

El estatuto fenomenológico del fenomenólogo

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

La refundición de la fenomenología que emprendemos requiere el planteamiento paralelo de la cuestión del estatuto que en ella adquiere el fenomenólogo : ¿cuál es la *Spaltung* fenomenológica de que hablan Husserl y Fink : cómo se efectúa la *epochè* fenomenológica hiperbólica y, a poco que la pregunta tenga algún sentido, quién la efectúa ? Si admitimos, con Husserl y Fink, que quien despliega el análisis fenomenológico es el « sujeto fenomenologizante », en qué habrá de consistir, de resultados de la refundición, la « fenomenologización » ? Y ¿en qué se distingue de la fenomenalización ? En primera aproximación, apenas rotulando los problemas, cabe decir que la *epochè* fenomenológica hiperbólica, que opera una suspensión universal, sin excepción, de todo lo que se « presenta », abre a lo que llamamos el campo fenomenológico, es decir, al campo de los fenómenos como *nada más que* fenómenos – donde la ilusión forma parte integrante del fenómeno –, a saber, a su fenomenalización, mientras que su análisis, que, en la refundición, es arquitectónico, define lo que para nosotros es la fenomenologización, el retomar (« la reprise ») todo aquello que se « presenta » en los términos de la fenomenología. Surge entonces, al punto, la pregunta por la articulación de la fenomenalización con la fenomenologización, y ello a través de cierta transformación, a su vez arquitectónica, del estatuto del fenomenólogo, constituyendo, este último, el vínculo entre ambas.

Ciertamente, el fenomenólogo es, al principio, un hombre de carne y hueso, que vive, como dice Husserl, en la actitud natural, a saber, encarnado en un *Leibkörper* y sumido en la intersubjetividad en su doble dimensión empírica y transcendental. Para él, practicar la *epochè* fenomenológica hiperbólica es, evidentemente, practicarla también respecto de sí mismo, es decir, no sólo poner entre paréntesis la actitud natural, sino también su propio *Leibkörper*, por el que queda encarnado y situado en la intersubjetividad – la *epochè* viene a consistir, por tenaz que sea la paradoja, en « desencarnarse » (en « deshumanizarse » que diría Fink), en poner fuera de juego el « espacio » del adentro para despertar, por

una suerte de atención en régimen de libre flotación, a unos fenómenos como nada más que fenómenos que « aparecen », en un principio como nada, como sombras. Así, no puede ser ya cuestión de « yo » (« 'moi' »), sino de más bien del sí mismo, pero de un sí mismo « provisto », claro está, de un *Leib*, así como de una cierta intimidad que es aquella del contacto de sí consigo en y por desajuste, un sí mismo, en suma, profundamente móvil, en incesante devenir, *desindividua-do* y *deslocalizado*, sin afuera ni adentro en sentido clásico, y que circula por el campo fenomenológico sin, siquiera al paso, detenerse a hacer posición de nada. Su versión tradicional no es otra que la del *espíritu*, al menos tal como lo define Hegel en su *Fenomenología*, es decir, también la llamada « conciencia filosófica » de la « Introducción ». En este sentido cabría decir – volveremos sobre ello – que la arquitectónica es, para nosotros, el equivalente traspuesto de la dialéctica, donde el « Motor » no es tanto la *Aufhebung* cuanto la *Fundierung*, que permite pasar de un registro arquitectónico a otro sin que se dé por ello progresión (« superación ») ninguna, o encadenamiento regulado por enriquecimientos sucesivos en contenido. Y ello, básicamente, porque, en rigor, el sí mismo que resulta de la *epochè* hiperbólica, no es ya, propiamente, el del espíritu – espíritu que es divino – sino que procede de la *multiplicidad originaria* propia de una interfacticidad transcendental que es, en sentido fuerte, *utópica*. Dicho de otro modo: llegando hasta la suspensión (de la posición) de su propia existencia, este sí mismo se descubre – habrá que mostrarlo – sencillamente como uno u otro de los tantos sí mismos de la interfacticidad transcendental que, precisamente, se entre-« perciben » y son mutuamente entre-« percibidos » en *phantasia* « perceptiva » dentro de los recorridos esquematizantes de lenguaje. Estas *phantasiai* « perceptivas » « perciben », de una vez pero sin hacer posición de los mismos (« sans les poser »), *todos* los fenómenos; muy en particular aquellos que se concretizan tanto en los esquematismos fuera de lenguaje, como en los recorridos esquemáticos de lenguaje con sus infinitos entreveramientos.

«Reducido» de este modo, el sí mismo del fenomenólogo « circula » – tal como señalábamos – por el campo fenomenológico sin constituirse jamás en punto fijo ninguno que hiciera las veces de observatorio. Por lo demás, no está comprometido (*unbeteiligt*) puesto que no hace posición de nada; ni tan siquiera de la Nada misma. Sin embargo, no por ello está « ciego » puesto que *se refleja* (“*se réfléchit*”) al hacer lenguaje, y (queda reflejado) temporalizando en presencia. Vale decir que es a la vez *contacto* de sí consigo (en y por desajuste como nada de

espacio y de tiempo) y contacto del sí mismo con la *Sache* que le convoca al lenguaje e incluso se hace en lenguaje. Es preciso hacerse cargo de esta nueva versión de la *Spaltung* fenomenológica. No siendo las cosas como acabamos de referirlas, persistiría la ceguera puesto que no se daría ese elemento, indispensable para el lenguaje, que es el *sentido*. Así y todo, para que haya sentido hace falta que surja, antes, como cuestión, al menos como llamada a una u otra respuesta.

Así pues, hay, en el contacto de sí consigo, algo *más* que desajuste esquematizándose en lenguaje, y para captarlo necesitamos volver sobre el “momento” de lo sublime y la articulación entre sístole y diástole. Lo que, en el paso de sístole a diástole, se produce, no es sino el « desprendimiento » (“décrochage”) – en el « realce » (“ressaut”) de la afluencia en exceso de la afectividad – de la trascendencia absoluta en fuga infinita (que abre así a la trascendencia absoluta físico-cósmica) respecto de la afectividad que, por ende, queda condensada en el núcleo que constituirá la matriz arcaica del sí mismo. Ya hay pues desajuste (como nada de espacio y de tiempo) entre la trascendencia absoluta (en sus dos « versiones ») y lo que dará lugar al sí mismo, y dicho desajuste, por así decirlo, no se esquematiza por entero y sin resto en el seno de la no coincidencia en desajuste propia del esquematismo de lenguaje. Dicho de otro modo: hay, de alguna forma, en el sí mismo, una parte que es como el eco parpadeante de la trascendencia absoluta, es decir, como una suerte de *rastros inestables* (« *traces instables* ») – de puro estar en parpadeo con la trascendencia absoluta – del « momento » de lo sublime. En virtud de ese rastro permanece lo sublime – tal como venimos diciendo – «en función».

En consecuencia, el desajuste de sí consigo que constituye el contacto es, a la vez, desajuste esquematizándose en el esquematismo de lenguaje y desajuste del sí mismo respecto de ese mismo esquematismo, « habitado » por el sí mismo sin por ello quedar encerrado o absorbido en él, y es esta apertura interna al esquematismo, este desajuste no esquemático dentro del desajuste esquemático – suerte de desajuste en el desajuste – lo que, mientras abre al sí mismo como rastro inestable de lo sublime, insinúa el *medio del sentido* como no coincidencia consigo del esquematismo, y hace de éste, propiamente, esquematismo de lenguaje, fase de presencia donde el sentido se hace, se temporaliza (*Sinnbildung*) en presencia. En rigor, justo en el « momento » de lo sublime surgió el enigma del sentido junto al impulso (« *poussée* ») a darle respuesta, a descifrarlo a pesar de la inhumana infi-

nitud de la tarea. Sin embargo, en virtud de lo anterior, puede aquello (i.e. el sí mismo como núcleo afectivo) que el reflujo del océano – arrastrando consigo el enigma – deja « varado sobre la playa », *llevarlo* también, en un contacto parpadeante pero no esquemático con la trascendencia absoluta, portando así de igual modo *el sentido* mediante el contacto de sí consigo esquematizándose en lenguaje. Así, el desajuste dentro del desajuste es como el efecto real, dentro del esquematismo de lenguaje, de la trascendencia absoluta (en ambas « versiones ») y por ende virtual. No es pues la trascendencia absoluta la que « habla », con voz silente, en las fases de presencia del lenguaje. Ni « mira » al sí mismo, como sabemos, ni tampoco “habla” con él: he ahí una manera de mentar su enigma. Por otro lado, no es el sí mismo quien, esquematizándose, « crea » el sentido; antes bien, su papel consiste en « habitar » el esquematismo, y en particular las *phantasiai*-afecciones « perceptivas », pero sin quedar aspirado o absorbido en ellas, y así en la medida en que el sentido temporalizado por el esquematismo procede de la diástole, enraizada, a su vez, en la sístole, y donde el sí mismo, como traza inestable de la trascendencia absoluta, no es sino el portador de un sentido que, haciéndose *dentro* del desajuste, constituye, en suma, la no coincidencia del esquematismo consigo mismo, y donde este portador, si bien concreto, no deja de ser, originariamente, *anónimo*.

Si retomamos la estructura en su conjunto, ocurre que el sí mismo surgido del « momento » de lo sublime se halla dividido merced a una *Spaltung* fenomenológica, y ello por cuanto hay dos géneros de desajuste. 1) En el desajuste entre el sí mismo y la trascendencia absoluta – que no lo arrastra consigo en su fuga infinita –, el sí mismo “asiste” *al* esquematismo de lenguaje: no estando prendido en él, viene a ser como una instancia *crítica* de reflexividad del lenguaje, lo que, en cierto modo, asegura el vínculo o la cohesión del sentido consigo, su ipseidad en busca de sí y sin pérdida del contacto consigo. 2) Pero, en el mismo movimiento, el desajuste es también desajuste de sí consigo y desajuste que, por su parte, se va esquematizando en lenguaje, y donde la reflexividad no puede ejecutarse si no es de ese modo, es decir, mediante el doble juego de las retenciones y las protenciones internas a la presencia; aquí, desde su singular forma de « habitar » las *phantasiai*-afecciones « perceptivas », el sí mismo « asiste » *el* esquematismo de lenguaje cual partera que asistiera el parto del sentido con sólo “prestarle mano” (« en y mettant la main »).

En ambos casos, el sí mismo, condensado afectivo *leiblich* y no necesariamente *leibkörperlich*, es un sí mismo vivo, en movimiento (sin constituir un substrato, es decir, un cuerpo móvil) o en devenir, lo cual lo sitúa en la intersubjetividad transcendental, sin que el lenguaje se baste jamás para fijarlo puesto que no está unívocamente asignado por el sentido a que da asistencia. Así pues, jamás se ve prendido en lo que lo convertiría en un sí mismo de posición absoluta, sí mismo que sería *sum* en el interior de la intersubjetividad transcendental (volveremos sobre ello). Así es, dicho en otros términos, el sí mismo del fenomenólogo que resulta de la *epochè* fenomenológica hiperbólica : es, por así decirlo, y por mor de su propia movilidad en el campo fenomenológico, cualquiera de los sí mismos de la interfacticidad transcendental, esto es, cualquier sí mismo « percipiente »/ « percibido » de cualquier *phantasia* « perceptiva » dentro de cualquier fenómeno de lenguaje – punto que habremos de justificar mejor a continuación. Una vez más, este sí mismo se aparenta con el « sujeto » hegeliano puesto que es, a una, el espíritu en movimiento y la negatividad del espíritu, con la salvedad de que, a nuestro parecer, esta negatividad es, de alguna forma, positiva, puesto que, con ser nada activa respecto del concepto, es nonada (« rien ») y no nada (« néant »), nonada en y respecto del fenómeno (y, en primer término, nonada de espacio y de tiempo) : el sí mismo como desajuste no esquemático respecto de la transcendencia absoluta en fuga infinita (luego sin extremidad asignable) se reporta sobre el desajuste esquematizándose del lenguaje, quedando alojado en su interior pero sin confundirse con él, y sin que a cada paso se vea suprimido en beneficio de algo distinto. Así, el olfato fenomenológico es, por formularlo en una expresión, olfato del desajuste, y donde el propio olfato no es sino desajuste alojado en el seno del desajuste. La parte del sí mismo surgida desde la transcendencia absoluta nunca cesó ni cesará jamás de llevar la marca de ésta, es decir, de poner de relieve el desajuste, dondequiera que éste se halle y, con él, el enigma del sentido, la *Unheimlichkeit* que, en el fondo, es el rasgo característico de los fenómenos como nada más que fenómenos. Es así, y sin duda sólo así como acceden a *fenomenalización*.

Todo esto nos permite una primera « recapitulación » de la situación. La *epochè* fenomenológica hiperbólica, suspensión universal de toda determinidad y de toda posición, abre al campo fenomenológico y, correlativamente, al sí mismo en *desajuste doble*, tanto respecto de la transcendencia absoluta como respecto del esquematismo de lenguaje; abre, digamos, al sí mismo portador (pero no detentador) del sentido como rastro inestable o vacilante del « momento » de lo su-

blime, rastro que no es nunca intervalo por carecer de extremos fijos: la trascendencia absoluta se encuentra en fuga infinita y el esquematismo de lenguaje jamás coincide consigo mismo. Rastro, por tanto, que es suerte de nada activa, que genera el nada más que fenómenos de los fenómenos, y que de ese modo los lleva a fenomenalización. Cabe decir, en primera aproximación, que es precisamente esto mismo lo propiamente *fenomenológico* : lo que origina, en las *Sachen* con que nos « topamos », su « temblor » o « desenfoque », o, en nuestros términos, su parpadeo. Ahora bien, resulta que es justo eso lo que la fenomenología en refundición tiene por tarea analizar. Y ello sólo puede hacerse en régimen de análisis *arquitectónico*, es decir, exhibiendo lo que constituye, cada vez, el *polo* de los parpadeos bajo la forma de contenidos de determinidad inestables y jamás alcanzados en lo fenomenológico. Polos que, a su vez, sólo pueden procurar la filosofía, y su tradición, a saber, la lengua con sus conceptos filosóficos cuya reorganización, en acuerdo congruente con los fenómenos, es justo lo que el análisis arquitectónico persigue. A este respecto, y por evocar de nuevo a Hegel, hay, en el parpadeo, algo análogo a una dialéctica truncada puesto que a la *Aufhebung* corresponde la transposición arquitectónica – que implica de entrada varios registros arquitectónicos – y que, además, no entraña género alguno de encadenamiento regulado de conceptos relevándose los unos a los otros, es decir, género alguno de linealidad (así resultase, al cabo, circular) sin falla entre transposiciones arquitectónicas, como si el conjunto de las mismas hubiese de formar un sistema cuya ciencia fuera la fenomenología arquitectónica – no encontraremos en ésta, a lo sumo, sino una *mathesis* inestable de las inestabilidades. En efecto, no se trata, según la gran ilusión hegeliana, de agotar la filosofía agotando las significatividades de su lengua y conceptos. Se trata, solamente, de usarlos como elementos auxiliares de análisis, teniendo en cuenta que, de entrada, son inadecuados o, mejor dicho, sólo fecundos en virtud de los desajustes de indeterminidad que habitan el fondo de su determinidad aparente. Desde un punto de vista más pragmático, fue el alzado de arquitectónica que trasparece, ya en Husserl, a las tentativas de unificación sistemática, lo que nos sirvió de punto de entrada en la arquitectónica que proponemos. Y ésta se encuentra enteramente condicionada por el papel de pivote que desempeña el « momento » de lo sublime.

Podemos ahora volver con mayor precisión sobre el modo en que la fenomenología debe observar la práctica de la *epochè* fenomenológica hiperbólica – nuestro primer esbozo arquitectónico nos da pie para ello. Si esta *epochè* termina

por abrir sobre el sí mismo como núcleo de afectividad dejado por el « momento » de lo sublime, la cuestión estriba en saber cómo acceder a él sin tener por ello que « atravesar » ese « momento », cómo lograrlo incluso a espaldas del sí mismo (pues el « momento » en cuestión es inopinado e imprevisible, y el sí mismo resultante no está en posición de “suscitarlo”). Al principio, el fenomenólogo es un yo (« moi ») encarnado en un *Leibkörper* y sumido en la intersubjetividad a la vez fáctica y transcendental : es, tal como señalábamos, un ser de carne y hueso, y eso es precisamente lo que se ha de dejar en suspenso. La única vía que se nos presenta no es otra que la de duda hiperbólica cartesiana llevada hasta el sí mismo del propio fenomenólogo, puesto que el sí mismo también puede ser ilusión o imagen de sí. Del mismo modo, también es el ideal transcendental lo que, en último término, ha de ponerse en duda – véase el hecho mismo de que pueda haber un « todo de la realidad » susceptible de ser actualizado por cierto ser « positivo » (y veraz), Dios, o « negativo » (y embaucador), un Genio Maligno. Así pues, el sí mismo, reducido por la hipérbole que él mismo pone en práctica, parece como el « resultado » de un juego sin reglas – de haberlas, sería un juego ideado por el Genio Maligno –, juego de sí mismos plurales, relativamente exentos pero a la vez inmersos en las *phantasiai* « perceptivas » y sus reversibilidades « percipiente » / « percibido », es decir, y suspendido el esquematismo de lenguaje, ese juego sin reglas entre infigurabilidades en que, de hecho, consiste la interfacticidad transcendental como interfacticidad de « sedes » de la *chôra*. Todo ello, median-do la inhibición tanto la puesta en movimiento de la cuestión del sentido como de la puesta en obra del esquematismo de lenguaje, y despejando el « lugar », por así decirlo, de un sí mismo reducido que, suspendido al instante cartesiano – a la articulación insituable entre sístole y diástole – se halla en situación de sor-prender al « pensamiento » en su no posicionalidad (que no hace posición de nada sin por ello hacer posición de la pura Nada), es decir, sor-prenderlo como puro movimiento de nada a nada, origen *hipo-tético* del sentido en esbozo como movimiento desde lo infigurable hacia lo infigurable a través de lo infigurable.

Dicho de otro modo, en y por *époque* hiperbólica se pone de manifiesto que el envés del Genio Maligno no es, en rigor, Dios sino la interfacticidad transcendental como pluralidad indefinida de sentidos en acto (de buscarse), potenciales (desde estos últimos) y virtuales (por transposibilidad). Sabemos, efectivamente, que los fenómenos de lenguaje en su multiplicidad “pluralizan” los sí mismos de la interfacticidad transcendental sin por ello individuarlos o “nominalizarlos”.

Tal es pues el campo fenomenológico, donde todo ha de tomarse en su dinamismo, en su movilidad, sin una fijación que haría de todo ello estallido, dispersión, desgajamiento, diseminación. El defecto de lo que, en la hipótesis del Genio Maligno, ya es hipo-tesis reside en que es *todavía determinante*, por lo que, en ese sentido, dicha hipótesis es, a la vez, la del ego, necesaria para que el ego pueda venir a sí mismo – puesto que es justo el ego quien elabora la ficción, sólo él quien es « sujeto » de la misma – mientras que si llevamos la duda hiperbólica hasta la posibilidad misma de tal determinación egoica, entonces el Genio Maligno no es ya el envés de Dios (ni es ya Genio Maligno), sino el envés de un juego sin reglas, precisamente aquel que alimenta de continuo una duda hiperbólica llevada hasta sus últimas consecuencias, y que no es otro que el juego sin reglas de la interfacticidad transcendental, donde no hay ya univocidad que valga, donde la contradicción no es más que la máscara de la alteridad, donde verdad y falsedad no son sino relativas, donde, por lo tanto, el escepticismo es universal, yendo hasta englobar a aquel que duda y sin que valgan ahí, por obra de cualesquiera artificios sofísticos, contradicciones que anulen la suspensión, sino simplemente el propio parpadeo, entre surgimiento y desvanecimiento, de la suspensión así como del sí mismo reducido que la opera.

Sin embargo, esto significa, en rigor, que el sí mismo – que mediante la suspensión hiperbólica universal se abre a sí – permanece siempre fundamentalmente abierto, sin coincidir consigo, en perpetuo desajuste – en ese desajuste que se sobre-entiende en la voz inglesa *Self* o en la alemana *Selbst* –, flotando, en cierto modo, dentro y junto a un desajuste que carece de extremidades (que lo fijarían, en el ser de lo surgido la una, en la nada de lo desvanecido la otra), luego un sí mismo abierto no sólo a los demás sí mismos de la interfacticidad transcendental, sino a lo que, « tras » ellos, constituye el abismo de la absoluta alteridad infigurable (a decir verdad : la « otredad » en el sentido de A. Machado) de la transcendencia absoluta (en sus dos « versiones »). En otros términos, es así como, por *epochè* hiperbólica, el fenomenólogo, desde las profundidades de su sí mismo, confluye con el sí mismo « surgido » del « momento » de lo sublime, franqueándose así un acceso a lo sublime en función sin que le sea necesario atravesarlo (de nuevo). A la inversa, sólo el « momento » de lo sublime, en su articulación insituable (puesto que se confunde con el instante cartesiano) entre sístole y diástole puede atestar la concreitud fenomenológica de este sí mismo en desajuste en el interior del desajuste esquemático, atestarla directamente desde el propio « momen-

to » (a pesar de que no se viva), e indirectamente por la afección sublime (que en cambio sí se vive y sí es atestación del « momento »). De este modo, cabe decir que esta última afección es el *rastros estabilizado* del « momento » de lo sublime, pero donde el sí mismo de la afección, en vez de abrir, en virtud de su desajuste, al quehacer potencial del sentido en diástole, pasa, en el campo fenomenológico, al *sum*, pasa pues del sí mismo al ego, es decir, también pasa, al menos de forma implícita, desde la interfacticidad transcendental a la intersubjetividad transcendental, perdiendo así posibilidades y transposibilidades de sentidos de lenguaje, aunque no, ciertamente, posibilidades de expresión gestual o lingüística, toda vez que el yo (« moi ») supone el tu (y el él) y pre-supone el *Leibkörper*. Esto es tanto como decir que desde el sí mismo o desde el ipse hiperbólicamente reducido al yo coextensivo del *sum* se da un cambio de registro arquitectónico, y que el *cogito*, *sum* cartesiano es bastante más complejo de lo que parece y merece retomarse en todos sus matices. Ciertamente, no se quiere decir con ello que no haya *cogito* sin *sum* dado que el yo en primera persona del *cogito* implica al *sum*, pero sí que acaso pueda darse, en el registro arcaico propio de la fenomenología, *cogitare* (en el sentido cartesiano) sin *esse*. El *esse*, en efecto, está de continuo socavado por la nada, ni es masivo ni, menos aún, es punto; está, antes bien, *en desajuste* plurívoco, no ya en el sentido aristotélico, sino en el de la pluralidad indefinida de sentidos por hacer, actuales, potenciales o virtuales. En otros términos, vale decir que *el fondo del ser es la afectividad*, lo cual coincide perfectamente con el sentido arquitectónico de esta última – la afectividad es de orden protoontológico – ; no hay ontología practicable en fenomenología porque no existe, en ella, estabilidad absoluta.

Halla esto último su atestación más fehaciente en el hecho de que *las afecciones puedan engañar* puesto que proceden de las *phantasiai*-afecciones « perceptivas », y no del sentido haciéndose cuyos relevos precisamente son, junto a las *phantasiai*, dichas afecciones. Ciertamente, entre los jirones de sentido y las afecciones caben cubrimientos parciales y fluctuantes, lo cual explica, por lo demás, que podamos comprender el sentido de una situación (donde se dé intercambio de lenguaje) desde las solas afecciones en juego – es lo que suele entenderse por « intuición psicológica ». Si volvemos al *cogito*, *sum*, advertimos que nada tiene de puntual en tanto traduce el movimiento del *cogitare* al *esse*, de la interfacticidad transcendental a la intersubjetividad transcendental, y ello a pesar de que, en la expresión *cogito*, esté ya incluido el « yo », es decir, la retro-acción de la intersub-

jetividad transcendental sobre la interfacticidad transcendental; a pesar, pues, de que se trate ya de una tautología simbólica. Efectivamente, en el sí mismo del cogito está el sí mismo hiperbólicamente reducido; sí mismo hiperbólicamente reducido que no es aquel que construye la ficción de un Genio Maligno que empleara « toda su industria » en engañarlo y, por ende, en *determinarlo* al engaño, sino antes bien el sí mismo para el cual todo es apariencia o fenómeno como nada más que fenómeno dentro del campo de la interfacticidad transcendental, y que, de ese modo, asiste *al* lenguaje. Por el contrario, hecha efectiva la expresión del *sum*, el sí mismo se halla ya absolutamente puesto, puesto con un *Leibkörper* que es el suyo y que, en el seno de la intersubjetividad transcendental, lo determina como *ego* a su vez activo y que asiste el lenguaje, que lo hace expresándolo en lengua. Así, queda definida la subjetividad como exclusiva detentadora del ser y, por ende, como única susceptible de ser engañada en punto al sentido del ser, no siendo, la « verdad » sub-yacente, otra cosa que *vida*, vida como incesante paso, en ambas direcciones (parpadeo), desde la hipérbole a su supresión. Vale decir que el sí mismo del fenomenólogo participa, en su *Spaltung*, de ambas. Por un lado es, claro está, yo encarnado, yo de carne y hueso, ya siempre en tesitura intersubjetiva, presente de modo actual o mediante la Historia y la tradición, más allá de la actualidad aparente de lo que en la sociedad sucede; pero, por otro lado, sólo puede acceder a lo transhistórico o entablar un diálogo con los muertos que formaron la tradición en la medida en que también es sí mismo de la interfacticidad transcendental, y cuyas « sedes » no son aún del orden del tiempo de los presentes.

Sólo en tanto en cuanto este sí mismo en *Spaltung* pone en orden arquitectónico el campo fenomenológico, echando mano de los conceptos de la tradición filosófica pero haciéndolos vivir de otro modo, merece el nombre de sí mismo *fenomenologizante*; sí mismo fenomenologizante que construye la fenomenología – i.e. lo que toca – organizándola arquitectónicamente (de modo móvil, crítico y dinámico) según registros – donde el vago término de “ser” queda ahora estrictamente acotado en el sentido antes sugerido : en definitiva, el *sum* tiene su origen en una parada dóxica del movimiento de la vida, movimiento descrito más arriba, y que absorbe al ser como uno de sus « momentos ». De este modo, la fenomenología en refundición que proponemos puede ser dicha « hiper-cartesiana ». Así, retomamos, pero de modo distinto a Husserl, la crítica que éste ya dirigiera al pensamiento cartesiano, la de estar aún demasiado anclado en la actitud natural. Añadiendo, por nuestra parte, que es el yo fenomenologizante quien lleva, dentro

de sí, al sí mismo hiperbólicamente reducido como sí mismo ilocalizado e ilocalizable, tan huidizo como el propio desajuste que, por su parte, aloja allí donde se le “antoja”. Por eso, cabe decir que la fenomenología está por doquier y a la vez en ninguna parte: nadie sabe dónde está Platón en su texto y este anonimato textual de fondo suele permanecer recubierto, en la tradición, por un « nosotros » filosófico que es tanto singular como intersubjetivo. En la refundición de la fenomenología, la eidética husserliana como apriori descriptivo queda, por así decirlo, relegada por la arquitectónica, donde la definición de los términos ya no se sustenta en la esencia de lo que hay que « describir », sino cada vez en un *situs* arquitectónico entre dos registros arquitectónicos distinguidos, a su vez, mediante la ordenación (*taxis*) del campo fenomenológico con la ayuda de los términos de la lengua filosófica – ; en cualquier caso, no hay ahí, en principio, ontología que valga. Efectivamente, la parte conceptual procedente de la lengua debe borrarse ante los puros movimientos (sin cuerpo móvil) que constituyen la dinámica del campo fenomenológico. Como ya hubo ocasión de apuntar, si, en la arquitectónica, cupiera algún género de *mathesis*, sería el de una *mathesis* inestable de la inestabilidad, que excluiría además las ilusiones engendradas por el privilegio exclusivo de lo visual.

En fenomenología, todo es, al fin y al cabo, cuestión de *contacto*, y de contacto en y por desajuste como nada de espacio y de tiempo. Así y todo, el problema del contacto que decimos “fenomenológico” estriba en que, a pesar de todo, hay, en él, concepto; y que, en la medida en que lo hay, « deforma » lo tocado, sin que, por lo demás, quepa *medir* dicha « deformación » – he ahí, sin duda, una de las razones que llevaron a la filosofía clásica a privilegiar lo visual, pues en principio la visión no « deforma » lo que ve. En definitiva, lo que debe requerir la atención del fenomenólogo, a pesar de la ausencia de medida determinadable, no es otra cosa que el desajuste inevitablemente en juego dentro y a través del propio concepto, es decir, su indeterminidad, y que no ha de confundirse en modo alguno con su universalidad. Sólo tal indeterminidad vuelve realmente palpable el hecho de que, sometiendo el campo fenomenológico a análisis arquitectónico, esté ya juego, de forma global, algo así como la transposición arquitectónica – inducida mediante el hiato, él mismo desajustado – del entero campo fenomenológico en virtud de la arquitectónica misma. Ésta no conduce pues a una verdad que fuera absoluta, luego a algo así como una ciencia. Sin embargo, hay ciertos enclaves donde la impotencia de fondo de la lengua filosófica queda especialmente puesta

de relieve: cuando, por caso, se hace necesario crear nuevos términos o modificar el sentido de los antiguos como ocurre, por ejemplo, con los de esquematismo fenomenológico (fuera de lenguaje y de lenguaje), lenguaje, desajuste como nada de espacio y de tiempo, *phantasia* pura o *phantasia* « perceptiva » con sus dos dimensiones de afectividad y de figurabilidad, etc. Fuera de su definición mediante su *situs* arquitectónico, resultan conceptos vacíos, sin intuición posible, y que señalan así los límites de la lengua filosófica (« nos faltan las palabras ») señalando otros tantos campos abiertos a preguntas sin respuesta finita por estar prácticamente desprovistos de toda quiddidad más o menos intrínseca que pudiese, cuando menos, guiar el pensar. Y es ahí donde, ciertamente, la fenomenología *parece* acercarse más a la especulación. El peligro estriba en que la posibilidad siempre presta de generar una pura construcción intelectual. La dificultad radicarán pues en prohibirse de entrada toda “solución verbal”, o, lo que viene a ser lo mismo, en detectar tales “soluciones”, detectarlas a raíz de la parte del contacto con la *Sache* que desde ellas se mienta, a raíz de las metáforas imprecisas que tan inocentemente parecen suscitar.

La arquitectónica permite pues poner de relieve no sólo los registros arquitectónicos sino, fundamentalmente, sus movimientos pues, en rigor, sólo en virtud de los hiatos así como de los tránsitos (las transposiciones arquitectónicas) entre registros se diferencian éstos en tanto que registros de « entidades » compartiendo los mismos caracteres. Esta puesta de relieve sólo puede llevarse a cabo poniendo en obra, mediante *epochè* hiperbólica, un sí mismo en movimiento, es decir, un sí mismo en desajuste y abierto por el desajuste – sin que tenga éste, recordémoslo, absolutamente nada de un intervalo puesto que carece de extremidades ; serían éstas, nominalmente dichas, de un lado la transcendencia absoluta en fuga infinita, de otro un sí mismo *gespalten* entre su compromiso con la diástole a cuyo despliegue presta asistencia, y el acompañamiento que de ésta hace, a saber, un sí mismo *gespalten* entre un contacto de sí consigo mediatizado por la reflexividad del esquematismo de lenguaje, y un contacto de sí consigo no esquemático, y donde el primer contacto genera la ilusión de que es el propio sí mismo quien se basta para esquematizar en lenguaje, y el segundo la ilusión de que el sí mismo se sostiene exclusivamente merced a un instante cartesiano en régimen de creación continua, instante y creación continua alimentándose, por lo demás, de forma recíproca, y de tal suerte que la creación continua parece, entonces, ser mera ilusión de creación. Por el « lado » que abre sobre el sí mismo hiperbólicamente reducido

ante la transcendencia absoluta en fuga infinita, el sí mismo parece como figura divina, rastro inestable del « momento » de lo sublime, es decir, como lo que clásicamente se entendía por *daimon*, infigurable e ilocalizable, y desde donde queda puesta de relieve la diástole, desplegada aparte y desde sí como relajamiento (détente) temporalizante de la sístole. Este sí mismo escapa a la antropología fenomenológica, situada corriente abajo (“en aval”) y mediadas cierto número de transposiciones arquitectónicas. Se trata pues de una suerte de *pura vigilia* que exige del fenomenólogo la radical puesta fuera de juego de su aparente positividad.

De este modo, la *epochè* fenomenológica hiperbólica implica una inhibición de la creación, lo cual, visto de lejos, genera la apariencia de que la fenomenología se las ha con « datitudes » o « pre-datitudes », o la apariencia de que se limita a asistir a la creación sin « enredar en ella » (“sans ‘y mettre la main’”), sin estar involucrada en ella. Ello a pesar de que, por otro lado, el contacto en desajuste con lo que le ocupa la « deforma » de una manera que no admite ser medida sino sólo elaborada mediante un análisis arquitectónico que distingue el *situs* entre dos registros, a saber, el propio de la base fenomenológica y el del círculo fundante/fundado; todo ello, claro está, por medio de los conceptos que, proporcionados por la tradición filosófica, sirven para designar los polos, jamás alcanzados, de los parpadeos fenomenológicos. Es obvio que, instalados en esta actitud, el uso de la categoría de causalidad queda estrictamente excluido y, por consiguiente, también el uso del concepto de teleología.

Y es no menos obvio que, desde un punto de vista quasi-metafísico, la transcendencia absoluta, sea ésta simplemente absoluta o físico-cósmica, resulta, en cualquier caso, radicalmente *no determinante*, no donatrix y no creadora, infinitamente en fuga en un « momento » de lo sublime que, no vivido, jamás podrá constituir, en sentido propio, « acontecimiento » fundador alguno o siquiera instituyente. Esto replantea, con sobrecogedor relieve, el problema del origen, sin duda definitivamente oscuro, de la institución simbólica (el problema del instituyente simbólico), y en su seno, a modo de una suerte de corolario, el problema de lo que en la institución simbólica siempre parece relativamente arbitrario, el problema, en suma, de la mutua relatividad de las instituciones simbólicas, donde cada una reclama ser la única capaz de franquear un acceso a la « verdad », presentada de esto modo como aquello – al hilo de tal o cual elaboración simbólica – parece ir de suyo. Así pues, pero inversamente : ¿Para qué la filosofía ? Y, sobre todo: ¿qué clase de filosofía se atreve a incidir sobre este delicado expediente? ■