

# La poética del mundo

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

## 1. Los diferentes registros arquitectónicos de la Fenomenología

(...) la *epoché* fenomenológica hiperbólica y la reducción arquitectónica, esta recuperación (¿) o esta refundición, que hemos iniciado(...), nos conduce en principio a distinguir dos registros arquitectónicos, el primero donde no tiene lugar la *Stiftung*, y el segundo donde se encadenan más o menos, pero no en una cadena única, y según la mediación husserliana de la *Fundierung*, diferentes tipos de *Stiftungen*, de institución ( simbólica), sin que haya, previamente, un registro arquitectónico anterior que le sirva de base o de fundamento (*Fundament* para la *Fundierung*), o, si se quiere, de “material”. La *Stiftung*, de la cual está ahí el origen, pero no el principio fenomenológico, es sin embargo coextensiva de una transposición arquitectónica en tanto que ese “material” sufre, en la ceguera a sí de la transposición, una deformación coherente que redefine, codifica o recodifica el material del precedente registro arquitectónico en los términos del nuevo registro arquitectónico que es instituido. Así la *Stiftung* no es nunca, propiamente hablando, *Stiftung* de un solo elemento, o *Stiftung* de elementos uno a uno reales y/o posibles, sino propiamente *Stiftung* de una *pluralidad originaria* de elementos que manifiestan su registro arquitectónico...”

FENOMENOLOGIA EN ESCORZOS, III Seccion: Fenomenología, pg.457. Edicion J.Millon 2000.

### 1.

Tras de la publicación de la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty acomete varios proyectos, entre los que se encuentra un libro que piensa titular, según confiesa a Martial Guéroult, *Introducción a la prosa del mundo*. Claude Lefort, que rescató de su estado naciente su célebre *lo visible y lo invisible*, ordenaría el manuscrito de este otro proyecto inconcluso y que Merleau-Ponty pensaba terminar, como indica a Guéroult, para su presentación a la candidatura al Collège de France. La redacción definitiva quedó aplazada por otros proyectos que requerían su urgencia, como los Cursos sobre la Naturaleza y por sus constantes investigaciones, y nunca se llevaría a término a causa de su abrupta muerte.

Tras la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty se embarca en la revisión y crítica que tan exhaustiva investigación impulsara. Su breve pero fructífera relación con Eugen Fink, por el que tuvo conocimiento de la importante *Sexta Meditación*, así como la lectura de alguno de los inéditos de Husserl, lo llevaban hacia territorios que cuestionaban no sólo las posiciones del maestro, sino también las suyas propias hasta entonces seguidas.

En esa línea comienza a escribir este libro hermoso y fallido que se titulará *La Prosa del mundo* y que retomamos aquí como rótulo de ese *sistema diacrítico universal* en el cual estamos insertos, que nos “mène” como dice el propio Merleau-Ponty, y donde la *palabra operante* actúa desde la *región salvaje* a la que alude y apunta el último Merleau-Ponty hasta su fijación y ordenación precisamente a través de los vanos, de los *entrelacs*, de los matices, de los silencios, pero también de los sistemas culturales, lingüísticos, habituales y sedimentados por donde ella se “expresa”.

Con término tan complejo y de raigambre clásica, no queremos sino dar título a ese “campo” donde la percepción se halla. Campo roturado, pero en marcha, como un *work in progress* permanente y cuyos trazos dejan la huella de la memoria, de los cuerpos, de las artes y técnicas, de la sedimentación de los seres vivos, de su quehacer, que late tras nuestra espalda.

El término, como se sabe, está tomado de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, un mojón imprescindible, dirá Richir de ella, en el devenir histórico de la propia fenomenología. Allí, Hegel, oponiendo el concepto de lo prosaico a lo poético, define a este en el sentido de su análisis, como lo vivo, lo orgánico, frente al espíritu del estado, del estado romano en este caso, que es justamente al que se refiere el sintagma *la prosa del mundo*.

“Estado”, a su vez y en este sentido, remite al conjunto de instituciones que lo sustentan, que lo fijan y establecen, estabilizando el movimiento histórico, los azares mismos de los espíritus subjetivos. Así, las experiencias individuales, sus contingencias, las luchas, los temblores, la vida y la muerte, adquieren a través de las sucesivas instituciones de la cultura- religión, técnicas, artes, ciencias...- su exaltación y configuración como totalidad objetiva del espíritu. La historia se iza así por encima de las biografías personales, de los pueblos mismos, de los deseos y presunciones, de los avatares y alcanza en y por el Estado su sentido.

Así pues, dos *ámbitos* se abren ante nosotros: el que corresponde a este movimiento prosaico, recortado por las instituciones y aquel otro, donde lo salvaje, incoativo, en estado naciente, modula e impulsa un movimiento *poietico y vertical*, transformador que, precisamente, tiende a esa *detención* que su devenir sistematiza, estabilizándose ya transformado en una horizontalidad que tiene en las relaciones diacrónicas y sincrónicas del presente su modulación, su olvido, su renovación y plasticidad, a diferencia de los procesos evanescentes, fulgurantes, de esa especie de sístole y diástole en la que se mueve la *poética del mundo*.

En la “ciencia y experiencia de la expresión”, como se titula uno de los capítulos centrales del citado libro de Merleau-Ponty, este “sistema diacrítico universal” en el que ya nos encontramos, el fenomenólogo francés, como destaca incisiva y oportunamente László Tengelyi en su espléndido y sugerente ensayo, titulado “la historia de una vida y su region salvaje”, muestra esos intentos e investigaciones merleau-pontianas influenciado por la publicación del *Curso de Lingüística General* de Saussure, pero también por sus investigaciones en psicología y, muy acertadamente señala Tengelyi, por la muy cercana y personal influencia del que fuera su gran amigo, el psicoanalista Jacques Lacan, todo lo cual queda recogido en *Lo visible y lo invisible*. A principios de los años 50, ya en su célebre discurso de Roma, tras cuya ‘reprobación’ escandalosa formará su propia escuela, Lacan escribe sus famosos Escritos y cincelará allí uno de sus más controvertidos como fértiles apotegmas, el cual Merleau-Ponty conoce y tendrá muy en cuenta, y que dice así: *el inconsciente se estructura como lenguaje*.

Se trata de un “lenguaje” que no queda reducido al sistema semiótico ni si quiera a la expresión verbal o escrita. Lenguaje como expresión de una experiencia se refiere al movimiento activo, corpóreo, creativo de esa misma experiencia por alcanzar su expresión, es decir su sentido. Lo “inconsciente” no es ni en Lacan ni mucho menos en Merleau-Ponty, el significante. O no lo es al menos en el sentido lingüístico al uso. Tiene más que ver con el “sistema diacrítico universal”, es decir con cuanto gravita y mueve esa prosa del mundo ya existente y extendida, como diría el propio Hegel, que a ambos sirve de inspiración, “a nuestra espalda”.

Tengelyi, que es quizás uno de los más brillantes, incisivos y esclarecedores entre los comentaristas e interpretes de la obra de Richir, destaca en este sentido un paralelo entre Merleau-Ponty y Marc Richir a partir de la diferencia estableci-

da por el último Husserl entre *Sinnbildung* y *Sinnstiftung*, pues solamente, como señala Tengelyi en su libro citado, es con Merleau-Ponty y Marc Richir que esta diferencia terminológica “se eleva al rango de una oposición conceptual de importancia general”, muy particularmente “cuando Richir introduce los términos franceses correspondientes, *sens se faisant* e *institution symbolique*, para poner el acento sobre esta oposición”.

Así pues, y sin que nosotros digamos que se superponen punto por punto, esta diferencia conceptual es justamente la que queríamos resaltar con el enfoque que el título de esta exposición quiere resaltar, la oposición entre la *poética* y la *prosa del mundo*.

Esta diferencia ha sido recogida espléndidamente en el prólogo de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina a su traducción de los poemas de Safo y de sus “discípulas”, donde el filósofo y fenomenólogo en ese mentado prólogo establece la diferencia entre una mujer que intenta expresar sus experiencias y no encuentra otro modo que ese lenguaje *poético* del que se han rescatado algunos ejemplos y donde Sánchez Urbina cree encontrar, no sin razón, la *poética* en status nascendi, frente a la escritura de las autoras posteriores que ya la propia *institution symbolique*, la de la poesía, la de la literatura, calificarán excesivamente como “sus discípulas”, y cuyos poemas, ya son eso, poemas y escritos obedeciendo las pautas retóricas y lo ritmos canónicos. Es decir, Safo talla el sentido, hace sentido, tienta en cada línea, en cada palabra, la fijación expresiva del mismo que esculpe ante ella, sus dedos y el papiro la *Sinnbildung* de sus experiencias. Posteriormente, la innovación de Safo, su experiencia directa del “sentido haciéndose”, queda “oculta” para sus discípulas, que escriben respondiendo a la *Sinnstiftung* de la poesía, sometiendo por tanto sus propias emociones y vivencias al movimiento que el arte les marca. Safo representa, así pues, esta poética del mundo y su “región salvaje” en la cual ya no se encuentran sus discípulas, mujeres que aprenden a escribir y a expresarse en la civilizada hélade, ya instaladas, por tanto, en la *prosa del mundo*.

## 2.

Más adelante nos referiremos con detenimiento al muy determinante concepto de *institution symbolique* que ya tiene, como es sabido, un largo recorrido no exento de polémicas, y al cual dedicará su atención y análisis Marc Richir en uno de sus textos centrales, el que aborda precisamente *la experiencia del pensar*, que

es el título del libro al que nos referimos y donde se recoge ese movimiento entre lo poético y lo prosaico que estamos intentando delimitar.

Nuestra exposición parte de las intuiciones merleau-pontianas, de sus propias reflexiones autocríticas, de la incompletud de su nuevo enfoque, que lo es también de una segunda generación de fenomenólogos, como Pactoka o, en otra perspectiva, Michel Henry, situado entre estos y el propio Marc Richir. Pero al titular nuestra exposición la *poética del mundo* queremos mostrar esa dimensión fenomenológica hurtada por lo que hemos llamado, siguiendo el texto citado de Merleau-Ponty, la *prosa del mundo*, es decir su dimensión institucionalizada, horizontal, puesto que será ahí y desde ahí que Richir retomará el testigo merleau-pontiano para reconsiderar conceptos husserlianos como la intencionalidad y el sistema de significaciones a ella vinculada, así como el cartesianismo, al que también se vincula en principio Merleau-Ponty en su primera obra mayor, *La Fenomenología de la Percepción*, y del cual se desdice en “*Lo visible y lo invisible*”. Pues si en aquella su primera gran obra, Merleau-Ponty hablaba de un “cogito tácito”, ya en este su último legado deja escrito que “lo que llamaba cogito tácito es imposible”. No se trata pues de una ilustración, de una referencia retórica, plástica para enmarcar la elección del título de esta exposición. O no se trata solamente de eso, lo cual por otra parte sería legítimo. No es que tuviéramos delante el texto merleau-pontiano y su título, *la prosa del mundo*, nos diera la pauta, el destello para el nuestro y, desde ahí, dirigiera el enfoque de esta exposición. Ha sido al contrario, aunque lo ha sido es cierto teniendo inmediatamente ante nosotros ese texto y ese título. La “región salvaje”, lo vivo, lo orgánico, como decía el propio Hegel de lo poético, la experiencia, y su hacer, el abrirse camino del sentido, todo ello queda reflejado en las investigaciones que Merleau-Ponty lleva a cabo en esos años sobre la estética, sobre la obra de Proust o la pintura de Cezanne.

Se trata de *oponer* a ese “sistema diacrítico universal” institucionalizado y en marcha, esa otra dimensión que las instituciones filtran y revisten, ocultándola y que hemos nombrado “la poética del mundo”, en relación a su hacer, a las sensaciones, a la afectividad, a la experiencia antepredicativa que la atraviesa y de la cual, precisamente, Richir extraerá, a nuestro juicio, toda la potencia y fertilidad de su pensamiento. Así pues, con la referencia a Merleau-Ponty, pretendemos situar en su contexto histórico al propio Richir, pues no podríamos comprender nada de su enfoque, de sus críticas, de sus logros incluso si no lo situamos preci-

samente en ese “sistema diacrítico universal” que en ese momento tiene unas significaciones determinadas y determinantes que marcan la diferencia entre unos autores y otros, entre unos enfoques y unos resultados dispares.

3.

Es ya el momento de hablar de Marc Richir, del autor y de su obra e intentar ir destacando los momentos y conceptos que, a nuestro juicio, engranan su prodigiosa arquitectónica, construida a partir de la refundición y refundación de los materiales históricos heredados. Este movimiento telúrico, esta “refonte” ha sido el motivo de unos de los más brillantes e incisivos artículos dedicados a la obra de Richir, y se debe al autor ya citado de origen húngaro y profesor en Alemania, László Tengelyi, artículo que hemos publicado en la revista Eikasia.

Nace Marc Richir en Bruselas, en 1943, y tras sus estudios en Física, busca el sentido de la vida en la ciencia, no encontrando en lo prosaico la poesía del mundo donde las cosas mismas laten. De la espléndida tesina de Sacha Carlson dedicada a Richir, hemos extraído noticias e informaciones sustanciales que hasta ahora estaban, al menos para nosotros, dispersas y sin el enfoque luminoso, destinal, al que somete estos materiales *mundanos* su estudioso, al cual agradecemos el haber podido utilizar y publicar su trabajo.

Tras unos años trabajando en un laboratorio, Richir estudia filosofía, dedicando a Husserl su memoria fin de carrera e iniciando una tesis sobre Schelling y una tesina sobre Fichte, convirtiéndose en un conocedor excepcional del idealismo alemán, aspecto este que podrá comprobar quien lea sus trabajos desde sus primeros artículos y libros hasta el último, publicado hace unos meses. Su “nacimiento como fenomenólogo” vendrá dado, en confesión personal a Sacha Carlson, por una de sus primeras obras mayores, de la que sin embargo con el tiempo irá apartándose más o menos, se trata de sus *Recherches phénoménologiques*, publicadas en dos tomos y donde, pese a las reticencias actuales del autor, consideramos de imprescindible lectura, puesto que a través de sus cinco partes, Richir va a enfrentarse no solamente a los temas clásicos de la metafísica, como lo Uno y lo Multiple, en clara referencia al Parmenides de Platon y a la obra posterior de Plotino, sino y sobre todo, porque en ella, como gran lector de Husserl y de Heidegger en que se había convertido, va a exponer uno de sus conceptos determinantes de su devenir posterior y que expondrá y reexpondrá a lo largo de su extensa obra, enriqueciéndolo, matizándolo, dotándolo de una fuerza inusitada y

sumamente fructuosa. Nos referimos al concepto de *simulacro ontológico* y a su correlato, *la ilusión trascendental:*” estructura según la cual un fenómeno, por ejemplo la temporalidad originaria, parece como la matriz universal de cualquier otro fenómeno” aclara el propio Richir en su prólogo a uno de sus textos mayores, *Phénoménologie en esquisses*.

Hay una característica común a Husserl y Heidegger, pese a las diferencias y las simulaciones que sus respectivas obras trazan: nos referimos al cartesianismo. Es ahí donde Richir va a incidir, a desbrozar con su bisturí las madejas que permitan así recorrer de nuevo los caminos que ambos fenomenólogos recubrieron con sus huellas. Y, claro está, para ello Richir planteará una lectura detallada y finísima de las Meditaciones Metafísicas de Descartes, de su *duda hiperbólica*, la cual considera que ninguno de los fenomenólogos citados ha llevado hasta su extrema ejecución y que en ello radica precisamente la “dependencia” de ambos, si se nos permite el término, de la *institución simbólica de la ontología*, o como posteriormente la cifrará, en la *institución simbólica de la idealidad*.

Los conceptos citados exigirían de inmediato una descripción, cuando menos, que subsane el general desconocimiento entre nosotros de la obra de Marc Richir, y que se agrava con la inexistencia, al menos hasta la fecha, de traducción alguna de sus textos. La cita que mantenemos estos días en torno a la obra y la figura de Marc Richir tiene mucho que ver con la introducción en el mundo hispánico de esta figura casi desconocida y, por tanto, con el impulso que desde la revista Eikasia, desde esta misma Universidad que nos acoge y desde la SAF, intentamos dar para salvar ese escollo y este estado de cosas. Puesto que no se trata solamente de un pensador imprescindible por su enfoque novedoso y diferente de la fenomenología, ni siquiera de una actitud personal digna de respeto y de admiración por su coherencia y radicalidad. Se trata, por si todo esto no fuera ya suficiente, que lo es, de la rara experiencia hoy en día de encontrarnos con el pensamiento vivo, con su mismo centelleo y con el ejercicio, que se extiende a lo largo ya de cuarenta años, de una “resistencia” a los ismos y a las ideologías que parecían haber asfixiado a la filosofía misma, encerrada en los formalismos y las filologías varias, mediatizada, como casi todo por lo demás, por un devenir mediático que parece englutir y arrasar todo esfuerzo, todas nuestras capacidades críticas y nuestra independencia misma. Una esperanza viviente en medio de la ola de pesimismo y demolición en la que nos encontramos y que espero no haber sobrecar-

gado con estas palabras, que no pretenden ser desalentadoras, sino al contrario, exigentes, al menos de una exigencia que ni nos silencie ni nos avergüence por lo que hacemos y por lo que decimos.

En este sentido, sin duda los conceptos fundamentales que ha ido tallando Richir a lo largo de sus investigaciones, exigen que nos detengamos en cada uno de ellos antes de continuar, como ya he indicado, pero también exigen que los reconozcamos en la mirada amplia que nos sitúe ante el *paisaje* que Richir dibuja, delimita y destaca. Volvamos, así pues, sobre los pasos que hemos ido dando hasta este momento y recorreremos juntos las sendas que el pensamiento de Richir ha ido abriendo en un diálogo permanente y crítico con sus maestros, Husserl y Heidegger, a los cuales ya las reflexiones de Merleau-Ponty o de Jan Patocka habían sometido a previos y determinantes análisis, desde los que, como indicamos al inicio de nuestra exposición, Richir sustenta su andadura hasta alcanzar su voz propia y característica que, tras decenios de investigación y permanente reflexión, lo convertirán en un fenomenólogo verdadero, en un pensador original y creador, en el diseñador de una *arquitectónica* capaz de recoger esos dos momentos, separados por un hiato insalvable, no suturable, entre la región salvaje, poética del mundo y su filtrado simbólico, cuyo ropaje prosaico, donde ya la maquinaria de las instituciones, como podemos comprobar actualmente con la globalización, se sustenta en una *Gestell* inercial, que es el otro nombre del *inconsciente simbólico*.

Insistimos sobre este punto, que ya habíamos expuesto, porque no dudamos en considerar la crítica a las instituciones simbólicas como el hallazgo determinante de todo el pensamiento richiriano, hallazgo que viene dado, exigido, claro está, por las múltiples investigaciones fenomenológicas, y filosóficas, que gravitan en derredor de las mismas. El concepto de “institución simbólica” no es de Richir, claro está, él mismo cita a Von Humboldt y sus reflexiones sobre “la cultura” y, naturalmente, tiene en cuenta la influencia de los estudios de Cassirer y del propio Heidegger cuando, precisamente, construye el término *Gestell*; pero es sobre todo la concepción estructuralista, en medio de cuya implantación “ideológica” crece y madura el propio Richir, la que va a tallar su concepción al respecto y la crítica radical que le merece y no solamente como fenomenólogo. Levy-Strauss, el propio Lacan, Derrida y toda la “semiótica” surgida de este movimiento, así como las filosofías que sustentó y las concepciones antropológicas que avaló, serán a las que, ya desde sus primeros escritos, se enfrente Marc Richir. Y será jus-

tamente por el conocimiento exhaustivo de estos mecanismos, de “esta combinatoria de signos”, de esta Gestell, que puede, a nuestro modo de ver, llevar a cabo precisamente su demoledor y necesario análisis crítico del *simulacro ontológico* llevado a cabo por Husserl y Heidegger, pero también por quien lo sustentara por ver primera: Platon. No puede entenderse la crítica llevada a cabo por Richir sin esta previa comprensión del efecto de su “epojé hiperbólica”, como demolición, como suspensión y reducción absoluta de los sistemas de significación, como la lógica, o de cualquiera otro sistema instituido de símbolos, verdadero filtraje de los fenómenos que, en cuanto tales, no son sino fenómeno-de, es decir, fenómenos tematizados y tematizantes, vistos desde el exterior, desde su investidura precisamente. A ese desnudamiento del fenómeno se apresta Richir para encarar al *fenómeno como nada más que fenómeno*.

Partamos de un principio, si la “epojé” no es hiperbólica se permanece en el “sistema simbólico”, y por tanto, el fenómeno permanece, a su vez, investido, distorsionado por la ilusión que esa misma pertenencia produce, de donde el “simulacro ontológico”, es decir su tratamiento “como si”: cuando Husserl en sus Investigaciones Lógicas, tras la crítica al psicologismo y al historicismo, intenta abrir un camino de acceso a la “lógica pura”, se mantiene empero preso de la institución simbólica de la lógica, del sistema de significaciones que la eidética sustenta, e incluso sobre la concepción, idealista, de una conciencia trascendental que donaría el sentido, la significación misma de esta “lógica pura” que se busca. He ahí el “como si” de una subjetividad trascendental donadora de sentido, un movimiento sin “solución de continuidad” desde el “ser” al “pensar, moviéndose en el circularismo tautológico en el que, justamente, se despliega el “simulacro ontológico”. Este planteamiento, que conlleva un determinado concepto de la intencionalidad, de la temporalidad, y del propio fenómeno, sometería a las propias investigaciones husserlianas a tensiones, revisiones, aporías y búsquedas sin fin, hasta su concepción genética de la fenomenología, la cual abre nuevos caminos de investigación, como su concepción de la *Phantasia* o sus trabajos sobre las *Síntesis pasivas*, que tanto rendimiento habrían de dar, fertilizando y posibilitando el propio acaecer de la obra más original y novedosa del propio Richir, que tras las críticas a las que asistimos, encuentra en estas investigaciones husserlianas de la fenomenología genética una vía de acceso a la región salvaje, poética del sentido haciéndose...pero de tal suerte que los fenómenos en su *clignotement*, en su intermitencia y destello, quedan, diríamos, atrapados por el filtraje simbólico, por

la institución simbólica de la idealidad precisamente como *eidós*, por tanto como la ilusión trascendental que otorgaría mediante ese *eidós* la significación, el sentido de los mismos. Aquí es donde la crítica de los primeros textos de Richir acerca del Uno, de Dios, del Ser o de la Subjetividad trascendental, como donación de sentido, adquiere toda su potencia, su virulencia “desenmascarante”. El camino materialista iniciado por Merleau-Ponty tras su primera gran obra, balbuciente y tentativo en sus investigaciones posteriores sobre el cuerpo, las sensaciones, la “carne” y el quiasmo, entre otras, toma en Richir un impulso definitivo que lo llevará, tras sus análisis sobre las *Meditaciones Cartesianas* y husserlianas, a sus propias *Meditaciones fenomenológicas*, título que homenajea y hace referencia a estos momentos mayores del pensamiento, precisamente para retomar esa “*mathesis universalis*” cartesiana, la de la inestabilidad del pensamiento, y la de la cuantificabilidad.

A partir de aquí, la aventura richiriana inicia un nuevo derrotero, el de la arquitectónica, es decir la del acceso a la poética del mundo.

Antes de proseguir, quisiéramos destacar que muy probablemente el propio Richir, o alguno de sus mejores intérpretes, acaso cuestione la valoración, por así decir, que hemos dado a las “instituciones simbólicas”. Es casi seguro que los fenomenólogos ante los que me encuentro pondrían el acento en otros conceptos, como pueden ser su concepción del “sentido haciéndose”, su concepción del mentado “inconsciente fenomenológico”, su innovadora concepción de la temporalidad y, por su puesto, la concepción richiriana del *fenómeno como nada más que fenómeno* y su fenomenalización. Muchos de estos conceptos serán desarrollados, tallados a lo largo de su extensa e intensa obra, la cual se caracteriza precisamente por un ir y volver sobre los problemas mismos planteados prácticamente desde sus inicios y que cobran carta de naturaleza en su obra central, *Las Meditaciones fenomenológicas*.

Ahora bien, sin el tratamiento crítico, filosófico sobre todo, eso sí a partir de sus investigaciones fenomenológicas, en ese zig-zagueo como ya Husserl calificó al proceder metodológico de la fenomenología y que Eugen Fink replantea críticamente en su célebre Sexta Meditación, es decir, en ese uso del lenguaje filosófico para definir, analizar, describir, concebir aquello que ya no es estrictamente hablando filosófico sino fenomenológico, en ese recorrido decimos que, sin embargo, nosotros consideramos realmente filosófico, en tanto que Richir ejerce en

sus primeros textos una crítica del legado de la filosofía idealista alemana y del cartesianismo dominante tanto en las ciencias cuanto en las filosofías del siglo XX, crítica, es cierto desde la plataforma y la metodología fenomenológica, zig-zagueante, no dialéctica, o ejercitando una dialéctica peculiar, socavante que tiene ante sí, destacadamente, el problema de la circularidad tautológica, como ya hemos dicho, entre “el ser y el pensar”, ese *cogitum, sum* que en Descartes solo se resuelve apelando al Dios infinito y absolutamente veraz, frente a las dudas, las astucias que un Genio Maligno nos provocaría en nuestra búsqueda de certezas, incluso de esas únicas certezas, las matemáticas, de las que disponemos. Pero justamente, y a diferencia de Husserl, Descartes someterá mediante su duda hiperbólica a todo el universo de nuestra existencia, a todas nuestras cogitaciones, incluso al propio cogito a una puesta entre paréntesis radical, del cual saldrá por la puerta falsa del Ser Absoluto, eso sí tras haber afianzado su cogito en su propio sum.

Insistimos sobre este punto porque nos parece esencial. Y lo encontramos de nuevo ejercitado por Husserl, cuando mantiene la “eidética” como horizonte teleológico de sentido...para una conciencia trascendental, que encuentra en el Mundo la unidad de la misma, su sentido. De donde que la problemática de su monadología, su concepción de la “conciencia íntima del tiempo”, incluso sus manuscritos sobre la “intersubjetividad” no hagan sino confirmarnos en este enfoque, el mismo, por lo demás, como ya hemos dicho, de Heidegger, del *Dasein* arrojado al mundo, enfrentado a su destino, la muerte, la cual posibilita la autenticidad del sí mismo. Otro modo de recorrer el círculo donde se encierra la “subjetividad trascendental enfrentada a una objetividad no menos trascendental” y que parece, si se me permite la expresión, encontrar en los seres humanos la “carne de cañón”, las existencias mundanas que soportan y padecen ese vuelo del “espíritu absoluto”.

La metafísica, la teoría del conocimiento, la ontoteología están sometidas a una trituración imprescindible, y contempladas como instituciones simbólicas de la idealidad.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico, y teniendo a la vista los escritos de Sanchez Urbina en torno al Ego Trascendental, podemos ahora acaso abrir un camino de acceso para quienes, no siendo fenomenólogos, compartimos una misma filosofía, sobre todo si nos remontamos a su ponencia en el Congreso

de Murcia, recogida en el libro *Filosofía y cuerpo*, y donde ya en el año 2003 nos dio las pautas y nos expuso su enfoque a partir del tratamiento que allí despliega acerca del “cuerpo interno y el cuerpo externo”, texto en el que ya cita a Richir y en el que, leído ahora de nuevo, podemos identificar puntos en común y la lectura atenta que Urbina estaba realizando desde esta perspectiva filosófica mentada.

Y es que si aplicamos el concepto de “epojé hiperbólica”, que nuclea cuanto hemos apuntado, aunque sea en esbozo, entonces podremos esclarecer el movimiento del pensar de Sanchez Urbina, el fundamento de su crítica, atisbando las consecuencias de la misma y, en este sentido, entender mejor y más fructíferamente, el pensamiento de Marc Richir.

En este sentido, consideramos (acaso indebidamente interpretado por nuestra parte, pero no sin apoyo en los textos: veáanse al respecto las páginas sobre “la inconmensurabilidad de los géneros de materialidad en la constitución del Mundo, páginas 409 a 434 de los Ensayos Materialistas de Gustavo Bueno)) que el Ego Trascendental es una idea que pertenece, en cuanto tal, a M3 en el lenguaje propio del “materialismo filosófico”, y que forma parte con otras “ideas” de tal género de materialidad “eidético”, como las matemáticas u otras ideas de rango filosófico, así pues, forma parte de la *institución de la idealidad*, por un lado, pero por otro aparece ante nosotros como no sometido a la duda hiperbólica, como sí en cambio, a la manera husserliana, lo son tanto M2, como M1. Es decir, considerando que estos géneros de materialidad han sido sometidos a la crítica del psicologismo y del cientificismo, pero que, en cuanto tales “géneros de materialidad” caen también en la misma condición que estamos aplicando a M3, como no puede ser de otro modo, es decir que sin una “epojé hiperbólica” permanecen intactos, puesto que sólo alcanzamos a intuirlos por abstracción o por “construcción”, pero no por reducción fenoménica.

Es decir, si no es menos cierto que M2 se compone de los diversos “egos”, de los sujetos operatorios, y que M1 podemos identificarlo con los fenómenos fisicalistas, “naturales” en los que o ante los que se encuentran los egos, y si no es menos cierto que M3 resulta un producto de las relaciones plurales y dialécticas entre estos géneros, lo que permanece invariante es ese resultado de la construcción sintética, del conjunto de sus verdades, del universo de sentido que, sobre M1 y M2, M3 extiende. Entiéndase que aquí estamos sucintamente reexponiendo el *simulacro ontológico*, el cual lo es en tanto en cuanto se construye “dentro de

la coordenadas simbólicas de la idealidad”, pero de tal suerte que en su abstracción hace “como si” superase esas mismas coordenadas y postula necesariamente una entidad superior que sutura y da sentido a las partes de la totalidad. Ahora bien, si en estricto rigor sistemático, el Ego Trascendental no pertenece, ni se puede incluir en M3, una vez reducidos los tres géneros de materialidad, nos encontraríamos con un Ego trascendental, por así decir, suelto, desinstitucionalizado, que es quizá como se puede sostener y mantener el susodicho Ego, en tanto en cuanto no sería sino el sujeto universal del sistema diacrítico en el cual nos encontramos, y cuya necesidad viene dada por el discurso mismo, por su logicidad y por la mismidad que este núcleo trascendental del Mundo sustenta. Pero si aplicamos la epojé hiperbólica radical, como hace Richir al enfrentarse al Yo puro husserliano precisamente, la reducción concomitante a la epojé nos pone ante el campo no cerrado, encuadrado por las instituciones, entre ellas y sobre todo, la de la idealidad que es aquí determinante, de tal suerte que los fenómenos, repetimos, se desvinculan de su referente ‘objetivo’, de su temporalidad histórica, de sus registros horizontales, exigiéndonos encontrar una relación no sustentada en la metafísica o el a priori de un Ego Trascendental, de una Subjetividad pura donadora de sentido. Lo cual es válido tanto si nos referimos al idealismo, al *solus ipse*, del yo puro husserliano, como al Ego Trascendental del materialismo filosófico de Bueno que se convierte en un a priori eidético. La crítica, así pues, llevada a cabo por Richir acerca de la subjetividad trascendental husserliana, es válida, a nuestro modo de ver, en el caso del Ego trascendental del “materialismo filosófico”, sin que, desde el punto de vista fenomenológico, se encuentre un aval en el adjetivo “materialista” frente al calificativo “idealista”, que por sí mismo tampoco descalifica nada.

Así pues, nos encontramos de nuevo con el filtraje de los fenómenos por la investidura de la institución simbólica de la idealidad, en este caso “materialista”, dialéctica y plural.

El Ego Trascendental comparece ahora ante nosotros, desde esta posición fenomenológica, como un “fenómeno del mundo”, del Mundo recortado, tallado, por el “sentido de la historia” que, en este caso, el materialismo filosófico imprime al devenir de los egos plurales, fácticos, en sus relaciones monadológicas y en sus operaciones corpóreas consigo mismos y con su entorno. Pero si sometemos también a M3, así pues, al Ego Trascendental a una epojé radical, hiperbólica, los

egos corpóreos resurgen en su devenir desnudo, dubitativo, antepredicativo, sometidos a sus sensaciones, sus presunciones, su imaginación y su voluntad y urgidos por los azares y las necesidades, por el movimiento de la vida y de la muerte, por la inestabilidad y la búsqueda permanente de sentido. La reducción radical llevada a cabo en el tercer género de materialidad se completa, por tanto, con una reducción semejante en los demás géneros de materialidad, de tal suerte que la “transposición arquitectónica” es su consecuencia necesaria para acceder, precisamente, desde la “prosa del mundo” en y desde la cual ejercemos esa misma reducción, a su “región salvaje”, allí donde el “sentido haciéndose” configura la “poética del mundo”, los registros más arcaicos que solo así podremos alcanzar.

Desde la perspectiva del “materialismo filosófico”, esta crítica radical, fenomenológica del Ego Trascendental, no debería, por tanto, considerarse como un derrumbe del “sistema” que tiene en el Ego Trascendental su clave de bóveda, sino al contrario, debiera considerarse como la posibilidad de nuevos enfoques y perspectivas, de nuevos retos y posibilidades de renovación y enriquecimiento. Pero debemos dejar este planteamiento, por más que nos interese y nos implique a muchos de los que aquí nos encontramos, puesto que estamos intentando exponer el pensamiento de Marc Richir que para nada entra en confrontación con el “materialismo filosófico”, ni siquiera por medio del pensamiento de Urbina que, a nuestro entender, lo vivifica justamente al aplicar su conocimiento de la fenomenología, y de la fenomenología de Richir en particular, al “sistema simbólico” trenzado magistralmente por Gustavo Bueno y sus discípulos y conocido como “materialismo filosófico”, pero que precisamente y como se prueba en las respuestas a los citados textos de Urbina publicados en Eikasia, hay quienes desde la rigidez de un uso dogmático del mismo, desde el uso mecánico del sistema como Gestell, consideran intocable y falaz todo intento de consideración crítica o, como es el caso, de innovación que no pase por el filtrado sancionado por quienes se arrojan detentadores del sistema filosófico que otros también consideramos propio.

Con esta referencia al “materialismo filosófico” no pretendemos sino cerrar esta primera parte, recorrido panorámico que busca situar al autor y su obra en el devenir de la filosofía y de la fenomenología del siglo XX y de la cual es uno de sus máximos representantes vivos, de tal suerte que es gracias a su poderosa fertilidad que hoy, ya en el siglo XXI, podemos avanzar, recorrer las vías abiertas por

esta refundición arquitectónica que tiene, desde *Phénoménologie en esquisses* hasta su último libro, publicado la pasada primavera, *Variations sur le sublime* un recorrido que parece no agotarse, sino todo lo contrario, nutrirse de las reflexiones sobre su propia obra a la que vuelve incesante, retomando una y otra vez los problemas a los que se ha ido enfrentando desde hace cuarenta años y, por tanto, volviendo sobre los problemas, aporías, novedades, críticas que sus maestros o contemporáneos han ido planteando en ese mismo devenir de la fenomenología.

Nuestra pretensión, en esta primera aproximación a la obra de Richir, es la de marcar en principio con claridad la función del sistema diacrítico, es decir institucional en el cual todos nos encontramos desde el nacimiento. No me resisto a llamar la atención sobre los finísimos análisis que, en varias ocasiones, lleva a cabo Richir sobre *le giron transcendantal*[desgarro y regazo]. En apenas unas páginas, densas y difíciles, pero seductoramente donde las haya por otra parte, Richir va a desplegar toda su sabiduría, toda la analítica de su poderosa arquitectónica, que se muestra precisamente en este ejemplo, que yo diría canónico, de la relación *fenomenológica* entre la madre y su recién nacido. Recién nacido que no es, en un primer momento, “otro” ser humano, sino un cuerpo que no tiene aún *Leib*, puesto que ambos configuran, en palabras de Husserl, *un todo concreto*. Dicho así, parece algo muy sencillo. Lejos de ello, como por lo demás se puede comprender, Richir va desgranando los pasos, los momentos, las relaciones y transposiciones arquitectónicas que se tienen que dar, que se dan, en este momento crucial que bien nos puede dar la medida de algo a lo que Richir nos aboca: la antropología fenomenológica en status nascendi.

La atestación de este proceso “fenomenológico” viene dado por los estudios llevados a cabo por el discípulo de Melain Klein, el psicoanalista infantil, O. Winnicott, quien ha rubricado las fases de “individuación” del bebé, mediante el concepto pregnante de “objeto transicional”, referido al momento en el cual el bebé utiliza objetos supuestamente sustitutorios de la madre, especialmente del seno materno, sin que podamos decir realmente que los sustituye, sino más bien, que esos objetos que coge o chupetea no son sino extensiones verdaderas de la madre, incluso cuando, para un observador externo, la madre no se encuentra cercana o presente al bebé.

El proceso de espacialización, de “individuación”, de asunción del *Leib* propio, como decimos, hace que Richir recorra y nos muestre el recorrido entre

las posiciones en la arquitectura fenomenológica más arcaica, desde la “*chôra*”, hasta el *topos* que desembocará en el *lugar* o desde la afectividad, a los afectos y los sentimientos, entreverando ese momento especial que separa a la *phantasia-perceptiva* de la *imaginación-percepción*.

En definitiva, el bebé capta, percibe en fantasía, lo que no puede ver ni, por tanto, imaginar: el *Leib* de la madre, el cual, a través del intercambio de miradas, de caricias y expresiones varias, hace despertar en el bebé su *Leib*. Naturalmente, los análisis son muchos más finos y detallados que estas aproximaciones. Pero estas lo son, y lo son necesariamente, para mostrar precisamente el juego “creador” de las instituciones, en este caso no sólo la *Stiftung* del cuerpo ( su nacimiento, su arropamiento, su alimentación y sus cuidados, sus movimientos y balbuceos, etc..) sino y sobre todo, o concomitante con ella, para destacar la institución simbólica primordial, antropológica, la que corresponde a la “intersubjetividad”, institución que posibilita la anterior.

Hay en la *Phénomologie en esquisses*, en el apéndice III, un análisis y comentario que, enlazando con lo anterior, expondríamos como cierre de esta primera parte referida a la “prosa del mundo”. Es la crítica y desmarque de los audaces apuntes de Merleau-Ponty, pues no pudieron sino insinuarse en sus notas de trabajo, y la redacción en esbozo de su célebre “*Lo visible y lo invisible*”. Richir deja ver perfectamente en el mentado apéndice que su filiación fenomenológica y filosófica no se enraiza en Merleau-Ponty, pese a lo que algunos comentaristas pretenden y destacan, y que nuestra exposición pareciera avalar, sino que, sin dejar por ello de tener en cuenta los recorridos analíticos y las intuiciones apenas desarrolladas como es comprensible por el fenomenólogo francés, el cual, sin duda, ejerció, y no sólo en Richir, una clara influencia, no puede ser por todo ello, una referencia vinculante, como lo es, por supuesto, Husserl e incluso Heidegger o el romanticismo alemán. Por otro lado, autores como Levinas o Ricoeur, del cual fue Richir amigo y que, como se sabe, escribió precisamente sobre la cuestión simbólica y el sí mismo, han sido otros referentes que, sin acaso llegar a la importancia y fructuosidad de Merleau-Ponty, tampoco deben acallarse.

Hay, no es menos cierto, otros ejemplos, otros recorridos, otras vías que acaso den cuenta más explícita y detallada. Depende, creo yo, de la institución misma que estemos considerando precisamente. Así, y por citar la traducción llevada a cabo por Ivan Galan para Eikasia, del apéndice de *La Crisis de sentido* y

la *fenomenología*, el cual versa sobre el famoso ensayo de Husserl: *el origen de la geometría* y que, como se sabe, ha sido comentado por Derrida, que lo tradujo al francés, y también por Merleau-Ponty. En este sentido, quisiéremos hacer mención aquí a la tesis, entre nosotros, de Mariano Arias que trata sobre el “origen de la escritura” y que tiene en el “dialelo antropológico” sus ejes y coordenadas, pero de tal suerte que, siguiendo sus detallados y trabajados análisis podemos asistir a la temporalización, digamos, de la *Stiftung* de la escritura, y con ella a los “elementos” que la componen y que precisamente una reducción fenomenológica permitirá transponer a registros más arcaicos. No nos resistimos a comentar, ya sea brevísimamente, una de las diferencias esenciales de la fenomenología richiriana: la que atañe a la diferencia entre *lengua*, que no se limita a su referencia lingüística o semiótica estricta, y *lenguaje*, que resulta de la epojé y la reducción llevadas a cabo ante los fenómenos de *la langue*, expresiones orales, escritas, mímicas, etc., que son filtradas, recogidas, institucionalizadas precisamente en y por el “dialelo antropológico”, así pues por las relaciones intersubjetivas instituidas, y cuya transposición arquitectónica debido precisamente al hiato que abre una fisura insalvable entre lo simbólico e instituido y lo plural, evanescente, asimbólico, inconsciente, inconsciente fenomenológico por supuesto, ya que lo que solemos conocer por “inconsciente” desde la institución simbólica del psicoanálisis precisamente, correspondería, como ya dijimos al “inconsciente simbólico” a la manera lacaniana, es decir, a cuanto, a “nuestra espalda” se teje y desteje, nos alcanza sin que nosotros sepamos de ello.

La prosa del mundo se extiende, en su movimiento diacrónico, por diversas *Stiftungen*, expresándolas, revistiendo los fenómenos del mundo, sus modalidades, sus tonalidades, el paisaje mismo que indicándolo oculta el trasfondo donde lo vivo y orgánico, lo poiético pulula, tilila, centellea.

## 2. La poética del mundo

### 1.

Así pues, *nosotros* “estamos siempre y ya cogidos por la institución simbólica”. Resaltemos el término “nosotros”; pues “nosotros” no puede considerarse tal sino es precisamente por las relaciones intersubjetivas codificadas, por los hábitos, las sedimentaciones, las relaciones que “ese primer objeto” que es el otro establece conmigo, de donde el “nosotros”. Ahora bien, el problema que se nos presenta es el del acceso a esos registros “sin nosotros” donde precisamente se

gesta, la institución de la intersubjetividad, pero de tal suerte que, en esa pluralidad incoativa, donde la temporalidad, y la espacialización, no pueden ya considerarse como Husserl la concibiera en la “conciencia íntima del tiempo”. Todos estos problemas, los problemas de la génesis que el propio Husserl abordó incansable hasta el final de su vida, configurarán precisamente la “refonte” richiriana, que tendrán su abordaje en su aquitectónica, “que no es una arquitectura, sino que tiene que ver con la tectónica, cuyos niveles o registros, están separados por un hiato insalvable, y que, por tanto, “no permite hablar de deductibilidad entre registros A y B”, lo que significa que entre ambos hay pues un hiato cuyo transposición conlleva una “deformación coherente”, en palabras de Merleau-Ponty.

Es decir, los registros más arcaicos nos sitúan ante un campo fenomenológico, como decíamos, inaudito, inesperado, indeducible, allí donde, abusando del término diríamos, más allá de Freud y de Lacan, *ça parle*, anónimo, inconsciente e indeterminado.

## 2.

Los caminos a seguir vienen acaso dados por la serie de complejidades que la fenomenología richiriana ha ido desbrozando y ordenando “arquitectónicamente” y tras una inmersión crítica y muy fértil en la fenomenología husserliana, a donde una y otra vez vuelve, y tras “superar” en sentido cuasi hegeliano, la grandilocuencia metafísica heideggeriana y las oscuridades de los “sectateurs” como él mismo dice de toda una filosofía post-heideggeriana que ha caído en la degenerescencia y la derelición postmoderna.

Desde la fenomenología estática a la fenomenología genética hay toda una remoción y un enfoque absolutamente nuevo que tuvo al propio Husserl en vilo hasta sus últimos años y que dejó miles de páginas que aún hoy no han dejado de abrir vías inéditas y de plantear nuevos problemas.

Richir ha transitado una y otra vez ese “océano sin riberas” y ha ido poniendo “señales”, tendido “puentes”, allanando el camino entre unos y otros registros que la *epojé* hiperbólica y la reducción trascendental permiten enfrentar y, también, en gran medida, intentar resolver las encrucijadas y aporías en las que encalló más de una vez el propio Husserl.

Uno de los complejos más sorprendentes es del “langage-langue”, el cual ha sido objeto de múltiples tratamientos y abordajes y al que dedicó uno de sus últimos libros, precisamente (*Fragments phénoménologiques sur le langage*). Pero no menos importante, lo es también el complejo *Phantasia*-imaginación, o ni qué decir tiene el complejo de registros entre *Leib* y *Leibkörper* o entre *afectividad* y afectos-sentimientos. Como se verá por esta simple enumeración, las dificultades son inmensas, pero no ya las dificultades analíticas, o las dificultades “técnicas” digamos, sino las dificultades propias de la “experiencia” misma fenomenológica, del atisbar no ya las vías de acceso a tales registros, como hemos dicho, sino de “ver” siquiera que esos registros, esos fenómenos, ese “océano” digamos, existe, vive, late, está ahí. Y sobre todo, que no puede no estarlo, que resulta inconcebible la “realidad instituida”, el mundo de “lo obvio”, de la ciencia y de la filosofía, de la conciencia natural y cotidiana, de las relaciones prosaicas y codificadas, positivas, de cada uno de nosotros y del mundo, sin ese oleaje, sin esa inmensidad, sin ese movimiento tectónico donde los fenómenos espumean, cabritean, brillan y espejean, se insinúan y desaparecen hasta saltar a la orilla y convertirse en otra cosa, adquiriendo otra forma, sedimentándose, configurándose como “fenómenos-del-mundo”.

Antes de continuar, señalemos que el paso, la transposición de registros, el “trans-“, de trans-cendental y de trans-posición, es concebible según los conceptos elaborados por Henry Maldiney, expuestos sobre todo en su obra *Penser l’homme et la folie*, y publicada en la colección *Krisis* que dirige Marc Richir en la ed. J.Millon, de *transpassibilidad* y de *transposibilidad*, donde “passer” y “posibles” adquieren una relevancia inesperada y fructífera y donde las múltiples posibilidades dadas en los registros más arcaicos trans-pasan los mismos en anamorfosis posicional.

### 3.

Indicamos en la primera parte de nuestra exposición que, a nuestro juicio, uno de los ejemplos canónicos de la fenomenología de Richir, lo encontrábamos en los análisis llevados a cabo ante el fenómeno llamado del “giron transcendental”, es decir la relación entre el regazo maternal y el “nourrison”, el recién nacido, en tanto en cuanto el bebé adquirirá su *Leib*, humanizándose, alcanzando su propia “mismidad”, mediante la relación de “miradas” entre madre e hijo, destacándose aquí la diferencia, ya clásica en fenomenología, entre mirada y visión.

El niño “no ve aún a su madre”, la percibe. Percibe sobre todo su mirada, la de la madre, que despierta en él su propia mirada, iniciándose así, y solo así, el proceso de separación, y afianzamiento del sí mismo infantil. El “objeto transicional” descrito por Winnicott cobraba aquí una función mayor, determinante, de tal suerte que, como el propio Winnicott mostrara en el seguimiento analítico de estas relaciones, “le babil enfantin”, es decir el balbuceo, se convertirá, asimismo, en “objeto transicional”, no siendo aún lenguaje articulado, hablado, es objeto sin embargo de la percepción en fantasía del bebé.

Estamos pues ante la serie de complejos citados: los afectos, el lenguaje, la *phantasia*. Y sus trasuntos, los sentimientos, las palabras y las imágenes.

He aquí, así pues, el nudo problemático que es necesario desatar y sobre el cual vuelve Richir una y otra vez a lo largo de los últimos treinta años, precisamente para encarar no ya esas complejidades en sus peculiaridades, sino también y sobre todo las aristas que en el parpadeo fenomenológico se “mueven”, giran y trastocan. El nudo problemático al cual nos referimos es el que se conoce como “primado de la percepción”.

Pero mientras las ciencias o las filosofías no pueden sino caer en un reduccionismo metafísico, cuando no en una especulación no menos metafísica, la filosofía richiriana tiene el mérito de afrontar estos problemas poniendo en cuestión, entre paréntesis, los fenómenos tematizados por las ciencias, los objetos presentes a los ojos o las significaciones eidéticas y sus relaciones lógico-formales. Es decir, Richir opera un verdadero descentramiento del sistema institucionalizado, que es la condición necesaria, aunque no suficiente, para abordar *los fenómenos como nada más que fenómenos* y no como fenómenos revestidos por la institución simbólica de las ciencias o de las filosofías, y cuyo centramiento es el “núcleo” y condición precisamente del *simulacro ontológico*.

La escisión entre imaginación y *Phantasia*, y la percepción por parte del *Leib*, como cuerpo viviente, y no de un órgano particular, la *Sache* ahí de pie, ante mí, abre un campo inédito, más acá de la psicología, y permite afrontar desde la fenomenología el problema del dualismo epistemológico o de las filosofías de la presencia.

Si Husserl desarrolla en sus investigaciones de fenomenología genética análisis finísimos, traducidos al francés y publicados, por cierto, en la colección dirigida

da por Richir anteriormente citada, sobre la *Phantasia*, el propio Richir ha escrito un ensayo memorable al respecto: *Phantasia, imagination, affectivité* (2004, Millon).

En la primera sección de uno de sus textos nucleares, *Phénoménologie en esquisses*, Richir re-plantea detalladamente el problema al respecto, cuyo primer párrafo traducimos en extenso para poder tener una idea cabal del estado de la cuestión:

“§1. La conciencia de imagen.

Contrariamente a una opinión muy extendida, habrá pertenecido, en este siglo, a Husserl y a la fenomenología, destruir la filosofía común de la representación. Ya a propósito de la percepción sensible de los objetos externos, Husserl ha mostrado con fuerza que no se compeadece con lo que se llamaría hoy una “elaboración mental” de una representación, imagen (o señal) sensible sobre el órgano receptor. Lo que percibo, ahí, no es el resultado construido por alguna operación, sino la cosa misma, *leibhaft da*, ahí “en carne y hueso” con un sentido de ser y un sentido de ser-así.

(...) este sentido (...) Husserl (lo) calificará de intencional.

(...) Es, así pues, ya en un sentido impropio, y falso, que se diría de la aparición de la cosa que es “representación” de cosa; el intermediario de la representación es de golpe suprimido, reenviado a su estatuto de *constructum* metafísico, y nosotros percibimos las cosas mismas sin imágenes, fuesen ellas copias de las cosas mismas. Hay un abismo entre la señal perceptiva (visual, auditiva, olfativa, etc.), el “stimulus”, y la percepción misma, que no es solamente la de un órgano, sino la del *Leib*, del cuerpo viviente humano todo entero, que es *más* que un “organismo”.

En las páginas siguientes, tras dejar constancia de que no se niega la imagen (*Bild*) ni la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) por parte de Husserl, Richir reexpondrá detalladamente el cuadro donde estas se sitúan y se ordenan y cómo lo hacen, de tal suerte que se nos abre una pluralidad de problemas fenomenológicos que tendrán un gran calado, y enorme resonancia en la obra del propio Richir. Pues ahí, en las páginas de esa primera sección, vamos a asistir a las diferencias nítidas que Husserl lleva a cabo ante los ejemplos del cuadro o la fotografía donde los conceptos de *Bildsujet* y *Bildobjekt* toman cuerpo y resaltan unas diferencias que no serán sino fuente de enriquecimiento constante. Pues ahí entran en juego nada menos que la percepción del objeto, la imaginación y el recuerdo, pero sobre todo, la percepción en fantasía, es decir la percepción de algo no presente, que evidentemente no está ahí, en el cuadro o en la fotografía. Ese objeto que

vemos, es el *Bildobjekt* y ese “asunto” que no vemos, puesto que no está ahí, “de pie”, ante nosotros, es *el Bildsujet*. Si tomáramos el problema desde su recorte positivo, codificado sea por las diversas psicologías que al respecto han tratado semejantes problemas o por las neurociencias al uso, no haríamos, en el mejor de los casos, sino reducir lo que vemos y sentimos a figuraciones, recuerdos, imágenes producidas por las emociones, etc., que así cercenan el propio problema por un lado, empaquetándolo en una suerte de monadología cerebralista donde son más los problemas y aporías a resolver que los supuestas “explicaciones” científicas presentadas, comenzando por la propia existencia de esas mismas ciencias. No insistiremos en ello, puesto que es ya un problema clásico, y no es directamente el asunto de nuestra exposición. Diremos, sin embargo, y por lo que nos afecta, que el “materialismo filosófico” ha intentado resolverlo, véase por caso uno de los últimos libros en este sentido de Gustavo Bueno, *Televisión, apariencia y verdad*, que tiene la virtud de sustentarse en una poderosa teoría crítica, donde los problemas insinuados quedan triturados y reexpuestos adecuadamente, pero donde, a su vez, se nos muestran, desde la posición en la cual hoy nos encontramos, ceñida a los límites de su propio sistema simbólico: es decir, el tratamiento de los fenómenos como fenómenos-de, cosa que explícitamente se dice y no solo en este libro, pero que, al mismo tiempo, recoge precisamente los análisis husserlianos acerca precisamente de la conciencia de imagen, de la intencionalidad, etc., incorporándolo críticamente claro está. Tómese esta referencia como el contrapunto filosófico de cuanto venimos diciendo, en tanto en cuanto la teoría gnoseológica implica en el texto de Bueno ejerce de suyo una potente crítica al reduccionismo propio de las teorías científicas implicadas y a las filosofías en las cuales se sustentan, de tal suerte que nos expone una “re-codificación” de los fenómenos implicados (subjettuales y objetuales) y sus relaciones lógico-formales con sus significatividades implicadas

Ahora bien, el ejemplo mentado, lo traemos a colación porque en él, incluso en esta mera referencia, plantea ya los problemas fundamentales que la analítica arquitectónica de Richir va a replantear y re-situándolos en las coordenadas de su concepción renovada de la fenomenología y de tal suerte que las soluciones y propuestas planteadas a lo largo de su obra nos irán exponiendo la poética necesaria para captar y recorrer esos momentos de temporalización y espacialización infigurables, sin presente asignable.

Sin entrar en el desmenuzamiento que el nudo problemático requiere, y que tanto Husserl como Richir llevan a cabo ante nosotros, sí podemos captar que, como en el caso del “giron transcendental”, hemos tocado el nervio de la problemática nodular de la fenomenología: lo no presente, la temporalidad y la espacialidad inherentes a esta “no presencia”, la diferencia entre “fantasía” e imaginación y la diferencia esencial entre percepción “en presencia” y la fantasía perceptiva.

Ahora el problema se nos aparece respecto al cómo y con qué tratar esos “fenómenos desnudos”, como atrapar lo inasible, como hablar de aquello que precisamente hemos desasido de los códigos habituales, de su anclaje institucional y cómo hacerlo además con un lenguaje del cual no podemos prescindir y que él mismo es una institución simbólica.

Y he aquí, después de tanto zigzag, de tanto ir y volver, bordear, merodear que nos damos de bruces con lo que el título de nuestra exposición intentaba atrapar, precisamente eso, lo inasible, lo infigurable, todo aquello que no se deja dominar, todo aquello que infinito permanece agitando, moviendo, captando pese a todo la atención asombrada del sujeto finito que cada uno de nosotros es: la propia indeterminación, el propio “material de los sueños que nos compone”, la infinitud e inhumanidad que atraviesa y configura nuestra humanidad, mediante unas relaciones que el pensamiento no puede jamás atrapar ni puede siquiera dar cuenta, salvo indirectamente, como pueda ser precisamente mediante la poesía, la psicopatología, los sueños, los mitos, el “temor y el temblor” que ese pensamiento infinito apenas balbucea, como en el caso del babil enfantin, en nuestro finito y mortal “ego cogito”.

Así nos encontramos nosotros mismos al ejercer, ya sea automáticamente, la epojé ante los fenómenos-del-mundo: balbucientes, como el “babil enfantin”. ¿Qué podemos decir y como lo decimos si ponemos entre paréntesis todas las instituciones, todas las codificaciones, todas las significaciones que recortan, tematizan los fenómenos del mundo de la vida, de nuestras propias experiencias, como puedan ser la percepción, las relaciones intersubjetivas, el decir mismo o el recuerdo, la apoyatura en el sistema diacrítico en el que, como decíamos al inicio de estas páginas nos encontrábamos?

Esta situación, como se sabe, no es original ni siquiera experimentada por nosotros mismos como “nueva”. La novedad proviene, sin embargo, de la originalidad que la obra de Richir nos permite para abordar los fenómenos, tras haber ordenado nuestras experiencias por medio del sistema diacrítico en el cual nos encontrábamos: sistema que recoge el movimiento del pensar europeo: pensamiento técnico, científico, filosófico, pero también mítico, poético, político... Ahora bien, la vuelta a la fenomenología, a los problemas planteados desde su fundación por Edmund Husserl, la mirada que recoge cuanto, por otra parte, ha sido diluido, recogido, transformado, “interpretado” por las filosofías, e incluso las ciencias, del siglo, nos sitúa de la mano de Marc Richir ante un paisaje, un trasfondo que “habla”, que nos permite mirar, experimentar, afrontar su novedad sin que caigamos en los excesos hermenéuticos, en las derivas teológicas o en las especulaciones metafísicas, ante cuyo movimiento vertiginoso el mismo Merleau-Ponty parecía incapaz de sustraerse.

Situémonos en medio de nuestro mundo natural atravesado de sensaciones, de dudas, de presunciones, en ese mundo de individuales transidas de opiniones, de turbulencias psicológicas, de diluciones ideológicas, ahí donde las tonalidades, las percepciones, los prejuicios son el material bruto en donde todos nos encontramos, desde el cual partimos, cargando a nuestras espaldas con ese mismo movimiento que irá cambiando, cobrando nuevas formas, centrándose mediante nuestros conocimientos técnicos, científicos, filosóficos y nuestras respuestas morales, políticas, culturales ante ese deslizamiento del tiempo nuestras conciencias.

### 3. Finalizando

En definitiva, ¿qué es una poética? Y puesto que no es un método para escribir poemas, ni una normativa ni una semiótica, ni una estética institucionalizada, recordemos el ejemplo de Safo en contraposición a las consideradas “sus discípulas”, ¿qué entendemos nosotros, a través de la fenomenología y especialmente de la *refonte* llevada a cabo por Richir, como poética del mundo?

O dicho de otra manera, ¿cómo entender un poema de Rimbaud? ¿Cómo acceder a “su mundo”, a *eso (ça)* que no tenemos presente, ante los ojos, a cuanto no es, en principio, nuestra propia experiencia vivida? ¿Dónde y como situarnos para comprender la experiencia rimbaudiana? Fenomenológicamente hablando, Richir ha abordado las claves de este movimiento del pensar y del sentir, de cuan-

to esta fuera del lenguaje, de cuanto tiembla y se mueve en la afectividad, de cuanto se problematiza y escande a través de los esquematismos en esa búsqueda de sí mismo del “sentido haciéndose” que se transpone, cambia, alcanza otras formas y “se detiene y desliza por entre las palabras, los gestos, las expresiones que en el hacer se codifican, se fijan, se sistematizan y recogen como poemas, como acciones reguladas, como significaciones...

Richir se ha sumergido en el océano tremulante del gran Bataille, y en el tremendo desgarramiento de rebeldía cósmica del capitán Akab, en un ensayo sublime, nunca mejor dicho, sobre Melville y su obra excesiva. Ha escrito sobre el genio desgarrado y terrible de Artaud o ha recorrido, puesto su mirada desde la cima de lo sublime sobre los movimientos convulsos de la Revolución y el Terror. Ha atendido a lo “inattendu”, esperado lo inesperado, y visto lo invisible, escribiendo una partitura, la escansión y modulación de ese permanente zigzag, de esa inmersión permanente más allá de las orillas, como un surfista que surcase la ola y regresara para enseñarnos como escuchar el silencio oceánico, como mirar por entre la espuma el movimiento mismo del mar, como descubrir los ritmos de la pleamar y la bajamar y como ante el horizonte descubrirlo como una especie de *chôra* que contiene las luminosidades, los signos, los reflejos mimetizantes y evanescentes de nuestra conciencia haciéndose ahí, en un mundo donde las relaciones entre lo inhumano y lo humano dejan la huella de su enigma, de su poética que solo una prosa, un discurso tallado por generaciones, diacrónicamente, que se inscribe a través del tiempo, en la extensión de una historia donde lo anónimo, lo inconsciente, lo extraño y ausente se recorta, detiene instantáneamente su impulso, su eterno movimiento, como “la mere allée”.

Así pues, lo que Marc Richir ha ido trenzando, y destrenzando, ante nosotros a lo largo de estos decenios no es solo una fundición y refundación de la fenomenología, sino que con esos materiales fundidos, con esa arquitectónica construida, Richir nos ofrece toda una verdadera, radical, profunda y esencial antropología fenomenológica, puesto que se enraiza hasta alcanzar los estratos más arcaicos y fundantes de los fenómenos enigmáticos que configuran nuestro “ser-en-el-mundo”, nuestra humanidad. ■