en las evidencias que se niegan a sostener esta ciencia insolente. Ya no es un pensamiento *autónomo*, sino un pensamiento solidario de la existencia, que "participa" de la existencia y exclama: "¿Qué necesidad tiene pues la existencia de ser justificada y legitimada, es decir de aceptar un tribunal, aún si ese tribunal no tuviera otra misión que confirmar pura y simplemente sus datos?".

Sé que, mucho antes que Husserl, Kant había respondido tranquilamente a ese grito (en su prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*): "Nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar a ella la *religión* por *santa* y la *legislación* por *majestuosa*. Así acaban levantando contra ellas motivadas sospechas y no pueden exigir el sincero respeto que solo concede la razón a lo que ha sido capaz de afrontar su libre y público examen"^{xv}. Mas en verdad, ¿qué hará la existencia de la "sincera estima" de la razón? Aún admitiendo que ella le pueda ser acordada luego del libre y público examen, ¿esta "sincera estima" le ayudará a vivir? Pero ¡es evidente que la razón-virtud tiene otras preocupaciones in mente que la de "legitimar" y "justificar" (e incluso de cubrir con "su sincera estima") las absurdas necesidades de la existencia! No le preocupa la existencia y no descansará hasta que no haya levantado su "edificio", como lo llaman Husserl o Kant o, como dice aún Kant, "hasta que no haya instituido un tribunal que, *garantizando sus legítimas pretensiones*..."^{xvi}. En ese caso, ¿qué salida le queda a la existencia, desestimada en su demanda, supeditada al libre y público examen, con o sin la *sincera estima* de la razón? ¿Va a retirarse del juego y permitir que el saber construya tranquilamente su edificio? ¿Aceptará confiar en una "reconciliación" futura, en una de

esas síntesis dialécticas que le conceda un lugar mínimo pero soportable? ¿No sabe acaso que nunca saldrá de la jurisdicción de la razón y que, mientras exista el conocimiento, deberá considerarse perdida -para siempre? Reconsiderando todo, más vale renunciar a la "sincera estima" del Saber. Más vale salvar la existencia, así debamos romper a pedazos ese conocimiento, tras haberlo superado -¡así debamos nosotros mismos ser rotos a pedazos, si fracasamos...! Pero un hombre que teme más perder su existencia que la "estima" del saber -admitiendo que se trate de un hombre honesto- ¿qué derecho le acuerda aún al noble título de filósofo? ¿qué filósofo es ese que confiesa no poder lograr satisfacción más que a expensas del conocer y que pretende que la verdad no está al final de un saber sino de un poder, no de una evidencia *a priori* sino de una presencia efectuada, no de algo que se *sabe*, sino de una cosa que se *vive*? ¿Qué filósofo es ese para el cual la libertad no empieza sino ahí donde termina el conocimiento?

Es hora de confesar que el autor de esta obra no ha llegado a la investigación filosófica por las vías habituales de la escuela (¡de la cual no posee casi las virtudes, las disciplinas, y mucho menos el espíritu!) y que no se cree en absoluto obligado a guardar un silencio oneroso con respecto a una operación cuya seducción le interesa desmitificar lo antes posible. He ahí la razón por la cual llega a desembocar, tan inoportunamente, sobre las cuestiones acerca de las cuales Poincaré había afirmado perentoriamente "¡que no se plantean!" Que nuestra conciencia desdichada es, en efecto, una de esas cuestiones. Plantear esta cuestión -*el mero hecho de plantearla*- ya es liberar la conciencia; pues ella es libre de ahí en más, aunque más no sea de *luchar* contra esa desdicha que la informa y de la cual se reconoce *distinta*. Es libre de *esperar* que la desdicha podrá disiparse un día, así como un día llegó.

Dicho esto, el lector no dejará de adivinar los móviles que impulsan al autor a evitar la lucha leal, "objetiva" y el "libre y público examen" que, sujeto a los estatutos de la legitimación, de la justificación, de la explicación, deciden, en última instancia, de las *cuestiones que no se plantean*. "Percibirá" que el autor debe pasar por las propias mallas de la "tercera forma de la actividad trascendental", y que por ello, no puede librarse más que a una táctica astuta de guerrillas repentinas, cualquiera sea el rendimiento que descuenta o el fracaso que lo acecha. Aunque haya sido llevado a este camino por un maestro que ama y venera entre todos^{xvii}, empujado -más bien que comprometiéndose de *motu proprio*- por una presión, tan afectuosa como lúcida, *se comprenderá* que no quiera hacer compartir a nadie la responsabilidad, que él entiende asumir plenamente, de su temeraria empresa.

3. Notas y comentarios⁶.

¹ El texto de "Préface pour l'aujourd'hui" fue publicado en español bajo el título "Prefacio para el presente" en la revista *Sur*, n° 21, Buenos Aires, junio de 1936. Esa introducción debe mucho al artículo de León Chestov "Des sources des vérités métaphysiques" (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CX, julio-agosto de 1930, pp. 13-85). En un contexto de tensiones internacionales cada vez más vivas, vinculadas a la guerra de España y al auge de los fascismos europeos, Fondane define allí el objeto del discurso existencial, oponiéndose a las tesis del marxismo, y respondiendo así a las acusaciones de Jean Cassou, expresadas en *Pour la poésie* (París, Corrêa, 1935), de abandonar la injusticia social en favor de los "muy delicados padecimientos" de la conciencia desdichada: "Pero las circunstancias de este mundo injusto son tales que atender al desasosiego metafísico, así como escuchar las pretensiones del idealismo mágico, es hacerle el juego a la sociedad injusta y confirmar su permanencia" (pp. 303-304). Fondane contraataca destacando la autonomía de la conciencia desdichada con respecto a las condiciones socio-históricas y políticas. [O.S.-F.]

² "L'homme n'aspire pas à l'impossible. Et, s'il y aspire, tout le monde le considérera comme un faible d'esprit". Se trata probablemente de una versión libre de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (libro III, cap. 4, iii b 20-25): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνατήων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἄν ἡλίθιος εἶναι· ("(...) no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio". *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985, p. 184).

³ "Que se réalise donc la promesse : οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν (il n'y aura rien d'impossible pour vous!)". Cita tomada de la última frase del artículo de L. Chestov. "Des sources des vérités métaphysiques". cit. En las pp. 63 y 85 Chestov cita el texto griego del *Evangelio* según San Mateo: 17: 20. Cf. CHESTOV, L. "Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas", en *Atenas y Jerusalén*. Trad. A. González. Madrid, Hermida, 2018. pp. 75-179. El texto del versículo del *Evangelio* citado por Chestov refiere a una respuesta en privado de Jesús a sus discípulos: "Díceles: 'Por vuestra poca fe'. Porque yo os aseguro: si tenéis fe como un grano de mostaza, direis a este monte 'Desplázate de aquí allá', y se desplazará, y nada os será imposible". *Evangelio según San Mateo*, 17:20, *Biblia*

⁶ El aparato crítico de la edición francesa de *La conciencia desdichada*, a cargo de Olivier Salazar-Ferrer (Universidad de Glasgow), con la participación de Nicolas Monseu (Universidad de Namur), ha sido completado por Susana Peñalva (Universidad Nacional de San Martín/UNSAM-CONICET) con fines de ampliación de la información, confrontación de fuentes y contextualización, a instancias de la traducción de la obra al español (N.d.T.).

de *Jerusalén*, nueva edición revisada y aumentada, Equipo de traductores de la edición española. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, p. 1414 (N.d.T.).

^{III} Cf. a ese respecto, MARX, K. *Misère de la philosophie (Réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon)* (*Miseria de la filosofía, Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon*, 1847; 1ª ed. fr., 1847; 2ª ed. fr. corregida, 1896), en *Morceaux choisis*. cit., p. 106. Si existía una edición en español en 1936, no era la de los "textos escogidos" de Marx que Fondane había leído y citado en francés en su prólogo a *La Conscience malheureuse*. El traductor del "Prefacio para el presente" publicado en la revista *Sur* (Op. cit., 1936) refiere a la edición francesa del compendio dando su versión de un título en español que como tal no existía: emplea la expresión "Páginas escogidas" -de cuño más literario que "Textos escogidos"- y traduce la cita a su criterio, sin referirse a la versión castellana del texto, editada antes de la Guerra Civil española y previa a la edición francesa: MARX, K. *Crítica de la economía política (Grundrisse)* y *Miseria de la filosofía*. Edición, introd. y notas de J. B. Bergua, Trad. J. Merino. Ediciones Ibéricas, 1933. Cf. también: *Miseria de la filosofía*. Trad. J. Aricó. México D. F., Siglo XX, 1981 (pp. 152-153), efectuada a partir de la edición francesa de referencia: *Œuvres I-Économie I*, París, Gallimard, 1963 (N.d.T.).

^{IV} Escrito por Marx en alemán en 1845, el texto titulado *Tesis sobre Feuerbach* fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Archivo Marx/Engels, www.marxists.org (N.d.T.).

^V "Un dérèglement de tous les sens". *Lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny*, del 15 de mayo de 1871 (segunda "Carta" llamada "del vidente"): "Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens". ("El Poeta se hace vidente mediante un largo, inmenso y razonado desarreglo de todos los sentidos". Nuestra traducción; N.d.T.).

^{VI} "Les évidences premières (...) de la science universelle". Cita aproximada de las *Meditaciones cartesianas* (Primera meditación, § 5. La evidencia y la idea de la auténtica ciencia) de E. Husserl: "Par conséquent, le véritable problème du début est celui-ci : quelles sont les vérités premières en soi qui devront et pourront soutenir tout l'édifice de la science universelle?". *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Pfeiffer y E. Lévinas. París, Armand Colin, 1931, réimpr.: Vrin, 1953, p. 12. ("Como a esta idea [de la auténtica ciencia] es inherente la forma de un orden sistemático de conocimientos -de auténticos conocimientos-, plantéase como cuestión del punto de

partida, la cuestión de los conocimientos primeros en sí que deban y puedan soportar el edificio entero del conocimiento universal". *Meditaciones cartesianas*. Trad. J. Gaos y M. García Baró. México D. F., FCE, 1996, p. 55).

^{vii} "La vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre", BERGSON, H. *La Pensée et le Mouvant* (1934). Introduction, II. París, PUF, 1969, p. 32. ("Pero lo cierto es que, en filosofía, como en otras partes, se trata de encontrar el problema y por tanto de plantearlo, más aún que de resolverlo". BERGSON, H. "Pensamiento y movimiento", en *Obras escogidas*. Trad. y prólogo, J. A. Míguez. México D. F., Aguilar, 1963.

^{viii} La frase de Aristóteles "Es necesario detenerse" (*Metafísica*, 1070a4) es citada constantemente por León Chestov, lector de los apuntes del filósofo griego por Andrónico de Rodas con el título de *Metafísica*; texto que consagra "la bendición de la necesidad y la glorificación del espíritu que se ha sometido a la necesidad". Cf. CHESTOV, L. "Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas". Op. cit. p. 82. (N.d.T.).

^{ix} "C'est déjà une grande et infaillible (...) qui n'y prend garde". KANT, E. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni, París, G. Baillièrre, 1869, "Logique transcendante". Introduction, III, p. 117. ("Es ya una grande y necesaria (...) a quien descuidadamente la escucha"). En el cuerpo del "Prefacio" citamos el pasaje de la Introducción de la "Lógica trascendental" (III. *División de la lógica general en analítica y dialéctica*) citado por Fondane -a partir de una versión francesa de su tiempo, y con sus destacados-, según la que seguramente constituye una de las primeras traducciones castellanas de la *Crítica de la Razón Pura*, Trad. J. del Perojo. Madrid, Gaspar Editores, 1883, p. 228.

Tratándose de una traducción "histórica", cuyo discurso acusa el paso del tiempo, no deja de ser útil referirse a una versión española más contemporánea del mismo fragmento, por su interés comparativo, que parece confirmar el propio destacado de Fondane: "Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es en sí absurda y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja -además de la vergüenza de quien la plantea- de que induce a quien descuidadamente la escucha a dar respuestas absurdas...". (*Crítica de la Razón pura*. Trad. M. Caimi. México, FCE, 2009, KrV A57-58/B82-83. N.d.T.).

^x Al respecto no parece ocioso señalar una probable referencia implícita a la teoría de la apodicticidad de Husserl: "En el §9 de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl afirma que 'el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el ego por medio de la reducción

trascendental, responde efectivamente al concepto de apodicticidad expuesto' (*Hua I*, 64/64). Antes se había establecido que algo es apodíctico cuando se hace patente 'la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de que se excluya por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable' (*Hua I*, 56/57). Esta condición solo es cumplida por la conciencia. Si bien Husserl nunca renunció a la convicción de que a la conciencia le cabe un modo de ser indubitable, la fundamentación de tal apodicticidad sí cambió conforme al desarrollo de su pensamiento. De ello presenta testimonio los vaivenes padecidos por la así llamada vía cartesiana hacia la fenomenología trascendental". Cf. OSSWALD, A. M. "Apodicticidad y automanifestación", *Revista de Filosofía*, Volumen 67, (2011), pp. 215-231, p. 215. (N.d.T.)

^{xi} "La pierre, l'ineptie, la lourdeur et le destin". NIETZSCHE, F. *Par-delà le bien et le mal*, § 55 (*Œuvres II*. Trad. H. Albert revisada por J. Lacoste. París, Robert Laffont, 1993, p. 605) (Ed. cast. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro* (1886). En *Obras Completas II*, Madrid, Aguilar, 1991).

Fondane retoma la expresión del texto de Chestov *L'Idée de bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, Philosophie et prédication*. Trad. T. Beresovski-Chestov y G. Bataille, introduction de J. de Gaultier. París, du Siècle, 1925. Réimpr. Vrin, 1949, p. 158.

^{xii} "La résignation à l'univers hostile (...) le philosophe n'est que l'avocat général du renoncement". En referencia a expresiones de Sigmund Freud extractadas de *L'Avenir d'une illusion* (1927). Escrita entre la primavera europea y septiembre de 1927, la obra fue publicada en alemán (en Leipzig, Viena y Zurich) en noviembre de ese año. La primera traducción al castellano (1930) es la de L. López-Ballesteros, quien tradujo directamente del alemán las obras de Freud publicadas en sucesivas ediciones españolas (Madrid, Biblioteca Nueva) hasta 1974. La traducción que damos de las citas -a continuación de la versión francesa de Marie Bonaparte en la edición crítica de *La Conscience malheureuse* (2013)- corresponde a la edición contemporánea de referencia de las *Obras completas* en 24 volúmenes (publicada inicialmente entre 1978 y 1985), traducida directamente del alemán y cotejada por sus responsables con la *Standard Edition of the Complete Psychological Works* en inglés (Londres, The Hogarth Press, 1969-1975): *Obras completas de Sigmund Freud (AE)*, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, trad. del alemán J. L. Etcheverry. (N.d.T.).

"L'homme ne peut pas éternellement demeurer un enfant, il lui faut enfin s'aventurer dans l'univers hostile". Trad. M. Bonaparte, París, PUF, 1971, IX, p. 70 ("El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la 'vida

hostil". Trad. del alemán J. L. Etcheverry. *AE 21 (1927-1931)*. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, IX, p. 48).

"Cependant, quand on s'est précisément fait l'avocat du renoncement aux désirs et de l'acquiescement à la destinée, il faut savoir encore souffrir ce dommage". Trad. M. Bonaparte. Op. cit., VII, p. 52 ("Pero si uno aboga a todo trance en favor de una renuncia al deseo y una aceptación del destino, tiene que poder soportar también estos perjuicios". Trad. del alemán J. L. Etcheverry, *AE 21 (1927-1931)*. Op. cit, VII, p. 36).

^{xiii} "La troisième forme de l'activité transcendante : à savoir la justification, la légitimation, l'explication". Cita de un comentario de Rachel Bepaloff, "Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXVI, julio-diciembre de 1933, pp. 321-339 (pp. 335-336): "Revenons au *Gründen*... Ni dans l'acte de fonder, ni dans celui de prendre base, il n'y a encore de comportement distinct envers l'existant. C'est leur unité, leur fusion, au sein de la transcendance qui engendre le 'pourquoi' auquel correspond la troisième forme de l'activité transcendante, la légitimation, la justification, l'explication (*begründen*), témoignage irrécusable de l'*Erschlossenheit des Seins*" ("Volvamos al *Gründen*... Ni en el acto de fundar ni en el de fundarse (basarse o darse una base), no hay aún un comportamiento distinto (o diferenciado) frente a lo existente. Es su unidad, su fusión, en el seno de la trascendencia la que engendra el 'por qué' al cual corresponde la tercera forma de la actividad trascendental, la justificación, la legitimación, la explicación (*begründen*), testimonio indiscutible de la *Erschlossenheit des Seins*". Nuestra traducción, N.d.T.).

^{xiv} "Pensée accrochant la pensée et tirant". *Lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny*, del 15 de mayo de 1871. cit.: "Cette langue sera de l'âme pour l'âme, en résumant tout, parfums, sons, couleurs, de la pensée accrochant la pensée et tirant" ("Esta lengua será del alma para el alma, resumiendo todo, perfumes, sonidos, colores, del pensamiento aferrándose al pensamiento y tirando". Nuestra traducción; N.d.T.).

^{xv} "Notre siècle est le vrai siècle de la critique (...) public examen". I. Kant. *Critique de la raison pure*. Op. cit., "Préface à la première édition", p. 8. (KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*, nota a pie de página del Prefacio a la primera edición (1781) -que Kant suprimió en la segunda (1787). Texto de las dos ediciones. Trad. J. del Perojo. Op. cit., p. 128; destacado en el original. N.d.T.)

^{xvi} "Qu'elle n'ait institué un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions...". Entre la traducción francesa y la española (casi contemporáneas) de esa nota al "Prefacio" de

la primera edición de la obra de Kant se observa un deslizamiento de sentido: allí donde el traductor francés entiende "legítimas pretensiones", el español considera "legítimas aspiraciones". Luego, la cita truncada de la nota de Kant que da Fondane parece silenciar una visión más matizada y "crítica", si no ecuánime, de los designios del "tribunal" de la razón: "y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que el de la Crítica de la Razón pura...". Trad. J. del Perojo. Op. cit., p. 128; destacado en el original (N.d.T.).

^{xvii} "Bien qu'il ait été conduit en cette voie par un maître qu'il aime et vénère entre tous". Alusión a León Chestov (1866-1938), cuya obra inspira todos los estudios de *La Conscience malheureuse* y está en el origen de una verdadera conversión de Benjamín Fondane a la filosofía existencial.

Bibliografía.

ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. electrónica de <http://www.philosophia.cl/> Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Trad. de V. García Yebra.

BERGSON, H. *La Pensée et le Mouvant (1934)*. París, PUF, 1969 ("Pensamiento y movimiento", en *Obras escogidas*. Trad. y prólogo J. A. Míguez. México D. F., Aguilar, 1963).

BESPALOFF, R. "Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXVI, julio-diciembre de 1933, pp. 321-339.

Biblia de Jerusalén. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

CASSOU, J. *Pour la poésie*. París, Corrêa, 1935.

CHESTOV, L. "Des sources des vérités métaphysiques", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CX, n° 7-8, julio-agosto de 1930, pp. 13-85.

CHESTOV, L. *L'Idée de bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, Philosophie et prédication*. Trad. T. Beresovski-Chestov y G. Bataille. Introd. de J. de Gaultier. París, du Siècle, 1925. Réimpr. Vrin, 1949.

CHESTOV, L. "Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas", en *Atenas y Jerusalén*. Trad. A. González. Madrid, Hermida, 2018, pp. 75-179.

- FONDANE, B. *La Conscience malheureuse*. París, Denoël et Steele, 1936.
- FONDANE, B. *La Conscience malheureuse*. París, Plasma, 1979
- FONDANE, B. *La Conscience malheureuse*. Nueva edición, presentada y anotada por Olivier Salazar-Ferrer con la participación de Nicolás Monseu. Lagrasse, Non Lieu-Verdier, 2013.
- FONDANE, B. "Prefacio para el presente", en *SUR*, 21, Buenos Aires, 1936, pp. 98-109.
- FREUD, S. *L'Avenir d'une illusion*. Trad. Marie Bonaparte, París, PUF, 1971 ("El porvenir de una ilusión" en *Obras completas de Sigmund Freud. Vol. 21 (1927-1931)*). Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Trad del alemán. J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- FREUD, S. *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, Londres, The Hogarth Press, 1969-1975.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen una Pariser Vorträge (Hua I)*. Dordrecht, Kluwer, 1991.
- HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Pfeiffer y E. Lévinas. París, Armand Colin, 1931. Réimpr. Vrin, 1953. (Ed. cast. *Meditaciones cartesianas*. Trad. J. Gaos y M. García Baró. Madrid, FCE, 1985; México D. F., FCE, 1996).
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni. París, G. Baillière, 1869 (Ed. cast. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. J. del Perojo, Madrid, Gaspar, 1883. Una traducción más actual y más accesible es la de M. Caimi. México D. F., FCE, 2009).
- MARX, K. *Crítica de la economía política (Grundrisse) y Miseria de la filosofía* (Edición, introducción y notas J. B. Bergua y trad. J. Merino), Ediciones Ibéricas, 1933.
- MARX, K. *Morceaux choisis*. Intr. H. Lefebvre, N. Gutermann. París, Gallimard, 1934.
- MARX K. *Miseria de la filosofía*. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f. (cons. Marxist Internet Archive, 2010).
- MARX, K. *Miseria de la filosofía*. Trad. J. Aricó, México D. F., Siglo XXI. 1981.
- MARX, K. *Œuvres I – Économie I*. París, Gallimard, 1963 (reedición, 1965).
- MARX, K. "Tesis sobre Feuerbach (1845)", Apéndice a la edición aparte de ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (1888)*. Archivo digital Marx/Engels (www.marxists.org).
- MARX, K. y ENGELS, F. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México D. F., Grijalbo, 1970.

NIETZSCHE, F. *Par-delà le bien et le mal*, en *Œuvres II*. Trad. H. Albert revisada por J. Lacoste-París, Robert Laffont, 1993 (Ed. cast. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro (1886)*, en *Obras Completas II*. Madrid, Aguilar, 1991.

OSSWALD, A. M. "Apodicticidad y automanifestación", *Revista de Filosofía*, 67, (2011), pp. 215-231.

RIMBAUD, A. "Lettre à Paul Demeny" (segunda "Carta" llamada "del vidente"), del 15 de mayo de 1871. En *Je ne suis pas venu ici pour être heureux. Correspondance choisie et présentée par Jean-Luc Steinmetz*, París, Flammarion, 2015, p. 68. (Nuestra traducción). Cf. *Obra poética y correspondencia escogida*. Edición bilingüe, tr. de J. L. Rivas y F.-Y. Jeannet, ed. de M. Cheymol, revisión de J. C. Rodríguez A., México D. F., UNAM-Alianza Francesa de México A. C., 1999.