

# Introducción a “sobre lo sublime y el si-mismo. Variaciones II” y otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir

Pablo Posada Varela

*Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln*

# Introduction to On the sublime and the self. Variations II and other aspects of Marc Richir’s phenomenology

Pablo Posada Varela

*Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln*

**Resumen:** Este artículo trata varios aspectos de la fenomenología de Marc Richir. Empieza haciendo una presentación de algunos temas de su último libro, *Sobre lo sublime y el si-mismo. Variaciones II*. Concede especial atención a la afección estabilizada y compara su carácter mediador con lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina denomina “nivel 3”. Considera luego el estatuto arquitectónico del “espacio” del adentro, comparándolo con los aspectos del “intracuerpo” que José Ortega y Gasset destaca en el texto “Vitalidad, Alma, Espíritu”. El autor aborda luego la morfología de lo sublime, con especial atención a los sentidos que en Richir tienen transcendencia absoluta pura y transcendencia absoluta físico-cósmica. Por último se ofrece una explicación del concepto de lo virtual en Richir a través de la idea de una concrescencia con elementos ausentes. ■

**Abstract:** This article considers various aspects of Marc Richir’s phenomenology. It starts making an exposition of some topics of Marc Richir’s last book *On the sublime and the self. Variations II*. It focuses more specifically the stabilized affection and compares its mediation character to what Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina calls “level 3”. It considers thereafter the architectonical status of the inner “space”, comparing it to some aspects of the “intra-body” which José Ortega y Gasset outlines on his text “Vitality, Soul, Spirit”. The author then tackles the morphology of the sublime, with special attention to the meaning absolute and pure transcendence and absolute physico-cosmic transcendence do have in Marc Richir’s phenomenology. We finally sketch an explanation of the concept of the virtual in Richir by means of the idea of a concrescence with absent elements. ■

---

**Keywords:** Marc Richir, Variations II, stabilized affection, intrabody, inner “space”, José Ortega y Gasset, architectonics, Ricardo S. Ortiz de Urbina, reflexivity, reversibility, twinkling, swaying, absolute physico-cosmic transcendence, absolute pure transcendence, virtual, concrescence, Variaciones II, afección estabilizada, intracuerpo, “espacio” del adentro, arquitectónica, reflexividad, reversibilidad, parpadeo, balanceo, transcendencia absoluta físico-cósmica, transcendencia absoluta pura, virtual, concrescencia.



# Introducción a “sobre lo sublime y el sí-mismo. Variaciones II” y otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir

Pablo Posada Varela

*Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln*

*A Miguel García-Baró, Marc Richir y Ricardo S. Ortiz de Urbina, las tres personas cuyas enseñanzas, como se verá, más han inspirado las líneas que siguen.*

Hemos pensado que mucho de lo recogido en las actas del congreso quedaría mejor enmarcado e, incluso, retroductivamente mejor comprendido, si aportáramos cierto material complementario. Hemos enmarcado, a su vez, la presentación de este material, en una explicación de ciertos temas de la fenomenología de Richir, pero aquí (contrariamente a mi texto incluido en las actas del congreso) con especial atención a los aportes de su último libro: *Sobre el sí-mismo y lo sublime. Variaciones II* y hemos hecho algunas calas, calas que son excursos – que son otras tantas ilustraciones de temas que toca este último libro de Richir – referidos a algunos autores, más familiares en el mundo hispanohablante, como Antonio Machado, José Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna, y que tratamos de poner en relación con algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir, ensayando una especie de mutuo esclarecimiento.

## 1. *Consideraciones acerca de algunos aportes de Sobre el sí-mismo y lo sublime. Variaciones II.*

Los dos primeros documentos del material complementario que aportamos cumplen directamente el papel de enmarque a que antes hemos aludido. El primero de ellos lo debemos a Antonio García Moreno, que ha tenido la enorme generosidad de realizar, de forma muy cuidada, el trabajo ímprobo de recopilar todos los libros publicados de Richir para escanear, uno tras otro, sus índices. Es un documento muy útil para situar las múltiples referencias a libros y periodos dispersados a lo largo de los estudios reunidos en este número de Eikasía. Es especialmente útil como complemento a mi propio artículo “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir” por lo mucho que ahí quedó sin ex-

plicitar. Los índices dan una idea de la abundancia de tema tratados y de la riqueza de las ideas fenomenológicas matriciales de Richir, aplicables a campos sumamente distintos.

El material correspondiente a las actas de congreso ya incluye un texto del nuevo libro de Richir, *Sobre el sí-mismo y lo sublime, Variaciones II*, a saber, el difícil texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” del que diremos enseguida unas palabras por cuanto guarda una íntima relación con los otros dos textos de *Variaciones II*<sup>1</sup> (de los que hablaremos extensamente más adelante) incluidos en esta parte complementaria del número de *Eikasía*. En cualquier caso, nos pareció interesante incluir la traducción del prólogo a *Variaciones II* pues es siempre aleccionador ver cómo un filósofo se entiende a sí mismo; y lo es tanto más en este caso por cuanto Richir, con las *Variaciones II*, da por cerrado, según nos dice, un ciclo; ciclo que se inició con los *Fragmentos sobre el espacio y el tiempo* y cuyo prólogo – prólogo que habría el ciclo que ahora se cierra – hemos decidido traducir también, adjuntándolo al prólogo de *Variaciones II*. ¿Qué decir de *Variaciones II*?

### 1.1. “Afección estabilizada” (Marc Richir) y “nivel 3” (Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina) como mediaciones: esbozo de una posible discusión

Cumple señalar, en primer lugar, que las *Variaciones II* no vienen, por así decirlo, arquitectónicamente *después* de las *Variaciones I*. El “después” es absolutamente extrínseco, meramente cronológico. Por el contrario, las *Variaciones II* están arquitectónicamente entreveradas con las *Variaciones I* e incluso con los dos volúmenes de los *Fragmentos* (sobre el tiempo y el espacio, y sobre el lenguaje): buscan mediaciones arquitectónicas, las balizan y suturan. Buscan, sobre todo, las que existen – pero, recónditas, quedaban por trazar – entre el nivel de la diástole y el de la diástasis (nivel, por lo demás, cuidadosamente elaborado en los *Fragmentos sobre el tiempo y el espacio*).

En cierto modo exploran, según la terminología de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, partes del territorio que se encuentra ora entre los niveles “2” y “3”, ora entre los niveles “3” y “4/5” (digo “4/5” pues se explora el *borde* de la diástasis, la *incoación* de la temporalización en presente, temporalización que sólo se

<sup>1</sup> Nos referiremos así a *Sur le sublime et le soi. Variations II*.

da en 4/5 ya que en “3”, según la matriz arquitectónica que propone Urbina, la temporalización no es diastática sino, todavía, en fase).

En estas páginas, nos referiremos abundantemente a las matrices arquitectónicas elaboradas por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, por lo que hablaremos, en repetidas ocasiones, utilizando sus términos. Lo cierto es que los aportes de Urbina me parecen, a día de hoy, y en el panorama – no sólo español – de la exposición de la fenomenología de Richir, sencillamente ineludibles. Efectivamente, la matriz o matrices arquitectónicas que elabora Urbina me parecen instrumentos esenciales para captar de una forma precisa no pocos meollos de la fenomenología de Richir y para situarla respecto de otras fenomenologías. Es pues útil tener presentes, para entender las referencias que haremos a la matriz de Urbina, los esquemas que, en los artículos pertenecientes al acta, aportan tanto del propio Urbina como Luis Falcón.

Por lo demás, cumple señalar que la fenomenología estromatológica de Ricardo S. Ortiz de Urbina no se reduce ni muchísimo menos a una exposición de la fenomenología arquitectónica de Richir. Es muchísimo más que eso. Se inspira de ella como se inspira de otras fuentes, muchas de las cuales, por cierto, le son, como no podía ser de otro modo, del todo ajenas a Richir (tal es el caso, por ejemplo, del materialismo filosófico de G. Bueno, el maestro de Urbina). Urbina ha producido una fenomenología original con una arquitectónica propia. Comoquiera que el campo de los fenómenos es el mismo para todos (pues si no, no habría siquiera posibilidad de discusión), una arquitectónica diferente como es la de Urbina sí consigue revelar, claro está, algunos ángulos muertos o puntos ciegos de la fenomenología richiriana. Por retomar una de las extraordinarias metáforas de Frank Pierobon relativas a la arquitectónica kantiana – metáfora recurrente, por ejemplo, en el magnífico artículo “Le malentendu Kant/Heidegger”<sup>2</sup> – al alisar por una parte el tejido de la arquitectónica producimos, inevitablemente, pliegues y solapamientos en otros lugares. Metáfora, esta de F. Pierobon – probablemente una de las personas con más potencia y talento filosófico del panorama contemporáneo –, que desde luego entronca perfectamente con el sentido etimológico que Urbina rastrea en “estromatología”.

---

<sup>2</sup> Frank Pierobon, “Le malentendu Kant/Heidegger », en el n° 1 de la revista *Epokhè*, editada por J. Millon, Grenoble, 1990

Quizá una de las diferencias entre Urbina y Richir a la hora de pensar ese territorio de transición entre los esquematismos de sentido haciéndose (temporalizados en fases de presencia) y las significatividades intencionales (temporalizadas en presente) estribe en lo siguiente.

De un lado Urbina piensa, con el por él denominado “nivel 3”, el territorio de la elaboración simbólica. En este territorio *ya* se manejan identidades *pero* son identidades que, sin embargo, *todavía* se mueven en una temporalización en presencia o en fase y, precisamente merced a ello, lo hacen con extraordinaria fluidez: la fluidez de la *Sinnbildung* que antecede o nimba toda *Sinnstiftung*.

De otro, Richir trata de pensar el *inicio* de la temporalización en presente o, si se quiere, la irrupción diastática de elementos intrínsecamente diastólicos, ejemplo de los cuales es la “afección estabilizada”, *ya* experimentada *en presente* sin por ello ser, *aún*, afecto. La afección estabilizada representa una suerte de teratología o *maladresse* arquitectónica toda vez que la afección, de suyo, no pertenece al nivel arquitectónico de la diástasis, o, para ser más precisos, al nivel que se temporaliza en diástasis<sup>3</sup>.

El nivel que corresponde a la temporalización en diástasis acoge esas afecciones, afecciones que consisten en concentraciones de afectividad que provocan “disarmonías” del esquematismo, suerte de rupturas locales. De ahí que Richir las llame “réplicas” del momento de lo sublime. Estas afecciones se estabilizan en presente o, mejor dicho, pueden temporalizarse en presente por haberse estabilizado, y puede estabilizarse de forma intrínseca<sup>4</sup> porque la condensación afectiva en que consisten ha producido una ruptura; de ahí que las afecciones estabilizadas sean para Richir “réplicas”, en sentido sísmico, del momento de lo sublime. Esta concentración o condensación afectiva genera pues una “disarmonía” esquemática que, precisamente, provocará que la afección estabilizada, por una suerte de atoramiento esquemático, “abandone” la diástole y “caiga en diástasis”.

---

<sup>3</sup> En este contexto argumentativo habrá de perdonársenos la metonimia consistente en referimos, como lo haremos en ocasiones de ahora en adelante, a los niveles – al *todo* de su horizontal – mediante la *parte* que corresponde a la vertical de la temporalidad.

<sup>4</sup> Y no por el efecto directo de la temporalización en presente como sí ocurre en otros casos. Caso paradigmático de ello es lo que Fink llama “mundanización impropia” en su *VIª Meditación Cartesiana*.

Mientras Urbina describe un nivel arquitectónico *en propio*, con sus entidades y la típica de su elaboración, Richir dedica una gran parte de *Variaciones II* a un ámbito que nunca se estabiliza del todo, no ya fenomenológicamente (pues tampoco lo están los niveles “2” y “3”), *sino siquiera arquitectónicamente*: se trata del ámbito del llamado “espacio”<sup>5</sup> del adentro, y que es el “espacio” que *conforma desde dentro* la afección estabilizada, el “espacio” en que consiste la afección estabilizada misma.

Este “espacio” del adentro obra de mediación pero, contrariamente al nivel 3, *no tiene entidad arquitectónica propia* o, si la tiene, no es una entidad-de-ser-nivel: su cuasi-entidad arquitectónica es de otro género que habrá que desentrañar. En cualquier caso tiene, indudablemente, *apariencia* de nivel y de consistencia. Pero sólo la tiene al re-centrarse en lo que se tornará ilusión transcendental de un “espacio” del adentro que un “yo” atravesaría con sus rayos intencionales (ese “espacio” del adentro ya ha quedado distorsionado hacia los niveles 4/5<sup>6</sup>), un “espacio” del adentro por el que se pasa, por el que pasan los afectos.

Pero ¿qué quiere decir que algo es o no es nivel? ¿Qué puede significar, como en el caso del “espacio” del adentro no ser nivel arquitectónico, no tener la entidad arquitectónica que hace que un nivel sea un nivel? ¿Qué es lo dirimente, cuál el factor que, faltándole al “espacio” del adentro que Richir desentraña, sí atesora, por el contrario, ese “nivel 3” que Urbina ha desbrozado?

## 1.2. ¿Qué dirime la “autonomía relativa” de un estrato arquitectónico?

La matriz arquitectónica que propone Urbina permite una aclaración en punto a lo que sea – o deje de ser – un nivel arquitectónico *relativamente autónomo*, provisto de “entidad”, “entidad” de ser de suyo “nivel” o, si se quiere y por retomar los términos de Urbina, entidad “estromatológica” o “estromática”.

---

<sup>5</sup> Richir pone “espacio” entre comillas para distinguir el “ ‘espacio’ del adentro” del “espacio del afuera”.

<sup>6</sup> Ha pasado de “vitalidad” a “alma” en los términos del texto de Ortega “Vitalidad, alma, espíritu” (en *Obras Completas*, Edición Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Ortegaianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004. Volumen II, pp. 566-592. Texto que Richir aconsejó traducir en *Annales* 2011 por razones que referiremos, brevemente, enseguida, y que tienen que ver con el “espacio” del adentro y las posibles bifurcaciones de la afección estabilizada.

### 1.2.1. *La multiestratificación de la experiencia y el esbozo de una “eidética” de la performatividad arquitectónica: entre teoría trascendental del método y teoría trascendental de los elementos*

Acaso merezca la pena advertir, para apartar de entrada todo malentendido en punto a la arquitectónica, que parece obvio que esta autonomía de niveles es siempre relativa, y que es esta autonomía relativa la que se le discute al “espacio” del adentro y se le concede al “nivel 3”. Decir “autonomía relativa” equivale a decir que, en el fondo, es siempre la totalidad de los estratos arquitectónicos se halla en función en lo que conforma la multiestratificación de la fase de presencia; aunque, precisamente no en fusión ni concrecencia mereológica; de ahí la importancia del matiz de *autonomía* que vehicula esa autonomía relativa de cada nivel. Con todo, la autonomía no deja, efectivamente, de ser *relativa* en la medida en que la experiencia, por multiestratificada que esté, es *una* y lo es de un *mismo* “yo” a pesar de que éste yo acuse, al tiempo, lo que parecen ser diversos eones o singladuras del sí-mismo (aquí enunciado en genérico). El “yo” y su experiencia es todos esos niveles a la vez. Sin embargo, este “a la vez” no es estólido y de una pieza, sino articulado, estriado.

Efectivamente, cabe atender a los recorridos de *Leiblichkeit* que entre los niveles se dan: cabe una “eidética” de la performatividad arquitectónica. Así, hay formas de resbalar sobre cierto nivel al insistir en otro, o hacer cala en uno con la vista puesta en otro, y que todo ello esté sujeto a restricciones recurrentes, en un juego de poleas arquitectónicas y “efectos túnel del pensar” (la expresión es de Richir, de *Meditaciones Fenomenológicas*) que se ha de poner en claro; temática fascinante que se halla a caballo entre la teoría trascendental del método y la teoría trascendental de los elementos. Hay, por lo tanto, todo un trabajo por acometer que manifieste de modo relativamente sistemático ciertas “leyes” – así sean relativamente lacias – que parecen dirimir los recorridos de *Leiblichkeit* entre niveles, los modos conjugados en que el sujeto puede insistir en y desistir de cada uno de ellos. Se está, ciertamente, en todos los niveles a la vez, y todos los niveles, desde luego, están en “ejecución” – actual, potencial o virtual – pero no lo están de *cualquier* forma ni los recorridos pueden hacerse en cualquier sentido.

Urbina, por ejemplo, ha dado interesantes pasos en este sentido al hacer notar en sus trabajos que el nivel 2 es el “armónico fundamental” del nivel 5. Ortega, en el texto “Vitalidad, alma, espíritu”<sup>7</sup>, al que, más adelante, nos referiremos con más pormenor, esboza interesantísimas combinaciones entre lo que él llama los estratos de la “arquitectura del intracuerpo”, combinaciones que se concretizan en formas de vida e incluso en forma de existencia histórica. Y, por seguir en la tradición de habla española, me parece justo (pues ya se ha sido bastante injusto con él) referirse a Juan David García Bacca, de quien citamos unas líneas de su Antropología, pero circundándolas de la pertinente explicación (o, más bien, explicación de su alcance) que de ellas ofrece Ignacio Izuzquiza en su célebre (por ser, por desgracia, prácticamente la única) monografía sobre García Bacca:

“La misma vida implica, por su estructura y dinamismo propios, que el sujeto humano que la vive adopte determinadas formas; de hecho, existe una relación muy estrecha entre la exteriorización de cualquier vida finita y los tipos diferentes de sujetos que encarnan esa exteriorización. Los diferentes modos de vida parecen corresponder a determinados tipos de sujetos que se realizan a sí mismos en un determinado modo de vida. En esta relación encontramos de nuevo el dinamismo característico de la filosofía de García Bacca, que no aceptará nunca un solo tipo de vida y de sujeto que se presenten como definitivos.

Para García Bacca, *el sujeto humano es una unidad de diferentes tipos o estados*: ‘el yo, siendo único, puede encontrarse en varios estados: estado de *uno-de-tantos*, de un cualquiera; estado de *particular*, de *individuo*, de *singular* y de *persona*. No una unidad en tres personas; somos una unidad de yo en cinco estados, de ordinario contemporáneos, y siempre mutuamente indiferentes uno con otro’ (*Antropología filosófica*, pp. 83-84). Advertimos que, a pesar de los diferentes estados, se sigue manteniendo la presencia del mismo sujeto, del mismo ‘yo’; evidentemente, comprender este nivel de identidad del sujeto y la real diferencia entre sus estados, exige una atenta consideración de tipo dialéctico y una comparación con fenómenos de ‘estado’ que se estudian en física y química contemporáneas (un modelo siempre presente en el pensamiento de García Bacca). Estos diferentes estados pertenecen a un mismo sujeto que se modela en ellos”<sup>8</sup>.

### 1.2.2. *La multiestratificación de la experiencia y sus dos familias filosóficas*

Por prolongar esta alusión al extraordinario pensador hispano-venezolano (aunque, de modo legal, nunca lo fuera simultáneamente) Juan David García Bacca y a la no quodlibetalidad de la ejecutividad de los diversos estratos de la arquitectura del intracuerpo en Ortega, reparemos en que dentro del pensamiento

---

<sup>7</sup> José Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, *Obras Completas*, Edición Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Ortégianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004. Volumen II, pp. 566-592.

<sup>8</sup> Ignacio Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984. pp. 396-370.

de la multiestratificación de la experiencia habría que distinguir, al menos, dos grandes familias filosóficas (con ramificaciones internas en que ya no entraremos).

Una de ellas insiste en la primacía transcendental de la experiencia. Se trata de la familia fenomenológica. Familia que da por bueno y definitivo lo esencial de lo establecido por Husserl en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, es decir, que lo da por *vinculante*. Así, estos logros quedan sutilísimamente conjugados con ciertas observancias fenomenologizantes, ciertas constricciones respecto del lugar desde el que se filosofa, desde el que se alcanzan y recrean tales o cuales concreciones. Digo que la conjugación de los resultados de los *Prolegómenos* y del método de la fenomenología es sutilísima porque resulta, las más veces, *operativa*; sin embargo, por difícil que sea explicitarla como tal, su observancia salta, como quiera que sea, a la vista. A esa familia, cuyo “padre” sería Husserl (aunque habría otros precedentes, como Descartes, pero no padres estrictos), pertenece, sin lugar a dudas, Richir, y también pertenecería a ella, por ejemplo (y puesto que acabamos de aludir a él y volveremos a él después) Ortega.

Pero hay otra familia, muchísimo más antigua, y de la que sería difícil destacar un solo “padre”. Esa familia permanece, por así decirlo, relativamente indiferente a la irrupción de la fenomenología, y considera que Husserl es un filósofo más (acaso extraordinario; pero es que no está ahí la cuestión) y no alguien que empieza a hacer algo que, mejor o peor que lo anterior (repito que no es esa la cuestión), es, *sobre todo y antes bien, radicalmente distinto y sencillamente en relativa ruptura de homogeneidad con las formas de filosofar anteriores* (quien no está dispuesto a conceder esto, quien no lo conceda en toda su radicalidad, puede, ciertamente, “inspirarse” de la fenomenología, y ser, de hecho, un grandísimo filósofo, pero no es ni será nunca – y tampoco hay en ello drama alguno o anatema – fenomenólogo).

Esta otra familia de recio abolengo (y no, como la fenomenología, de ascendencia reciente y advenediza) se prolonga hasta hoy en día, y entiende que los resultados que Husserl alcanza en los *Prolegómenos a la lógica pura*, con ser válidos, se agotan, por así decirlo, en sus contenidos, y carecen de auténtica repercusión u onda expansiva noetológica sobre el filosofar, es decir: los integrantes, contemporáneos de Husserl, de esa antigua familia que se prolonga hasta hoy, entienden que los *Prolegómenos a la lógica pura* de Husserl no tienen por qué con-

jugarse, ni se conjugan necesariamente con ciertas observancias metódicas que el filosofar (tornado así en fenomenologizar) ha de interiorizar; por ejemplo, la tematización estricta del lugar del fenomenologizar en su identidad – en la diferencia – con la vida transcendental.

Así y todo, no queremos polarizar la inconsutilidad de esta operatividad por desvelar (habrá de hacerse en otros trabajos) con ejemplos (al menos no aquí, ni en estas líneas ni en este trabajo): la onda expansiva noetológica sobre el quehacer fenomenologizante que obran – que, literalmente, labran y horadan por dentro – los resultados de los *Prolegómenos a la lógica pura* de Husserl es mucho más sutil y, como decíamos, *operativa*, de lo que cualquier inventario de consecuencias rapsódicamente amontonado pudiera hacer ver. En cualquier caso, no reconocer la necesidad de esta conjugación tiene múltiples consecuencias que no podemos detenernos a analizar. Una de tantas es que, para esta familia antigua y noble, la “vida transcendental”, por decirlo con los términos de Gustavo Bueno, no es sino un “género *más* de materialidad”, junto a otros. Sin embargo, la fuerza de la fenomenología está en la conjugación de la revocación de eso último (la “vida transcendental” no es un género más de materialidad, junto a otros) con los resultados radicalmente antipsicologistas de los *Prolegómenos a la lógica pura*, pero donde – y esto es lo que la familia “antigua” no entiende ni ha entendido nunca – ambas cosas están necesariamente conjugadas, donde la especificidad del antipsicologismo de los *Prolegómenos*<sup>9</sup> precisamente lleva a considerar que la “vida transcendental” no es un género de materialidad “entre otros”, pero observando, a la vez, la irreductibilidad entre los géneros de materialidad (se ve que la fenomenología es otra cosa cuando va uno percatándose de que lo que aparece como contradicción formal, no lo es en absoluto en términos trascendental-fenomenológicos; pero dejemos estas cuestiones esenciales para otra ocasión).

Esta familia de antigua y venerable estirpe se prolonga en la filosofía reciente, es decir, en aquel ámbito filosófico en el que ya existe – por haberse fundado ya – esa otra familia que es la fenomenológica. Así pues, no es de extrañar que

---

<sup>9</sup> Pues “antipsicologismos” hay muchos y los ha habido siempre. Por ejemplo el de Frege, el brillantísimo de Bernard Bolzano o el de la mayoría de los filósofos de la mentada “antigua” familia, y que, vigorosa y llena de orgullo, llega hasta hoy. Pero *ninguno, ningún antipsicologismo y antirelativismo* (por ser más precisos: el psicologismo no es más que un caso) *como* el husserliano, es decir, ninguno acometido *desde* ese lugar (subjetividad, vivencias) y con (o “*sin*”) esos medios (ausencia de presupuestos, desconexión de la causalidad mundana, neutralidad ontológica, cláusula de inmanencia, y más cosas que no podemos explicitar).

esa antigua familia persevere en su identidad a veces contra la familia fenomenológica (a la que pertenece Richir). Caso de enfrentamiento explícito con la fenomenología de un paradigmático integrante contemporáneo de esa antigua familia es, a día de hoy, Alain Badiou, enemigo declarado de la fenomenología. No es el caso de todos, pues algunos dicen “inspirarse” en la fenomenología, como es, por ejemplo, el caso de Jacques Garelli, que no tiene, en el fondo, nada de fenomenólogo (pero repito que no constituye esto anatema ninguno) a pesar de que mime y reproduzca “contenidos” y “resultados” de la investigación fenomenológica.

Pues bien, a esa familia pertenecería también, en la filosofía reciente, Juan David García-Bacca, pero también Gilbert Simondon, Henri Bergson, y desde luego, Gilles Deleuze y Alfred North Whitehead, así como Gustavo Bueno. Esperemos el libro de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina para saber a cuál de esas dos familias se adscribe. En cualquier caso, lo auténticamente relevante en la obra de Urbina ya está en haber ofrecido su punto de vista (que no coincide completamente con el mío) sobre esta diferencia entre familias, y testimonio de ello lo ofrece su magnífico artículo recogido en las actas del congreso en que hace una distinción utilísima entre una arquitectónica de los niveles de experiencia (arquitectónica fenomenológica; caso de Richir o de Husserl) y una arquitectónica de los niveles de realidad (“arquitectónica” – o mejor dicho “sistema” – ontológica; caso de Simondon o, en el fondo, de Bueno). Acaso la “geometría de las ideas” que practica Urbina no queda adscrita a ninguna de esas dos familias; como acaso tampoco lo esté el pensar autodenominado “morfológico” – y ya no “materialista” – que intenta de forma original y potente Fernando Pérez Herranz. Nunca he dicho que ambas familias saturen todo el espacio de la filosofía (Derrida, por ejemplo, no pertenece a ninguna de ellas). Sí sostengo, en cambio (y acaso en esto no esté Urbina de acuerdo conmigo) que *no hay intersección posible* (y por eso, i.e. por razones formales – aquí en el sentido que el término recibe en el materialismo filosófico de Bueno – razones de fondo – no tanto atinentes a contenidos, sino todo lo más a su articulación – por razones, en definitiva, atinentes a la noetología del fenomenologizar, Garelli no pertenece “en parte” a la familia de Husserl o de Richir (familia, esta última, excluyente de cualquier pertenencia estricta a otra, aunque se pueda inspirar de

aquéllas; esa es, al menos, mi convicción), sino que pertenece, evidentemente, a la familia de Bueno, de Simondon, de Whitehead o de García Bacca.

### *1.2.3. La concrecencia “combada” de la afeción estabilizada: hacia la fugacidad que la mantiene como afeción o hacia la permanencia que la estabiliza diastáticamente como afecto*

Volvamos a la cuestión de la multiestratificación y de la autonomía relativa de los niveles, así como a esa otra cuestión que la nimba, y que no es sino la del fenómeno de la *apariencia* de nivel, suerte de ilusión transcendental arquitectónica. Si declinamos esta cuestión de la autonomía relativa de un estrato – junto a la cuestión consecutaria de la ilusión transcendental de autonomía relativa donde no hay tal – y lo hacemos en los términos de la matriz de Urbina, nos encontramos con que el presunto “nivel” de la afeción estabilizada *no tiene*, en su horizontal, o no se topa, en la prolongación de su horizontal, con *una vertical esquemática propia*. La afeción estabilizada, *como* afeción estabilizada, no entra en concrecencia para obrar un producto esquemático que esté *a su nivel*, que le sea *específico*.

Cabe, por lo pronto, y antes de entrar en detalles relativos a este extraño caso arquitectónico, constatar que, de hecho, hay *movimiento* en la matriz arquitectónica<sup>10</sup>, que hay desajustes locales entre las verticales – así sea, el que nos ocupa, uno de los paradigmáticos – respecto de “sus” supuestas horizontales y que precisamente por ello surgen transversales o diagonales como señaló de for-

---

<sup>10</sup> Nos permitimos citar *in extenso* un pasaje del prefacio de Richir a una de las obras maestras del que fuera su segundo doctorando, Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (col. Krisis, Millon, Grenoble, 1990), y que constituye una parte de la tesis de éste (la otra parte es *Système et représentation*. Col. Krisis, J. Millon, Grenoble 1993). Richir se inspira de las investigaciones – dirigidas por él – de su alumno Pierobon, como reconoce en el prólogo a las *Meditaciones Fenomenológicas* (J. Millon, Grenoble, 1992) para desarrollar, *fenomenológicamente* (y no en el marco de la interpretación kantiana), el concepto de arquitectónica. Así, la relevancia de la “arquitectónica”, como el propio Richir reconoce, no le viene caída del cielo, sino que procede, sobre todo, del trabajo en común con Pierobon, del tutelaje, como director de tesis, de la lectura brillantísima que de Kant hace Pierobon. Le viene también, en segundo término, del Fink de la *VIª Meditación Cartesiana*:

“Double parcours, qui n’intéressera pas seulement les ‘spécialistes’ de Kant, mais tous ceux pour qui importe ‘l’affaire’ de la pensée, puisque l’on se rend vite compte qu’en réalité, penser n’est pas ‘manipuler’ ou ‘bricoler’ avec des constantes, mais avancer avec des ‘variables’, des ‘termes’ dont la signification change à mesure que l’on chemine et que le ‘paysage mental’, dans ce cheminement, prend des aspects tout différents, l’erreur de lecture, et l’illusion transcendente, étant de supprimer la mobilité multidimensionnelle du penser dans l’instantanéité ponctuelle ouvrant à un plan étale, et d’homogénéiser ce qui ne peut l’être : tout comme, plus près de nous, et de manière pour ainsi dire transposée, l’a tenté le ‘structuralisme’, en stratifiant (et en hypostasiant) les divers niveaux d’articulation symbolique.” (p.6)

ma muy atinada, en su intervención en el congreso, el profesor Alberto Hidalgo. Se trata de ver cuál y cómo es la fenomenalización de estas diagonales<sup>11</sup> que, como veremos (más detenidamente al final de estas páginas, cuando presentemos el texto de Richir “Potencial y virtual”) *son diagonales, se tensan o quedan tensadas como diagonales*, precisamente porque *no rompen* la irreductibilidad de los géneros de materialidad (en los términos de Bueno) o la irreductibilidad de los géneros a que pertenecen los momentos no independientes que entran en concrecencia mereológica (en los términos del Husserl de la 3ª Investigación Lógica, y en la interpretación, profunda y consecuente, de la fenomenología husserliana que desde dichos términos han elaborado M. García-Baró y A. Serrano de Haro).

De ahí, efectivamente – y si se me permite un excursus que considero útil para ulteriores discusiones – que estas diagonales de la arquitectónica richiriana (el término no es de Richir; es un término que pretende contribuir a su exposición) no sean, como me hizo notar en una conversación reciente Antonio García Moreno, parangonables al concepto deleuziano de “diagonal” o “diagonalización”, rechazado por G. Bueno<sup>12</sup> precisamente por no respetar la irreductibilidad de los géneros de materialidad (que Richir y Husserl sí que respetan; y ello a pesar del estatuto especial que tiene en fenomenología la “vida transcendental”, auténtico factor – si se interpreta de forma adecuada, es decir, sin presuponer un mundo circundante – de crítica y superación – propiamente husserlianas – del subjetivismo y otras formas de relativismo).

En cualquier caso, esto es una confirmación más de una confusión que, respecto de Richir, surge *siempre que se pasa por alto la estricta filiación Husserl-Richir* a que hemos hecho alusión más arriba, en eco a la cuestión de algunas familias filosóficas. Si nos centramos ahora un momento en los entresijos de la familia fenomenológica, urge hacer notar que la mentada filiación Richir-Husserl, *salta*, desde luego, por encima de Merleau-Ponty o de Heidegger: no está *mediada* por estos dos pensadores, como sí ocurre con muchos otros fenomenólogos contemporáneos en lengua francesa. Recordemos que Richir – otro aspecto que no se

<sup>11</sup> Según una elaboración que puede ser, según en qué horizontal se dé, o simbólica o esquemática.

<sup>12</sup> Son temas que no conozco ni mucho menos tan bien como Antonio García Moreno y que me limito a reproducir, reinterpretándolos en los términos de este trabajo, por el interés que puedan tener para otros lectores y a guisa de mínimo agradecimiento al propio A. García Moreno, a quien debo estas precisiones que barrunto importantes para la recepción de Richir y su relación con otros filósofos (Bueno y Deleuze).

tiene en cuenta lo suficiente – no puede adscribirse *sin más* al “mundo francés” (de la filosofía y fenomenología contemporáneas): entre otras cosas porque ni su primera formación es filosófica – estudia física en Lieja, hace una tesina en física, empieza un doctorado en física, trabajando en un laboratorio de física – ni se lleva a cabo en Francia sino en Bruselas; aunque vive en un pueblo del sur de Francia, acaso no huelgue recalcar que Richir es de origen Valón y su nacionalidad sigue siendo la belga; no tanto porque esto último tenga una “positividad” en sí (y, ni mucho menos, algo por lo que él sienta cualquier género de orgullo), sino porque, quiérase o no, ha obrado en él una cierta distancia con el “panorama francés”, y más aún con el panorama de la fenomenología francesa contemporánea en que la lectura rigurosa de Husserl brilla, a veces, por su ausencia.

Así, efectivamente, y contrariamente a lo que sugiere G. Bueno en su largo artículo – en que consiste el número 40 de *El Basilisco* – “El puesto del Ego transcendental en el materialismo filosófico”, Richir no tiene formalmente (una vez más en el sentido materialista del término) nada que ver con Deleuze. No lo tiene de raíz. Las familias filosóficas de ambos, como hemos señalado más arriba, son enteramente distintas y, si hay coincidencias, son coincidencias de mera superposición pero que, al punto, se prolongan desde cada uno de los elementos presuntamente coincidentes según un despliegue estructural radicalmente distinto: i.e. sólo cabe ver coincidir elementos aislados *abstraídos* del resto, precisamente abstraídos de su formalidad (o halo formante).

Ejemplo de ello es el concepto de “virtual” que nada tiene que ver, en Richir, con lo que significa en Deleuze. No comprender que Richir y Deleuze no tienen nada que ver o poco y sólo de forma accidental es no comprender las intuiciones fundamentales de fondo del propio Husserl, esas sutiles conjugaciones antes aludidas por las que literalmente corre, noetológicamente veteado, el fenomenologizar richiriano. Estas conjugaciones – dicho sea en descargo de los posibles malentendidos y falsas asimilaciones cometidas (por ejemplo por G. Bueno) – son intuiciones de fondo recurrentes, y por ello tremendamente sutiles, inexplicitadas en el modo de su auténtica operatividad: no es baladí que haya un *Husserlianum* entero, el 34, dedicado a la explicitación de lo que realmente es – realmente hace – la reducción fenomenológica; como tampoco lo es la indicación, a modo de alerta, de Fink en su *VIª Meditación Cartesiana*: todas las malas comprensiones de la fenomenología corresponden a una mala comprensión de alguno de los múl-

tiples aspectos del sutil y complejo proceso de la reducción fenomenológica, una de las cosas más difíciles de desentrañar en fenomenología, y una de las que la mayoría de las personas que se acerca a la fenomenología cree haber comprendido, casi de entrada.

Hecha esta cala y volviendo al tema de la afección estabilizada, se trata aquí también de una concrescencia horizontal u “horizontalizante”, es decir, de una concrescencia por “horizontalizar” pues, como veremos, también – y sobre todo – hay concrescencia *desde* las diagonales, concrescencia que, de entrada, “se atraganta”, que es, en realidad, “concrescencia” en el sentido eminente<sup>13</sup> del término: eso es, precisamente, lo que ocurre con la “afección estabilizada”: concrescencia diagonal, por horizontalizar y, de entrada, atragantada. Así sucede, más o menos, con todo “encabalgamiento (*enjambement*)”; por ejemplo, y a otro nivel arquitectónico, con el instante cartesiano (como veremos al presentar el texto “Las ‘réplicas’ del ‘momento’ de lo sublime”).



<sup>13</sup> Esperamos aclarar esto último en un próximo artículo, en *Annales de Phénoménologie*.

Que la línea de concrecencia horizontal<sup>14</sup> no se prosiga a “su” nivel desde la afección estabilizada no quiere decir que, como más o menos sucede con Michel Henry, la afección o la afectividad en general se convierta, para Marc Richir, en un todo mereológicamente independiente. La observancia mereológica husserliana – al menos en la especificación arquitectónica varia del descubrimiento del a priori de correlación – es más estricta en Richir que en M. Henry. Así, la afección estabilizada no es un concreto por sí sola y, para serlo, para concretizarse, sí se ve obligada a entrar en concrecencia con *otros* momentos (no afectivos) para asegurarse una concrecencia (*incluso como* afectividad) que, contrariamente a la afectividad en Henry, no puede, la afectividad según Richir, auto-generar desde sí. Ahora bien, la afección estabilizada entra en concrecencia según una horizontal que *sólo* puede *prolongarse hasta llegar a* cruzar la vertical del esquematismo/intencionalidad:

- 1) o *combándose hacia “arriba”* para entrar en concrecencia con elementos diastólicos (en lo que de *afección aún* tiene la

---

<sup>14</sup> Esto último – i.e. la expresión: “concrecencia horizontal” – es, como trato de mostrar en mi artículo fuera de acta, un pleonasma: toda verdadera concrecencia, si es concrecencia rigurosamente mereológica (i.e. sin fondo, continente, o tercio englobante – por ejemplo el Mundo en la 1ª edición de *Investigaciones Lógicas*) es necesariamente horizontal u horizontalizante; una concrecencia vertical acarrearía lo que Urbina denomina “abatimiento” entre niveles y, por lo demás, carecería de posible espectador fenomenologizante, siquiera en régimen de anonimato (fenomenologizante). Sería un espectador fenomenologizante necesariamente desencarnado, abstracto, y fenomenológicamente derivado.

Es el caso, por ejemplo, del sujeto fenomenologizante desde el que se habla del sujeto J.-L. Marion llama “l’adonné” en *Étant Donné* o, antes, “l’interloqué” en *Réduction et Donation*, por citar las obras en las que aún cabe rastrear algún diálogo con Husserl a pesar de que la interpretación que Marion hace de Husserl recoja y dé por buenas, en el fondo, lo esencial de las tesis de Heidegger sobre Husserl, con la salvedad – que acaso sea de agravante – de que cuando Heidegger escribía no estaban disponibles los tomos de *Husserliana* que sí lo vienen estando desde que el reciente miembro de la Academia Francesa trata de apuntalar su “fenomenología de la donación” que, por lo demás, y a mi modesto entender, tiene en nuestro Xavier Zubiri una versión que a mí me parece más seria, rigurosa y profunda, menos *circunstanciada* a lo que, en Marion, es el panorama francés contemporáneo, demasiado post-heideggeriano y post-derridiano, y que produce filosofías cuyo armazón reside, al cabo, en su no-deconstructibilidad, arquitectónicas – que precisamente dejan de ser tales – apuntaladas *en negativo* como lo es la fenomenología de Marion respecto de Kant – suerte de contrapié sistemático de las categorías kantianas – toda vez que Kant se asimila a la metafísica (el uso de Kant que hacen Richir y Pierobon me parece bastante más serio, profundo, fructífero y matizado).

Creo que Zubiri, pensando a fondo lo que llama el carácter “de suyo” del fenómeno (como *realitas*), sí ha pensado en serio lo más interesante de la fenomenología de Marion (para mí el libro 1º de *Étant Donné*), meollo a cuya altura, por desgracia, no está el resto de la obra “fenomenológica” del propio Marion (dejemos de lado la parte de historiador de la filosofía y de teólogo), pero a la que sí está – equivocadamente o no, esa es otra cuestión – y de modo ejemplar la obra de Zubiri.

“afección estabilizada”)<sup>15</sup>, elementos que precisamente por ello se dan en parpadeo. La dificultad de ese “poco ortodoxo” combarse hacia arriba, su inestabilidad fenomenológica y arquitectónica, explica la “fugacidad” de las afecciones estabilizadas; fugacidad de que habla Richir largo y tendido en *Variaciones II*. Esta fugacidad es, por antonomasia, la “fugacidad” de ese tipo peculiarísimo de “afección estabilizada” que es la “afección sublime”<sup>16</sup>, a la que dedica, por su especificidad respecto de otras afecciones estabilizadas, un capítulo entero.

- 2) o *combándose hacia “abajo”* para iniciar su transposición en afecto, en parte concreta de un todo cuyas partes concretas o momentos se encuentran *ya* en el nivel diastático e imantan la afección estabilizada *hacia* este nivel, aplacando su intrínseco tremolar, huella de su origen diastólico: así la “afección estabilizada”, en lo que *ya* tiene de *estabilizada*, se comba “hacia abajo” para entrar en concrecencia con productos esquemáticos propios de la diástole que son, al fin y al cabo, el territorio de los rendimientos intencionales, territorio tan minuciosamente explorado por Husserl, y donde los esquematismos, como señala Richir, se han “virtualizado”: el único que de ellos subsiste es el que Richir denomina “esquematismo de la repetición repitiéndose”.

#### 1.2.4. *Ulteriores precisiones sobre la especificidad de la afección estabilizada como elemento mediador*

En entero rigor, acaso habría que decir, usando los términos de Urbina, que quizá Richir ha buscado, en *Variaciones II*, mediaciones, por lo demás brillantísimas, entre “2” y “4” *sin detenerse en la especificidad* del nivel “3” tal y como

---

<sup>15</sup> En una suerte de diagonalización que se trata, mal que bien, de horizontalizar, y de la que hablaremos más adelante. Fue Alberto Hidalgo quien, en su intervención en el congreso organizado por la universidad de Oviedo y por la Sociedad Asturiana de Filosofía, apuntó esa posibilidad de entender el “movimiento” de la arquitectónica richiriana. Volveremos sobre ello más adelante, desarrollando esta idea, apuntada por Alberto Hidalgo Tuñón, y que, a mi parecer, resulta muy fructífera para entender el dinamismo de la arquitectónica richiriana.

<sup>16</sup> Que no se debe confundir con el “momento” de lo sublime, momento, en rigor no vivido.

lo describe Urbina: en una especificidad – la del nivel 3 – que se manifiesta en su *relativa autonomía arquitectónica*. La *prueba* de esta relativa autonomía arquitectónica, tal y como hemos sugerido, esté en poder “rendir”, a un nivel dado, una “síntesis” de tipo “terciogénico” como diría G. Bueno, y eso es, precisamente, lo que *no* ocurre *ni* con la afección estabilizada, *ni*, como veremos, con el “espacio” del adentro, definido por la afección estabilizada. Así pues, la afección estabilizada no se convierte en una parte relativamente independiente o pedazo (“*Stück*” según la terminología de la 3ª Investigación Lógica), como sí ocurre, *mutatis mutandis*, con la “afectividad” en Michel Henry.

En Richir, en cambio, todo concreto ha de incluir en concrecencia todos los géneros de materialidad; si no, como en Husserl, *no se sostiene* como concreto relativamente independiente: no hay nóesis sin nóema y viceversa, y dentro de esa concrecencia básica hay intraconcrecencias noemáticas (*hylè* protoobjetual organizada en campos sensibles, “*Phantome*”, esquicios, horizontes, y, en fin, todos los momentos del sentido noemático) e intraconcrecencias noéticas (hábitos, *hylè* de acto, sentido de la aprehensión con sus partes etc...).

Así, la afección estabilizada busca su concrecencia horizontal combándose hacia otros niveles, niveles que sí lo son en propio: el de la diástole o el de la diástasis. Hagamos notar que hablamos ahora – usando “diástole” y “diástasis” – en la terminología de Richir, y no en la de Urbina: el nivel 3 está, precisamente, entre la diástole y la diástasis: no es diástole porque no “procede” directamente de la relajación de la sístole, pero tampoco es diástasis pues su temporalización es aún temporalización en fase. Así y todo, sí *es*, en principio, *un determinado* nivel: llega a *hacer* horizontal (horizontal hasta el final, hasta la última vertical) porque *cuaja*, en él, por así decirlo “al cabo de su horizontal”, una concrecencia *propia*, un “producto” esquemático propio. Todo ello a pesar de que el nivel 3 guarde – repetimos – características tanto de la diástole (temporalización en fase) como de la diástasis (intencionalidad en la sola clave de la identidad, aún no de la objetualidad).

La comparecencia de elementos de otros niveles no significa aquí, por lo tanto, un mero caso de diagonalización (parangonable al de la afección estabilizada o a otros que veremos más adelante), sino que se trata de un nivel arquitectónico propio (dentro del cual y respecto del cual pueden, a su vez, darse diagonalizaciones): lo presente en el nivel 3 no son *elementos* de otros niveles arquitectó-

nicos presentes *tal cuales* en 3, sino antes bien *características* que comparte con otros niveles arquitectónicos (la temporalización en fase con el nivel 2, y lo básico de la intencionalidad – primeras sedimentaciones de sentido en que ya funciona la identidad, pero aún no la objetualidad – con los niveles 4 y 5).

Lo cierto es que hay que tener presente, también, que el nivel 3 es un nivel de reelaboración simbólica que retoma materiales ya preexistentes en los niveles que le anteceden y suceden. Lo extraño es que el propio Urbina ha reconocido en Richir algo parecido al nivel 3, fundamentalmente en el análisis que Richir hace de la “vida solitaria del alma” (la expresión es de la 1ª *Investigación Lógica* de Husserl), del monólogo interno. Análisis llevado a cabo en *Phénoménologie en esquisses*, y que constituye una brillante contracrítica (basada en las lecciones de Husserl sobre teoría de la significación, recogidas en *Hua XXVI*) a la crítica de Derrida a Husserl sobre este punto en *La voz y el fenómeno*.

Por otro lado, el concepto de “signo fenomenológico” en Richir, elaborado en sus *Meditaciones Fenomenológicas*, parece no corresponder a las “identidades” del nivel 3 o incluso a los signos de que hace uso el alma en su vida solitaria, en el monólogo interno. Lo que Richir llama “signos fenomenológicos” parece ser un elemento de lo que Urbina llamaría “nivel 2”. Así y todo, el concepto de “signo fenomenológico” es harto escurridizo, acaso “trans-estromático”; en cualquier caso, en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* vuelve Richir sobre la cuestión y los entiende como lo que se organiza en términos de relevos mutuos con las *phantasiai* “perceptivas” (y no, claro está, con las *phantasiai* puras).

El siguiente elemento que acaso habría que tener en cuenta a la hora de pensar lo específico de las mediaciones que representan “nivel 3” y “afección estabilizada” descansa en una característica propia de la afectividad. Efectivamente, puede que la vertical de la afectividad admita distinciones arquitectónicas menos finas – o, si se quiere, menos accesibles para el yo fenomenologizante – que la vertical del esquematismo – pues el yo fenomenologizante se las ha con el residuo fenomenológico de la *epochè* hiperbólica mediante una suerte de contraesquematismo (del que, en Richir, *epochè* hiperbólica es una parte, y reducción arquitectónica otra, como en Husserl lo son *epochè* de un lado y reducción transcendental del otro) – de ahí que *parezca* que la “afección estabilizada”, que es, como vamos advirtiendo, uno de los temas primordiales de *Variaciones II*, *parezca* balizar – en cierto modo por in-diferencia – la entera mediación entre los niveles “2” (sentidos

*in fieri*) y “4/5” (sentidos intencionales, perceptivos o imaginativos, temporalizados en presente y acompañados de afecto exógeno o endógeno).

La afectividad comporta, digamos, una intrínseca renuencia esquemática, una inercia *suya* que no es esquemática y que permite un *saber* o un *barruntar* intrínsecamente afectivos, y donde el esquematismo está casi desleído. Será el caso, como veremos, del apéndice II de *Variaciones II*, traducido por mí mismo y por Antonio García Moreno. Esta renuencia o relativa impermeabilidad de la afectividad al esquematismo produce un desajuste no esquemático (aspirado hacia la transcendencia absoluta pura) *dentro del* desajuste esquemático (volcado hacia la transcendencia absoluta físico-cósmica). Se trata de uno de los aportes fundamentales del texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

Aprovechemos para hacer notar, por lo demás, que el esquematismo no se mueve, en primer término, *en* la afectividad – y menos aún en la “otra fuente” de la *phantasia* – sino en lo que Richir llama “elemento fundamental”, elemento intrínseco al esquematismo (intrínseco y no sólo “no independiente” como es el caso de la afectividad) y que no tiene nada que ver con lo que Richir denomina la “otra fuente” de la *phantasia*.

### ***1.3. Breve apunte sobre el contraesquematismo fenomenologizante. Sobre una posible implementación de las partes no disyuntas y no independientes***

La intrínseca renuencia esquemática de la afectividad la hace especialmente difícil de revelar; bastante más que el esquematismo *Geradehin*. Apuntemos algunos elementos más sobre ese misterioso contraesquematismo fenomenologizante del que hablábamos unas líneas más arriba y que no es, en propio, algo que se encuentre en Richir sino uno de los muchos desarrollos que Richir permite.

Se trata aquí de un (contra)-esquematismo propiamente arquitectónico, y que es ya cuestión de la teoría transcendental del método siendo, con todo, cuestión *fenomenológica*. Es un contra-esquematismo pero que es esquemático a su vez: de ahí que engarce más finamente con la parte propiamente esquemática de la teoría transcendental de los elementos y, en cambio, menos finamente con la afectiva, más siesa, más impermeable al contraesquematismo reductivo, a los encabalgamientos que la retracción metódica trata de provocar o, en entero rigor, de re-crear.

Este contra-esquematismo está situado en la “parte antecedente” de la que he llamado en otros trabajos, describiendo la reducción, “cinestesia fenomenologizante”. Se trata, a fin de cuentas, de las estrías contra-esquemáticas que configuran el  $\alpha\pi\sigma$ - del  $\alpha\pi\sigma\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  siendo el  $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  el consecuente de esa suerte de “cinestesia fenomenologizante” en que consiste la reducción, es decir, el resultado de la retracción reductiva – contraesquemáticamente estriada – que no es tanto el fenómeno cuando su *fenomenalización* como – por retomar los términos de Fink en su famoso artículo en los *Kant Studien* – “intensificación de la vida transcendental”, intensificación que la voz media del  $\alpha\pi\sigma\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  recoge perfectamente, así como también el propio  $\alpha\pi\sigma$ -. Digamos que cierto trabajo desde la dehiscencia del  $\alpha\pi\sigma$ - incide en la intensificación del  $\phi\alpha\iota\nu\sigma\mu\epsilon\nu\sigma\nu$  como  $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .

A este contraesquematismo son esenciales, por ejemplo, los todos categoriales. Efectivamente, hay un uso a redropelo – sin dirección objetual o mundana – y transcendental adentro – y no *Geradehin* (*gerichtet*) – de los todos categoriales tal como se exponen en los §§ 23 y 24 de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*<sup>17</sup>.

Un caso relativamente conocido de concrecencia propiamente fenomenologizante es el que cabe ver entre los actos de “*epochè*” y de “reducción”. Javier San Martín, en su obra *La estructura del método fenomenológico* (ed. UNED, Madrid, 1986) ofrece una clarísima y valiosísima caracterización de la diferencia entre *epochè* y reducción. Así pues, hecha esta distinción – a veces poco clara en Husserl (bastante más en el 1er Fink) – que San Martín tiene el mérito de poner en claro, cabe preguntarse si se puede estudiar mereológicamente la relación entre *epochè* y reducción, tomarla como una relación entre “partes” dentro de una suerte de “todo” que sería el acto completo de la reducción.

Intentaré mostrar en ulteriores trabajos que se trata de un tipo de concrecencia entre partes – partes que son actos o conjuntos de actos – harto complejo y

---

<sup>17</sup> Es lo que, en el caso de Husserl, traté de poner de manifiesto, utilizando el concepto de “mereologizar” (en paralelo al de “fenomenologizar”) en una comunicación con ocasión del Vº congreso internacional de fenomenología organizado por la sociedad española de fenomenología en la Universidad de Sevilla, en noviembre del 2000, en conmemoración de los 100 años de las *Investigaciones Lógicas*. Una parte de mi intervención fue publicada bajo el título « Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia » en las actas del congreso, tituladas *Signo, Intencionalidad, Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2005. (pp. 277-287).

de un tipo completamente distinto al que se estila en teoría trascendental de los elementos. Recordemos que nos encontramos, aquí, en régimen de teoría trascendental del método, y estudiando un género de concrecencias absolutamente *sui generis*, acaso en algo parecidas – siquiera estructuralmente – a las “partes no disyuntas”, ejemplo de las cuales son las “partes lógicas”, a que A. Serrano de Haro hace alusión al principio de su tesis, publicada bajo el título *Fenomenología trascendental y ontología* (Universidad Complutense, Madrid, 1991). De los momentos no disyuntos apenas si habla Husserl – pone el ejemplo de la relación entre el momento del rojo y especie rojo – al principio de la 3ª Investigación; A. Serrano de Haro y, antes, M. García-Baró en *La verdad y el tiempo* (Sígueme, Salamanca, 1983) sí tienen el mérito de haber desarrollado algo más este aspecto, así como otras posibilidades extremas, de carácter mereológico, brevemente apuntas por Husserl al inicio de la investigación 3ª.

Una de estas posibilidades extremas (antes de volver sobre la cuestión de las partes lógicas como momentos no disyuntos) interesantísimas en el caso de Richir, es la posibilidad, brevemente mentada por Husserl, y recogida por Serrano de Haro y García-Baró de un “todo sin partes”. Casi mereológico que me parece extraordinariamente prometedor, así sea como idea límite, para elaborar ciertos elementos de la fenomenología de Richir como la imantación del instituyente simbólico, o de la propia transcendencia absoluta pura (que, contrariamente a ese otro tipo de “otredad” (por usar el término de Antonio Machado) que es la transcendencia absoluta físico-cósmica, ni es una concrecencia, ni entra, en concrecencia alguna, ni siquiera – como sí es el caso de la transcendencia absoluta físico cósmica – en ese especialísimo régimen de concrecencia que es ser referente último de los fenómenos de lenguaje, suerte de más allá del más allá de los esquematismos fuera de lenguaje, y que supone una ruptura de la reversibilidad (luego una concrecencia unidireccional, en los términos de Husserl y de Brentao), pero no, precisamente, de la concrecencia, pues persiste una cohesión, aunque sea an-árquica y a-teleológica.

Volviendo a ese otro caso extraño que son las partes lógicas, decir de ellas que son partes no independientes o momentos, mas momentos *no disyuntos* y que, sugeríamos, podrían ser interesantes para investigar la estructura (¿acaso también de concrecencia?) de los contraesquematismos fenomenologizantes. En cualquier caso, tienen un papel absolutamente residual (una mera mención al

principio) en la 3ª Investigación. Efectivamente, no son pues los momentos (*Momente*) o pedazos o fragmentos (*Stücke*) – todos disyuntos – de que tratará Husserl en la 3ª Investigación. Investigación interesada, a fin de cuentas, en poner en claro los diversos tipos de *Verknüpfungen* o vínculos entre las partes. Ahora bien, esta temática sólo tiene sentido, claro está, en el caso de las partes disyuntas (sean éstas momentos o fragmentos). Por lo demás, las partes no disyuntas (y que parecen, necesariamente, tener que ser “momentos”, es decir, “partes no independientes”) con no ser disyuntas, no por ello dejan de ser *partes* de un todo: por ejemplo las partes constituidas por los elementos de una misma rama de un árbol de Porfirio – rama o línea de ramificaciones que constituiría el “todo” correspondiente, desde la raíz o géneros supremos hasta la ramificación o punta última que ya toca con la realidad.

Efectivamente, las partes en concrecencia en teoría transcendental del método no son partes disyuntas; sin ser partes lógicas, al menos sí tienen eso en común con éstas. Urgirá entonces preguntarse si el término “concrecencia” es aún adecuado, si tiene sentido hablar de concrecencia de momentos no disyuntos – creo que no en el caso de las partes lógicas, pero sí en el caso de las partes – así sean, como de hecho *han de serlo*, no disyuntas – de un todo de la teoría transcendental del método; será, con todo, un sentido de concrecencia muy distinto y que habrá que aquilatar. Son desarrollos que dejamos para ulteriores trabajos.

#### 1.4. “Espacio” del adentro (*Richir*) e *Intracuerpo* (*Ortega y Gasset*)

La afección estabilizada, como ya hemos avanzado, *crea* otro de los elementos fundamentales de *Variaciones II*, a saber, el “espacio” del adentro, ya expuesto en el apéndice a *Variaciones I*. La afección estabilizada no consiste en un movimiento *en* el espacio del adentro, sino que es, *cada vez*, movimiento *del* espacio del adentro mismo. Es ahí donde el espacio del adentro halla su auténtica especificidad. Recordemos que aquí Richir critica la concepción del “espacio” del adentro que latía en *Phénoménologie en esquisses* y que, a su ver, estaba aún demasiado influida por L. Binswanger y lo que éste llamaba *Bedeutungsrichtungen*, direcciones de significación. Efectivamente, no hay movimiento *en* el “espacio” del adentro (lo cual es consecario de su centramiento) sino movimiento del “espa-

cio” del adentro. Es una de las razones por las cuales a Richir interesó particularmente el texto “Vitalidad, alma, espíritu” de José Ortega y Gasset<sup>18</sup>, aconsejando su traducción y publicación en *Annales* 2011, la revista que dirige.

#### 1.4.1. El “espacio” del adentro en Richir y los estratos “alma” y “vitalidad” de la arquitectura del intracuerpo según Ortega

Efectivamente, Ortega realiza una suerte de arquitectónica del intracuerpo, distinguiendo los tres niveles que recoge el título. Pues bien, Richir vio en lo que Ortega llama “vitalidad” un correspondiente arquitectónico del “espacio” del adentro en su especificidad, la que está en coalescencia con el movimiento de la afección estabilizada y crea, mientras que se mueve, ese “espacio” del adentro, “espacio” que se crea vez a vez pero que no está centrado en torno a un sujeto. Precisamente a esa versión, originaria y no centrada del “espacio” del adentro corresponde el nivel arquitectónico del intracuerpo que Ortega denomina vitalidad, una de cuyas características es el citado descentramiento.

En cambio, cuando se pasa, en la “arquitectura” – es el término que utiliza Ortega – del intracuerpo a su “parte” “alma” (en realidad los tres niveles funcionan a la vez, como explica Ortega y como ya hemos visto antes, trayendo la cita de Ignacio Izuzquiza que contenía aquella cita de García Bacca), se produce un centramiento en el intracuerpo, y que corresponde a las descripciones que Ortega da de los rendimientos propios del intracuerpo desde su “parte” “alma”. Lo que Ortega llama “alma” en su artículo es el estricto correspondiente arquitectónico<sup>19</sup> de la versión centrada del “espacio” del adentro que contempla Richir; de ahí el interés de Richir por este texto de Ortega, por la organización arquitectónica de ese concepto de intracuerpo, organización arquitectónica donde centramiento y

---

<sup>18</sup> Para un diálogo con el materialismo filosófico sería bueno comparar la recepción que hace Richir de este texto con la interesante exposición de Atilana Guerrero Sánchez, «Comentario crítico a "Vitalidad, alma, espíritu"», perteneciente al congreso de Murcia de 2001, y recogido luego en la revista en el número de enero-junio 2002 de *El Basilisco* (nº 32, 2ª época, pp. 69-74).

<sup>19</sup> Cuestión interesantísima es la saber cuál pueda ser, en Ortega, el correspondiente arquitectónico – si lo hubiere – de la *chôra* en Richir o de la diástole. Iván Galán Hompanera lleva tiempo investigando y cerniendo con acribia el *situs* arquitectónico, en Ortega, de estos elementos de la fenomenología de Richir, y su conclusión provisional es que tales elementos se hallan en algunos aspectos de las obras estéticas de juventud, así como en otros pertenecientes a la reflexión sobre la historia que acomete el Ortega maduro.

descentramiento<sup>20</sup> son términos dirimientes (de los niveles); volveremos enseguida sobre el particular en lo referente al caso del “espíritu” y su relación con la fenomenología richiriana de la idealidad, y más en particular con la parte concrescente “afectiva” de la concrescencia en que consiste la idealidad en Richir.

El “espacio” del adentro tiene tendencia a centrarse, tendencia que es correlativa de la transposición en afecto de la afección estabilizada. Efectivamente, el “espacio” del adentro tiende a aparecer como centrado desde un ego puro, y este centramiento es, evidentemente, una distorsión. Una distorsión que, por hablar en los términos de la *Recherches Phénoménologiques*, no es originaria, sino antes bien una distorsión de la distorsión que desemboca en centramiento. La distorsión originaria del “espacio” del adentro, aquello que, precisamente, corresponde a su específica fenomenalidad, reside en su movimiento. Dicho movimiento, al ser movimiento del “espacio” del adentro mismo, es un movimiento sin cuerpo móvil, el movimiento de la afección estabilizándose. Ahora bien, tal y como señalábamos, hay una tendencia incoercible a distorsionar esa distorsión originaria y entender el “espacio” del adentro como una suerte de receptáculo centrado, estable, y más acá del cual estaría un ego puro que lo *atraviesa* para habérselas con el mundo. Precisamente en ese caso sí que nos las habemos con el clásico movimiento de un cuerpo móvil que Richir denuncia; cuerpo móvil que se mueve en un receptáculo estable y estante, al caso un “espacio” del adentro centrado pero no fenomenológicamente originario, como suele creer la tradición, sino resultado de una distorsión de la distorsión, una distorsión – metafísica – de la distorsión originaria – fenomenológica.

Una vez más el fenomenologizar ha de medirse con la tarea, difícilísima, de “fenomenalizar” una concretud descentrada y, precisamente, hacerlo sin re-introducir centramientos, sin incoar su contramovimiento desde la línea que marcaría un supuesto ego puro, supuesto polo intencional aquende las vivencias: esa tesitura sólo se da en determinados niveles arquitectónicos, pero no en el que configura la especificidad del “espacio” del adentro.

---

<sup>20</sup> Cuestión en la que abunda también el texto, también traducido al francés y publicado en *Annales* 2011, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, en *Obras Completas*, Edición Fundación José Ortega y Gasset Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004. Volumen II, pp. 680-695.

El 1 y el 19 de mayo de 1925, Ortega pronuncia dos conferencias en la Residencia de Señoritas. Se trataba de unas breves lecciones cuyo título era « Temas de antropología filosófica ». Del cuerpo de estas dos lecciones salen los textos – que, por tanto, hay que leer juntos – “Vitalidad, alma, espíritu” y “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”.

La configuración centrada del “espacio” del adentro se produce cuando se lo interpreta, retroductivamente, desde lo que Richir llama reduplicación de la posición, y que cierra y asegura la continuidad de la diástasis. El surgimiento de la afección estabilizada *crea* algo así como un sí-mismo. Dicho de otro modo: con la afección estabilizada surge una posición absoluta del sí-mismo, pero de un sí-mismo *puesto con* la afección estabilizada, es decir, en cierto modo, *descentrado con* (y por) ella. Se trata de la franja arquitectónica en que el instante cartesiano se pone a parpadear con el instante temporal que, a su vez, inicia su parpadeo con la diástasis. El “espacio” del adentro recubre pues, en entero rigor, varios parpadeos y migraciones del parpadeo. En realidad se “concretiza” – pero como inestable – en el no lugar arquitectónico de una migración *desde* el parpadeo entre instante cartesiano (creación absoluta que no es ni hay que confundir con posición) e instante temporal, *hacia* el parpadeo entre instante temporal (posición absoluta) y diástasis (donde hay una reduplicación de la posición absoluta en ponente/puesto y la posición absoluta puede asegurarse como tal).

Se entiende mejor ahora por qué el “espacio” del adentro no pertenece en propio a nivel arquitectónico alguno. Y si ello es así, no se debe a su descentramiento, sino a la especificidad de la afección estabilizada (posición absoluta del sí-mismo *antes* de ser reduplicada y re-centrada, antes de saberse posición): la *chôra* también es un “espacio” – precisamente el “chorático” – descentrado y, sin embargo, sí que constituye un nivel arquitectónico, el diastólico, con productos esquemáticos propios, con *su* horizontal de concrecencia.

Con la afección estabilizada Richir trata de pensar ese difícil momento de asentamiento de la diástasis, momento en el que el sí-mismo ya empieza a sentirse pero aún no se tiene, aún no puede auto-ponerse reduplicando su posición y retroyectándose, como sí mismo, detrás de las vivencias (fenomenalizadas, por ende, como vivencias *suyas*), recentrando así, aquende las vivencias, el ego puro que las atraviesa. Sólo entonces el “espacio” del adentro aparece como centrado y las afecciones, ya cercanas a los afectos, como movimientos de travesía, semejantes a los de un cuerpo móvil, de un receptáculo estante, estable y centrado.

Se entiende ahora mejor por qué Richir habla, cuando se refiere al “espacio” del adentro de una suerte de híbrido o mixto arquitectónico, sin entidad propia. El “espacio” del adentro, claro está, en su incoación originaria, es decir,

en su *Jeweiligkeit* con la afección estabilizada y la posición del sí mismo, posición aún cercana a la creación en sentido cartesiano (que se juega en el parpadeo entre el instante cartesiano y lo instantáneo de la transcendencia absoluta pura en fuga) es decir, posición absoluta que *no es aún* autoposición pero que se empieza a “sentir” en diástasis. El “espacio” del adentro guarda algo así como el “espaciamento” originario o la “inercia” espacializante de la diástasis, el puro impulso explayándose sobre el que aún no obra el centramiento por reduplicación de la posición, es decir, la reduplicación que permite la autoposición y que, evidentemente – es mérito de Husserl haberlo pensado así – no puede tener lugar en un instante fuera de tiempo sino en el flujo del tiempo interno: se trata del parpadeo entre el instante temporal y el par diastático, a saber, la *hylè* primera vacía<sup>21</sup> y la *hylè* segunda concreta. Se trata, en suma, de una autoposición desajustada. El desajuste siempre permanece, a lo largo de la arquitectónica, pero se va, por así decirlo, civilizando, va tomando figuras más controlables.

El “espacio” del adentro adquiere pues una suerte de apariencia de consistencia, es como la demora del paso entre diástole y diástasis, demora relacionada, a su vez, con su origen en la afección estabilizada, con ser cada vez la afección estabilizada misma: es la demora de esa renuencia esquemática ínsita en la afectividad. El “espacio” del adentro adquiere pues apariencia de consistencia cuando el envés vivido – pero centrado – de esa parte del espacio externo que es el cuerpo se ve imantado o atraído por la *chôra*, cuando el espacio del afuera recibe el efecto virtual de la *chôra*, creándose así como la persistencia de una difuminación, suerte de nube que se deslíe cuando tratamos de apresarla pero que parece *consistir* cuando no la tematizamos, cuando el fenomenologizar que trata de fenomenalizarla no la re-centra, y elabora un contra-movimiento que sabe mimar – en el doble sentido de cuidar y hacer *mímesis* de – el esencial descentramiento de su objeto, el descentramiento de aquello cuya concrecencia (en y por descentramiento) se trata de re-crear, de recrear mediante un fenomenologizar (que llamaremos, con Richir, hiperbólico) cuyo contramovimiento, por consiguiente, no podrá incoarse desde la línea que marca el ego puro; será pues un contramovimiento no sólo en dirección contraria al *Geradehin* de la constitución (en lo que de *contramovimiento* tiene) sino además y sobre todo un contramovimiento desalineado o en desalineamiento: he ahí la especificidad estructural – y la enorme di-

<sup>21</sup> El concepto finkeano de *Entgegenwärtigung*, ausente de la teoría husserliana del tiempo, juega, aquí, un papel fundamental.

ficultad – del fenomenologizar hiperbólico, especificidad estructural de cuya elaboración me ocupó en mi trabajo de tesis.

#### *1.4.2. La distinción fenomenológica entre “balanceo” y “parpadeo” y su repercusión arquitectónica*

Es interesante hacer notar un punto más que recoge uno de los enriquecimientos conceptuales aportados por *Variaciones II*. Así, Richir señala asimismo que el “espacio” del adentro consiste en un *balanceo* (*balancement*), un balanceo que, nos dice Richir, es un tipo de movimiento que hay que distinguir del *parpadeo* (*clignotement*). El “espacio” del adentro no es sino la condensación de la demora de un balanceo, balanceo demorado por el medio que atraviesa y en el que casi pareciera quedar varado: se trata – repetimos – del medio de la afección estabilizada, ligeramente renuente al esquematismo como afección o como afectivo.

Sin embargo, ese movimiento de balanceo sólo *parece* cuajar en una consistencia, a saber, el “espacio” del adentro. En rigor se mueve entre dos consistencias arquitectónicas (diástole y diástasis, *chôra* y espacio del afuera) sin poder generar un tercer término que tenga consistencia propia. Dicho de otro modo: no hay concrecencia, y precisamente por ello no hay esquematismo: los términos del balanceo no son los términos de un parpadeo *esquemático* en aras a una *misma* concrecencia, no son los términos – no independientes – de una concrecencia que, si no se da de golpe sino precisamente entreapercibida en parpadeo, es por su desajuste respecto del presencia y presencia (de concrecencia) que una fase de presencia (siempre “humana demasiado humana”) es capaz de habilitar.

Así, el balanceo no es parpadeo de elementos no independientes que se entreaperciben en eclipses recíprocos para, por atacadas sucesivas, incursiones centelleantes, exigir que la transpasibilidad de la fase de presencia dé de sí lo suficiente como para acoger la horizontalización de su concrecencia: el balanceo no hace concrecencia, no es parpadeo. En el parpadeo, en cambio, se señala la esquematización o, en sentido amplio, la fenomenalización de una *misma* concrecencia, entreapercibida vez a vez y alternativamente *por* uno de sus distintos bordes o elementos concrecentes (y donde ese surgir es eclipse del resto), bordes (cualquiera de los elementos sitos en las verticales y cruzados por la concrecencia horizontal) que sólo pueden aparecérseos en parpadeo, como si el *a la vez* de esas partes en concrecencia fuese demasiado arcaico y salvaje para el *a la vez* de las fases de

presencia que una subjetividad puede holgar y habilitar. Lo que parpadea, contrariamente al balanceo, son partes de una *misma* concrecencia, las partes de *mismo* Leviatán emergiendo, emergiendo por partes como emerge – Richir ha tratado de ello brillantemente en su delicioso librito *Melville. Les assises du monde* – la ballena blanca junto a Pequod y ante el capitán Acab. El parpadeo lo es de una concrecencia incidiendo al borde de la transpasibilidad de toda fase de presencia, incidiendo en ella y revelando, al tiempo y vez a vez, aquello de que ésta es capaz, como si fuera ahora y en estos niveles arcaicos el fenómeno (cualquiera de los “términos” de la pluralidad fenomenológica originaria) lo que, por atacadas sucesivas, *hiciera* lo transcendental, labrara una veta en lo transcendental y lo desplegara vez a vez sin que cupiese pensar dicho despliegue como la revelación a posteriori de una preexistencia, lo cual nos retraería a una forma del simulacro ontológico en una de sus versiones: suerte de interiorización subjetiva de la trampa de subrepción en que puede convertirse el ideal transcendental.

Por el contrario, los términos de ese balanceo en que consiste el “espacio” del adentro *ya son* términos relativamente autónomos (*chôra* y espacio del afuera): ni hacen a su vez concrecencia (lo cual, por lo demás, equivaldría a una concrecencia vertical, es decir, a un abatimiento arquitectónico) ni, por lo tanto, son los términos de una concrecencia esquematizada: el “espacio” del adentro no es una concreción fenomenológica que se estuviera señalando, abriéndose paso en los lindes de la transpasibilidad de la fase de presencia.

Ahora bien, que el “espacio” del adentro no sea una concrecencia (el parpadeo esquematizante de una concrecencia) *tampoco* quiere decir que no tenga *estatuto fenomenológico*: tiene, precisamente, el que corresponde a no tener una concreción fenomenológica *suya* pero *parecer* tenerla; investigar el “estatuto fenomenológico” del “espacio” del adentro es precisamente allegarse hasta el umbral de fenomenalidad de su propia ilusión transcendental como supuesta “concreción”.

Las *Variaciones I*, por cierto, ya ofrecen un ejemplo de ese curioso caso de movimiento arquitectónico que es el balanceo (que no es una esquematización o concrecencia en parpadeo): se trata del balanceo entre amor y odio, protección y destrucción entre la madre y el recién nacido tematizado en el capítulo subtítulo “Essai de phénoménologie génétique (II)”, y titulado “*Phantasia* ‘perceptive’ et ‘vérité’: la ‘scène originaire’ ” (pp. 167-195), capítulo que lleva en exergo ese bo-

nito extracto de un poema de Rimbaud cuyo último verso dice “C’était bon. Elle avait le bleu regard, – qui ment!” y en el que Richir ve la ilustración de la posibilidad de una *phantasia* « percepción » que miente: esa que “siente” Rimbaud, de niño, en la mirada de su madre cuando, dulcemente, trata de separarle de aquellos otros niños, sus vecinos, que su madre considera no ser de su “condición”, y con los que el pequeño Rimbaud, ajeno entonces a esas intrigas sociales, juega, del modo más natural, cuando la familia Rimbaud cae en relativa desgracia (económica y social) y se ve obligada a mudarse a una zona más pobre.

He ahí, dicho sea de paso, un caso de una comprensión directamente afectiva de algo cuya comprensión propiamente esquemática sólo se le dará, a Rimbaud, años más tarde, comprendiendo que, entonces, y ya de niño, ya *in situ*, de algún modo había “comprendido” lo que estaba en juego, y sentido el desajuste interno de la cándida (“c’était bon” nos dice) mirada de su madre que trata de apartarle de aquellos compañeros de juego.

Pues bien, en la afectividad de la madre hacia su hijo también hay algo así como un balanceo amor-odio que no hace concrecencia en un tercer término (mejor dicho – pues todo esto no tiene ni remotamente que ver con la dialéctica – amor y odio no son los términos de una concrecencia; ya son, ellos mismos, “concretos” relativamente independientes), que es un puro e irreducible balanceo, del mismo modo que ese “c’était bon” y la revelación, terrible – y entonces sólo “sentida”: ni verbalizada, ni esquematizada del todo o esquematizada en (un) *concreto* – que viene inmediatamente después (“Elle avait le bleu regard, – qui ment”) representa un balanceo en la afectividad de Rimbaud, del niño que Arthur (afectividad que nos acompaña, “en función y virtualmente”, durante toda nuestra vida como veremos, más adelante, de la mano de Rilke y de A. Machado).

#### 1.4.3. La “parte” “espíritu” del intracuerpo (Ortega) y la “parte” afectiva de la idealidad en Richir: las bifurcaciones de la afeción estabilizada

Como habíamos comentado unas líneas más arriba, en lo que habíamos denominado la estricta observancia mereológica richiriana, *ni siquiera* en el caso de la *experiencia* de idealidad renuncia Richir – por cuanto se trata de una experiencia – a la concrecencia horizontal de todos los elementos de las verticales, es decir, a la *symplokè* fenomenológica en que consiste esa concrecencia los géneros,

irreducibles entre sí, pero tampoco independientes los unos de los otros, sino necesariamente correlacionados. Por extraño que parezca, y a pesar de que la fenomenalización de la idealidad no comporte ni diástole, ni diástasis, sí hay un correspondiente afectivo, un momento no independiente a situar en la vertical de la afectividad (o “M2” como diría G. Bueno).

El texto de Ortega “Vitalidad, alma, espíritu” también contiene indicaciones interesantes en punto a la “parte” del intracuerpo – recordemos que es el término que usa Ortega – que *responde* a los contenidos ideales (tanto en el conocimiento como en la ética – caso de la ley moral, y del *fiat* de la decisión ética – y no sólo de la captación eidética – que también considera Ortega<sup>22</sup>). Ese escalón del “intracuerpo” lo denomina Ortega “espíritu” y es el que responde a esas irrupciones de la idealidad.

Contrariamente a los estratos “vitalidad” y “alma” del intracuerpo que tienen un desajuste (son, se dice en teoría matemática de las categorías, “topoi mal apuntalados (‘topoi mal pointés’ en francés)”, “topoi” en los que no vale de forma estricta el principio del tercio excluido (no podemos detenernos en las descripciones, fenomenológicamente bastante ricas, que ofrece Ortega)), en el estrato “espíritu” sí se da una autocoincidencia estricta. Dicho de otro modo: la “materia” intracopórea “espíritu” (materia segundo-genérica en términos de Bueno) se caracteriza por ser enteramente líquida a la autocoincidencia de su “objeto”, del “objeto” – ideal – con el que está en estricta concrecencia mereológica. Ortega pone de manifiesto la *resonancia*, en el intracuerpo, de ese estrato de autocoincidencia, las influencias que tiene en el “todo” – multiestratificado – del intracuerpo.

Sin embargo – y esta es otra de las cosas que terminó de interesar a Richir – los estratos “vitalidad” (intrínsecamente desajustada, no coincidente) y “espíritu” (autocoincidente y ajustado) *se oponen* a “alma” bajo otro respecto, y es el del centramiento en torno a un sujeto. Mientras que el “alma” está centrada, es una suerte de halo, más o menos móvil (según cómo de domeñada esté la afección estabilizada, cómo de re-centrada), que tiene en sí misma su centro (o continuo centramiento, vez a vez desajustado, mínima-

<sup>22</sup> Es aquí patente la influencia en Ortega de su maestro Hermann Cohen.

mente desajustado tal y como lo está – desajustada – la diástasis en virtud del tiempo interno), “vitalidad” y “espíritu” son estratos del intracuerpo que no tienen, no ya en un ego sino en el intracuerpo mismo, su centro, sino en el Mundo, ora en los fenómenos de mundo (esquematismos no coincidentes), ora en las idealidades (eidè aesquemáticos accesibles mediante esquemas auto-coincidentes).

Estas idealidades son aesquemáticas, y producen (cf. los difíciles pasajes sobre el concepto de *Voraussetzung* en *Variaciones II*) esquematismos auto-coincidentes – los *Bilder*: el *Vorbild* y los *Nachbilder* –, esquematismos que *vienen a* auto-coincidir *en virtud de* la idealidad a que están ordenados y que imanta el proceso de variación. La idealidad es, según Richir, autocoincidente por así decirlo *a fortiori* pues *ni siquiera es*, de suyo, esquemática, sino ya, de entrada, aesquemática (accesible en una extra-sístole sin diástole posible, suerte de – nos dice Richir – “sublime trunco o truncado (*sublime tronqué*)).

Efectivamente, hay que distinguir la idealidad misma, aesquemática (es ésta, para Richir, una de las lecciones fundamentales de la teoría de las ideas de Platón), de los esquematismos auto-coincidentes que nos hacen acceder a la idealidad al hilo del proceso de la variación, con la dificultad consistente en la archiconocida aporía de la circularidad del proceso de variación, una de cuyas múltiples versiones, en fase con la distinción entre ideas aesquemáticas y esquematismo autocoincidentes, advierte que, en entero rigor, es el aesquematismo de la idealidad, *al sesgo del cual* se ven las variantes de la variación y se conduce la variación misma, lo que de algún modo  *fuerza*, por una suerte de paso al límite, la auto-coincidencia de los esquemas. La versión más conocida de esta aporía de la circularidad *eidos – Bilder* de la variación pone en solfa la presunta intercambiabilidad entre *Vorbild* y *Nachbilder* – según la cual cualquiera de los *Nachbilder* puede hacer o *podría haber hecho* de *Vorbild* – denunciando el modo, irreductiblemente circular, en el que el *eidos* ya siempre se ha inmiscuido, desde el principio, en el proceso de la variación, a pesar de ser la variación el modo en el que el *eidos* –

he ahí la novedad que introduce Husserl respecto de la clásica metafísica de la idealidad – nos es accesible.

En realidad, la circularidad no es estricta. Si nos remitimos a la versión de esta aporía expresada en la penúltima frase, lo cierto es que la idealidad no es capaz de forzar *cualquier* material esquemático para extraer en él un sesgo de auto-coincidencia; siempre hay – i.e. en el fondo *no deja de haber* – en la posibilidad de hacer auto-coincidir un esquematismo o parte de él a sobrehaz de idealidad, algo de *hallazgo*, pero también algo de irreductiblemente simbólico o simbólicamente instituido. En cualquier caso, quería detenerme a hacer notar esta diferencia – ya que ambas cosas suelen confundirse en algunas lecturas que se hacen de Richir – entre “*eidós* aesquemático” – lo propiamente “intuido” o *Erschaut* que diría aquí Husserl – y “esquemas auto-coincidentes”, pertenecientes, por su parte, al proceso de la variación.

Volvamos a lo que Richir lee en “Vitalidad, alma, espíritu”, y que también motivó su traducción en el número de 2011 de *Annales de Phénoménologie*, esta vez no tanto del lado de la articulación de las dos versiones del “espacio” del adentro, descentrada y móvil (“vitalidad”), y centrada y atravesada (“alma”), sino del lado de la parte concrescente afectiva (el estrato “espíritu” de la arquitectura del intracuerpo) del fenómeno “idealidad” o “aprehensión de una idealidad”.

En efecto, el mérito de Ortega reside en haber notado ese *algo* del intracuerpo que responde al contacto, subjetivamente descentrado, con el ámbito autocoincidente y aesquemático de lo ideal, autocoincidencia en y por descentramiento, y acaso, como veremos, autocoincidencia completa o en inminencia de completarse (precisamente) *merced al* descentramiento, como si esto último fuese condición de lo primero.

Esta resonancia de la idealidad en el intracuerpo se ofrece, fundamentalmente, bajo la extraña forma mixta de *constricciones fugaces*, constricciones encabalgadas, pero irreductiblemente *en falso*, por movimientos atmosféricos recen-

trantes propios del estrato “alma”<sup>23</sup> y que sepultan o sotieran, que enfangan, la sutileza de la idealidad, su filigrana noetológica.

Este recentramiento atómsférico en torno a un yo – que Ortega denomina un “mí”, por razones complejas en que no podemos entrar aquí – recentramiento que obra el nivel del “alma” sobre “vitalidad” y “espíritu” es también, en palabras de Ortega, “excentricidad”, en una suerte de provocación por tener toda la apariencia de una contradicción. Efectivamente, el “alma” es *excentricidad* respecto de los lícitos “centros” que son mundo y eidética, centros que en principio sí reposan, *de suyo*, en sí mismos, mas centros que, sin embargo, no podemos habitar tal cual: *hacerse a* esos centros es *deshacerse* como sujetos; de igual modo, según Richir, la fenomenalización completa de los fenómenos de mundo (pero también de los *eidè*) sólo se entrevé en la inminencia de mi propia desaparición como sujeto. He ahí una de las aporías que Ortega, siendo fiel a la fenomenología, pretende exacerbar cuando no exasperar cuando, de modo bastante genial, urde la provocación de denominar ese centro de la experiencia como “excentricidad”, mas – se habrá entendido – en un sentido muy distinto al centramiento de que hemos hablado y que, por ende, no es contradictorio con aquél.

En cualquier caso, sí conviene retener que el texto de Ortega revela que los pares centramiento/descentramiento – ajuste/desajuste *no se solapan de forma estricta*: el caso de la idealidad es paradigmático de este no solapamiento por cuanto su ajuste – literalmente inhumano – reposa en un descentramiento: sólo un

---

<sup>23</sup> No entramos, como señalé, en los análisis de Ortega. Lástima que algunos fenomenólogos españoles e hispanohablantes desechen de raíz los aportes orteguianos a la fenomenología y a la filosofía en general, demasiado llevados de la impresión de una prosa – la de Ortega – que acusan de “preciosista”, como si rigor y lo que algunos llaman “preciosismo” tuvieran siempre que ser mutuamente excluyentes. Ciertamente es que las distinciones – a veces muy ricas y finas – y el rigor están en Ortega, muchas veces, cubiertas por una prosa brillante que puede descaminar la atención. Es cierto que el rigor y los distingos pertinentes dan la cara, de modo más claro, a sobrehaz de una prosa árida. Así y todo, responsabilidad de todo lector es ver más allá de la prosa orteguiana; pero claro, esto es imposible si uno no iza la decisión previa de tomarse a Ortega radicalmente en serio como fenomenólogo.

Precisamente eso ha realizado, a su manera, y acaso gracias a la distancia geográfica y lingüística, el propio Marc Richir, que lleva ya algunos años haciendo una lectura seria y fructífera de Ortega a través de traducciones al francés, al inglés en menor medida, y, sobre todo, al alemán. Por otro lado, y ya en el ámbito de habla hispana, reseñemos la inclusión de “Vitalidad, alma, espíritu” en el volumen editado recientemente por Agustín Serrano de Haro, y que contiene otros textos interesantísimos: *Cuerpo vivido*. Encuentro. Madrid, 2010. Evidentemente, no podemos por menos de señalar, como ya lo hemos hecho en otras muchas ocasiones, el enorme esfuerzo de Javier San Martín por situar la hermenéutica orteguiana en el lugar de rigor y de nivel que le correspondía, y que no es otro que el de la relación de la obra de Ortega con la fenomenología, de que Ortega es, en España, el primer receptor y divulgador. La deuda que la hermenéutica orteguiana tiene con el empeño y esfuerzo de J. San Martín es sencillamente enorme.

descentramiento (inminencia de eclipse subjetivo, pero distinto, en el estrato “espíritu” al propio de la “vitalidad”<sup>24</sup>) puede rendir el estricto ajuste o auto-coincidencia propios de la idealidad. Este eclipse subjetivo, i.e. el descentramiento que permitirá la autocoincidencia o ajuste del en sí de lo ideal, *deja huella en la vida fenomenológica* y hacer fenomenología de la idealidad es hablar de la idealidad *desde* esa experiencia, es decir, desde la necesaria coalescencia – sentida como necesaria concrecencia – entre la inminencia de cumplimiento (aquí no en el sentido técnico de *Erfüllung*) absoluto del descentramiento subjetivo y la inminencia de cumplimiento (tampoco aquí en el sentido técnico de *Erfüllung*) del ajuste o coincidencia propios del *eidos*.

Así, “recabar” la resonancia de la concrecencia de esas dos inminencias *en* el intracuerpo, y *a ras de* vida transcendental es absolutamente esencial si queremos mantenernos en cierto rigor fenomenológico, si queremos cerrar la atestación fenomenológica cruzando las verticales en que necesariamente ha de *consistir* – aquí en sentido literalísimo (de *concrecer* horizontalmente) – todo concreto fenomenológico, toda *Sache* en sentido genérico (y la que nos ocupa es, ahora, el “eidos”); y esas verticales han de ser *todas y cada una* de las verticales que conforman la *symplokè* fenomenológica por cuanto la fenomenología trata siempre (y no puede sino tratar) de *experiencias* (así estén en el límite de lo presente e incluso de lo “en presencia”).

Para entender la relación de implementación que el ajuste o coincidencia propios de la idealidad reciben del descentramiento del espíritu, antes tenemos que volvernos, una vez más, sobre la relación “alma” – “vitalidad”, tratando de traducir la distinción orteguiana, una vez más, en términos richirianos. Este ejercicio de traducción nos dará los materiales suficientes para atacar algunos aspectos de la cuestión de la idealidad tal como Richir la prolonga en *Variaciones II*.

#### 1.4.3.1. *El desajuste centrado de “alma” y el desajuste descentrado de “vitalidad”*

¿Por qué decimos que el alma, a pesar de estar centrada – a pesar de provocar, nos dirá Ortega, el excéntrico centramiento del intracuerpo fuera de esos

<sup>24</sup> El descentramiento propio de la vitalidad abre a desajustes en el límite de la fase de presencia, desajustes “inhumanos” en ese preciso sentido, menos civilizados por los de “alma”. El descentramiento de la idealidad abre a ajustes también “inhumanos”. En términos richirianos, en un caso (vitalidad) el descentramiento lleva a desajustes inaccesibles como los de la diástole, y en el otro (espíritu) a ajustes igualmente inaccesibles como los de la extrasístole.

otros centros salvajes, centros *suyos* que son Mundo y Verdad – guarda un cierto desajuste, consiste, por ejemplo, en un espacio vaporoso en que pueden coexistir distintas tendencias? ¿Cuál es la matriz de este desajuste que persiste en el “espacio” del adentro una vez ha quedado centrado (caso del “alma”) y domeñado el “espacio” del adentro en coalescencia con la irrupción diastática de la afección estabilizada (caso de la “vitalidad”)? La matriz de ese desajuste que persiste en el centramiento no es, ni más ni menos, que el desajuste que todavía persiste en la auto-posición, y ello porque la auto-posición, fenomenológicamente pensada, sólo puede concebirse como reduplicación del sí-mismo en ponente/puesto como nos dirá Richir (son elaboraciones propias de *Variaciones I*, pero en las que todavía faltaba la mediación de la afección estabilizada).

Efectivamente, la auto-posición – que terminará de horizontalizar el nivel de la diástasis – sólo es posible mediante una reduplicación de la posición, ahora bien, esa reduplicación tiene lugar en el tiempo interno y se ve, siquiera mínimamente, desajustada por el diferencial de tiempo que, precisamente, constituye la matriz de extensión – en este caso temporal (dejemos de lado el difícil problema del espacio en Richir) – de la diástasis. Nos las tenemos pues con un desajuste – el propio del “alma” – evidentemente, mucho menos violento y descontrolado que el del estrato del intracuerpo denominado “vitalidad”.

El arcaísmo de los desajustes en juego en el nivel de la vitalidad tienen su origen en su conjugación con el carácter – distinto, recordemos – del descentramiento transcendental (o, si se quiere, el desplazamiento de lo transcendental a otro centro que no es el sujeto, y que acaso no sea un “centro” en absoluto, o al menos un “centro” tal y como nosotros, humanos demasiado humanos, acostumbramos entenderlo). El desajuste propio de la “vitalidad” está *sobreimplementado* por el factor de descentramiento, puesto por éste enteramente en franquía.

De ahí que, en términos richirianos, haya que poner en práctica una *epochè* fenomenológica *hiperbólica* para sorprender ese tipo de fenomenalizaciones en su especificidad: las que, aquí, corresponden a la de la “vitalidad”, es decir, al correspondiente arquitectónico del “espacio” del adentro en coalescencia con la afección estabilizada, pero en el estadio de ésta que le es enteramente especí-

fico – i.e. como afección *todavía*, y no *ya* como afecto – y que es el de estar *ya irrumpiendo* en diástasis pero *sin que haya entrado aún en vigor* el centramiento de la expansión diastática, el que homogeneizará la especificidad de la afección estabilizada (y la coalescente *Jeweiligkeit* de su “espacio” del adentro) mediante la reduplicación de la posición.

Contrariamente a la *epochè* hiperbólica, la *epochè* fenomenológica clásica trabaja en la dehiscencia del instante temporal – el *Jetztpunkt* husserliano – respecto de la diástasis, es decir, del flujo: su fuerza reside en esa *Enthaltung* respecto del flujo que exime por un momento fugaz al instante temporal del flujo, que permite no adherir del todo al flujo y decir “ahora”, o, dicho de otro modo, que permite que decir “ahora” tenga algún sentido, permitiendo, por ende, la fenomenalización del flujo.

Hagamos notar otro aspecto importante: la dehiscencia del instante temporal respecto del flujo se debe a la influencia virtual del instante cartesiano, virtual respecto del parpadeo del instante temporal con la diástasis, parpadeo que permite no sólo la “diastatización” sino su fenomenalización, fenomenalización que permite la relativa diferenciación entre *hylè* primera vacía y *hylè* segunda concreta, es decir, la relativa diferenciación que permite la re-creación de su concrecencia. Con todo, la dehiscencia del instante temporal se ve, al punto, puesta en flujo. Esta vuelta al flujo, esta vuelta a “poner(se) en flujo”, es lo que Husserl suele referir con el verbo *Verströmen*. En el prefijo germano “*ver-*” hemos de oír como la reliquia de un mínimo de diagonalización u horizontalización de lo diagonal (la diagonal del instante temporal, instante virtualmente imantado – *por sobre* la estricta horizontal de la diástasis temporal – desde el instante cartesiano y por mor de los efectos virtuales de éste. “Efectos virtuales”, es decir, efectos literalmente efectivos del instante cartesiano *desde y en virtud de no-estar o faltar* el instante cartesiano en el nivel arquitectónico de la diástasis, pero donde las relaciones de concrecencia propias del instante cartesiano a *su* nivel – a saber, el de la diástole – tienen efectos transpuestos y virtuales en el nivel de la diástasis, mas efectos – repetimos – efectivos *de puro* no estar la diástole en la diástasis, de puro hallarse aquélla, en ésta, entera y necesariamente *virtualizada*. Volveremos sobre esta cuestión en estas líneas, pero más

adelante, cuando se trate de explicitar el alcance fenomenológico del par virtual – potencial/actual.

#### *1.4.3.2. Ajuste descentrado (y concrecente) de la idealidad y ajuste centrado (sin concrecencia) de lo psicopatológico*

Pues bien, si el descentramiento implementa el arcaísmo del desajuste propio del estrato “vitalidad”, otro tanto ocurre con la implementación – desde el descentramiento – del arcaísmo del ajuste propio del estrato “espíritu”. Ahora bien, en este caso, la “vida” fenomenológica que sostiene la concrecencia de la idealidad se mueve en el parpadeo entre el instante cartesiano y el instante temporal. Así y todo, por cuanto es aquí cuestión de una tesitura de descentramiento – que precisamente asegura el cumplimiento de la auto-coincidencia de la idealidad – sólo podemos acceder a esta concrecencia por medio, una vez más, de la epochè hiperbólica.

Como ya habíamos hecho notar en nuestro artículo publicado en el número 34 de Eikasía<sup>25</sup>, existe, junto con el caso de la idealidad, otro tipo de “ajuste” descentrado: se trata del que compete a las reificaciones psico-patológicas. Efectivamente, en tanto en cuanto la reificación psicopatológica es un tipo de ajuste en y por descentramiento (distinto de ese otro tipo ajuste en y por descentramiento en que consiste la idealidad), representa una actualización, en niveles sin embargo derivados, del fondo hiperbólico de la experiencia.

Así, como traté de poner de manifiesto en una parte del citado artículo que trataba de aquilatar el sentido de “lo hiperbólico” en Richir frente a algunos malentendidos recurrentes, “lo hiperbólico” *no* está residenciado en un nivel o niveles arquitectónicos dados sino que adquiere diversas formas a todo lo largo de la matriz. Asimismo, tampoco es correcto decir que la epochè fenomenológica hiperbólica es lo que, en el *regressus*, nos permite alcanzar niveles arquitectónicos a los que la epochè fenomenológica clásica no llega. Esto último es, evidentemente, correcto, pero no deja de ser una mera consecuencia de un meollo que se pierde de vista. Por eso, es correcto en lo que enuncia pero no *esencial*, lo cual se muestra en que, de hecho, es *incompleto*: también en los niveles arquitectónicos en que trabaja la epochè fenomenológica clásica hay figuras descentradas, actualizacio-

---

<sup>25</sup> Pablo Posada Varela, “Hipérbole y concretud en parpadeo. En torno al último libro de Marc Richir *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime* (2010)”: <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>.

nes del fondo hiperbólico de la experiencia que sólo la puesta en juego de la *epochè* hiperbólica puede revelar, y las psicopatologías no son el único caso. El Genio Maligno también induce efectos en los niveles 4/5 que no terminan, necesariamente, en reificaciones psicopatológicas. Sólo la *epochè* hiperbólica, es decir, aquel contramovimiento que, además de ser contramovimiento, está desalineado respecto de la línea de centramiento del ego puro, puede revelar ese tipo de concreciones en descentramiento.

Por último, el error a que hemos aludido en punto a la interpretación de la hipérbole – cuando se la interpreta como mero “ir más allá” – termina poniéndose enteramente de manifiesto cuando se parangona la *epochè* hiperbólica richiriana con la *epochè* fenomenologizante finkeana e incluso con lo que Fink llama deshumanización.

Esa deshumanización, por radical que sea su contramovimiento, siempre procede en alineamiento (o, si se quiere, contraalineamiento; pero no desalineamiento). Por lo demás, el colmo del malentendido se alcanza al interpretar el yo fenomenologizante como lo que “llega hasta” los niveles más arcaicos de la arquitectónica. Eso no es ya una mala interpretación de Richir, sino antes bien de la *VIª Meditación Cartesiana* de Eugen Fink: yo fenomenologizante también lo hay en esa parte de la llamada por Fink “fenomenología regresiva” en que consiste la “fenomenología estática”. No hay análisis de las constituciones intencionales que no se lleve necesariamente a cabo por un yo fenomenologizante.

Pues bien, volviendo al caso de los concretos ya siempre hechos y que, por eso, inducen abstracciones (una de cuyas es el *Phantomleib*, suerte de dispositivo abstrayente o desconcretizante), resulta que también en este caso, una vez más, y precisamente por cuanto nos las habemos con un descentramiento, sólo una *epochè* hiperbólica puede poner en claro ese tipo de concretos, lo cual comporta una consecuencia sobre el lugar arquitectónico de la hipérbole sobre la que enseguida volveremos.

Sin embargo, antes de ello, y por terminar de apuntalar esta relación estructural entre las concreciones de idealidad y las concreciones propias de las reificaciones psicopatológicas (y que inducen lagunas en fenomenalidad), señalemos que en el caso de las reificaciones psicopatológicas nos encontramos – y en ello reside una de las diferencias estructurales con la idealidad – con concretos que están ya

*siempre hechos, horros de concrescencia* puesto que su concrescencia (por ende descentrada respecto de nosotros) “nos” fue intrínsecamente traumática: *tuvimos que no-vivirla para poder seguir viviendo*.

La *Phantomleiblichkeit* es el soporte, en la vertical de la afectividad, de estas concreciones sin concrescencia vivible o “concreturas” (si nos inspiramos de la extraordinaria riqueza de las sufijaciones en castellano y del modo en que García Bacca pretende rescatarlas para la lengua filosófica). Se trata, por así decirlo, de concretos estólidos, impenetrables, de concretos sin concrescencia ante los que sólo cabe una fenomenología relativamente indirecta: son sentidos ya siempre hechos, que se han jugado a nuestras espaldas, y que ya siempre “nos la han jugado”.

#### *1.4.3.3. La misteriosa parte concrescente “afectiva” del fenómeno de la idealidad*

En la idealidad, en cambio, sí hay, aunque *ad liminem*, una concrescencia en y desde la vida fenomenológica que sí cabe recrear, así se sitúe al borde de su eclipse, y en un sentido aún más radical que el de la afeción estabilizada por cuanto el parpadeo en que se tiene la concrescencia de la idealidad *ni siquiera* ingresa – tampoco por su vertical afectiva – en la diástasis, sino que permanece – también en su vertical afectiva – metaestabilizada en el parpadeo extrasistólico entre instante cartesiano e instante temporal, en lo que representa una suerte de bifurcación post-diastólica pero ante-diastática – territorio de la extra-sístole y del sublime trunco – de la afeción como “afeción” de la idealidad o como momento concrescente de la vertical de la afectividad correspondiente al todo concreto del fenómeno “idealidad”.

Señalemos que estas bifurcaciones de que *Variaciones II* está repleta resultan muy difíciles de representar en la matriz de Urbina pues, sencillamente, y tal y como intenté mostrar en mis intervenciones en el congreso de Oviedo de 2010, la dirección de la transcendencia absoluta pura, i.e. la dirección que aspira el vector del “asistir a” está en otra dimensión de la matriz que no corresponde ni a las verticales ni a las horizontales. El problema de la “representación”, en la matriz, de la extra-sístole (e incluso del “elemento de lo inteligible”), de esa bifurcación – ni horizontal ni vertical – que toma la afeción estabilizada tiene su origen, como ya he dicho en otras ocasiones, en la imposibilidad de representar en el mismo

plano que el resto de los elementos a la “transcendencia absoluta pura” en el sentido de Richir. Digamos que es la “transcendencia absoluta pura” la que señala la insuficiencia de una “representación” de la arquitectónica fenomenológica en dos dimensiones.

Así y todo, en otro sentido, una representación a dos dimensiones, sobre el plano, es en cierto modo consecuente con lo que clarísimamente señala Richir, y que pone un bemol sobre el estatuto fenomenológico de la transcendencia absoluta pura (a pesar de ser irrenunciable en fenomenología), a saber, que, como muchas veces repite Richir, el auténtico residuo fenomenológico de la *epochè* fenomenológica hiperbólica, es decir, lo que se halla en el límite absoluto del *regressus*, es la transcendencia absoluta físico cósmica (y no la transcendencia absoluta pura).

Veamos pues cómo Richir no renuncia a lo que venimos denominando una estricta observancia mereológica, cómo la *symplokè* fenomenológica en que consiste la concrecencia “idealidad” también se sostiene desde una parte “afectiva”, ahora bien, ¿qué es una parte “afectiva” metaestabilizada entre el instante cartesiano y el instante temporal? La subrayaremos en la cita de un largo pasaje extraordinariamente difícil perteneciente al ya citado capítulo de *Variaciones II* “Retour sur l’analyse critique de l’intentionnalité”:

“À nouveau , il n’y a pas d’autre issue pour sortir de cette impasse apparente que de dire que l’instant cartésien, et l’idéalité qui s’y ‘crée’ *ex nihilo*, surgissent de la diastole de langage par une sorte d’*extra-systole*, au gré, dans cette situation, d’une ‘réplique’ du ‘moment’ du sublime, portant cette fois sur la *hylè* première vide, à savoir sur le ‘vivre’ pris pour ainsi dire dans sa pureté, comme si l’affection habitant telle ou telle *phantasia* ‘perceptive’ s’indifférenciât au point de retourner pour cet instant à la fois cartésien et temporel, à l’affectivité. Et cela ne se peut, telle est la racine de l’abstraction, que dans la mesure où la part figurable de la *phantasia* ‘perceptive’ s’est *séparée* de sa part infigurable – et de la sorte, quelque chose de l’autre source de la *phantasia* peut passer dans le *Vorbild* avant même que celui-ci ne soit passé au statut d’exemple de l’idéalité, avec les *Nachbilder* qui contribuent potentiellement à la variation.

Ce qu’il faut comprendre, c’est que telle ou telle ‘réplique’ du ‘moment’ du sublime ne conduit pas exclusivement, dans l’émergence de telle ou telle *phantasia* ‘perceptive’, à la stabilisation en présent de telle ou telle affection qui y est liée, mais peut pareillement conduire à une sorte de ‘moment’ médiateur qui, au lieu d’amener à cette temporalisation en présent qui ‘individue’ telle ou telle affection, amène au contraire à son indifférenciation, et cela parce que l’instant temporel ne se met pas à clignoter avec la diastase ‘remplie’ ou plutôt concrétisée dans le pré-

sent de l'affection, mais avec l'instant cartésien qui y joue de façon 'autonome' en clignotant avec l'instantané de la transcendance absolue. De la sorte, l'instant cartésien de la 'création' (qui n'est pas, encore une fois, strictement identifiable à la position absolue) fait signe vers la transcendance absolue comme ce qui clignote *en excès* sur lui et sur l'affection indifférenciée car coupée de son 'élan' vers la temporalisation en présent. Cela, de telle manière que, selon l'illusion transcendantale classique, la racine même du *Vorbild* paraît provenir de la transcendance absolue, fixée par elle en exemple de l'idéalité comme par l'*Agathon* platonicien – c'est là une autre façon encore de dire le clignotement de la *phantasia* 'perceptive' avec l'élément de l'intelligible." (*Sur le sublime et le soi. Variations II.* p. 72).

## ***2. Cuestiones de método: la relevancia fenomenológica de la arquitectónica***

En el artículo fuera de acta de quien estas líneas escribe, insisto en el trasfondo arquitectónico del texto "Schwingung y fenomenalización", traducido por Dragana Jelenić y el arriba firmante. Por mi parte, completo la exposición de la autopresentación que Richir hace de sí mismo en *Phénoménologie en esquisses*, una de cuyas partes ya cito *in extenso*, traducida, en el artículo correspondiente a las actas del congreso. Termino ofreciendo un tratamiento mereológico de la arquitectónica (del que ya hemos apuntado no pocos aspectos y sobre el que volveré al final de este mismo texto, al presentar el trasfondo fenomenológico de los conceptos de "potencial y virtual" en Richir) así como, correlativamente, la sugerencia – por elaborar – de un uso arquitectónico de la mereología – propio de la teoría trascendental del método (y no, como ha venido siendo costumbre, de la teoría trascendental de los elementos: i.e. los usos lógico y ontológico de la mereo-

logía<sup>26</sup>). Avanzo, al final del artículo, una serie de claves, que son otras tantas alusiones a la cuestión, tratada por Urbina, del (peligro del) abatimiento entre niveles al que ya hemos hecho repetida alusión en las líneas anteriores.

Así, hemos atendido, justo al final y de modo apenas programático, al peligro del “abatimiento” de los niveles horizontales. Hemos dejado el estudio mereológico del tipo de error (mereológico) en que consisten los abatimientos verticales (dentro de cada horizontal) para otra ocasión; teniendo por lo demás en cuenta que estos últimos tipos de abatimiento – los verticales – siempre y necesariamente tienen repercusión sobre los primeros – los horizontales –, precisamente bajo la forma de un abatimiento de los mismos (como si el no espaciamiento entre las verticales se cobrara también un no espaciamiento de las horizontales). Así y todo, los abatimientos horizontales no siempre son causa del abatimiento entre las verticales, es decir, del no completo despliegue de los géneros – irreductibles los unos a los otros – de la *symplokè* fenomenológica o concrecencia horizontal (*en* cada uno de los niveles). Efectivamente, puede ocurrir que las verticales estén perfectamente espaciadas y deslindadas (trazadas de arriba debajo de forma completa – i.e. estén todas – y separada – i.e. respetuosa con la irreductibilidad: ninguna vertical se mezcla con otra) y que, a pesar de todo, un abatimiento horizontal resida en un simple error de análisis<sup>27</sup>, en haber pasado por alto un nivel –

---

<sup>26</sup> De los que – fundamentalmente el ontológico – Agustín Serrano de Haro ofrece un tratamiento espléndido en su tesis, a la que me he referido en múltiples ocasiones en los otros dos artículos de este número y en el del número 34 de septiembre de 2010: *Fenomenología trascendental y ontología*, probablemente – no me cansaré de repetirlo – uno de los mejores textos de bibliografía secundaria husserliana que existan. Queda, con todo, y gracias a la espléndida caja de herramientas que proporciona este texto de Serrano de Haro, establecer una *relación entre reducción y mereología*, o una *comprensión mereológica del acto de reducción* y eso, *con no ser ya ontología pero sigue siendo fenomenología*.

Evidentemente, la exposición, por parte de A. Serrano de Haro, de la crítica – mereológica – a la ontología de Husserl de la 1ª edición de las *Investigaciones Lógicas* (desde la mereología, en el fondo más consecuente, propia del giro trascendental de la fenomenología) es ya un primer paso en el sentido aludido de un tratamiento mereológico de lo que “hace” la reducción fenomenológica, y acaso también – es éste un “capítulo” suplementario de lo que late en la misma cuestión – un paso en la comprensión mereológica de la epochè hiperbólica richiriana cuya especificidad respecto de los actos metódicos husserlianos (epochè y reducción) *también* se deja captar con enorme precisión y en su meollo gracias a la mereología. Es uno de los desarrollos que contempla mi trabajo de tesis. Evidentemente, en punto al tratamiento de la ontología de la 1ª edición de *Investigaciones Lógicas* es obligada la alusión a los trabajos de Miguel García-Baró (a los que ya nos hemos referido en los otros artículos de este número y en el número 34 de *Eikasía*), impulsor, por lo demás, y entre otras cosas, de esta lectura mereológica de Husserl, brillantemente concretizada en la tesis de A. Serrano de Haro.

<sup>27</sup> Richir distingue entre “error fenomenológico” – este caso – y “error arquitectónico” – los casos anteriores. El último tiene siempre como consecuencia un abatimiento entre niveles. El primero también puede, en ocasiones, acarrear esa consecuencia.

mediador o no – cuya entidad y relativa autonomía arquitectónica sencillamente no se advirtió. En fenomenología – contrariamente a lo que ocurre con Kant – nada nos asegura de la completitud de nuestra(s) arquitectónica(s).

La cuestión de la concrescencia como concrescencia horizontal *EN* los niveles y no concrescencia vertical *DE* niveles es esencial. Apenas sí ofrezco de ella un leve desarrollo al final de mi artículo perteneciente al material fuera de acta, artículo que también obra de presentación del texto de Richir “Schwingung y fenomenalización”.

El problema es que una concrescencia *DE* niveles supondría, un *afuera* de la arquitectónica, y un *afuera* de la arquitectónica (desde el que cabría ver de modo exento otras arquitectónicas) requeriría, *mutatis mutandis*, una suerte de metaarquitectónica de las arquitectónicas. De ahí que toda “variación arquitectónica” o “variaciones de arquitectónicas” haya de ser, necesariamente, intraarquitectónica. Y de ahí que la llamaba por Richir “reducción arquitectónica”, y que viene a completar la *epochè* hiperbólica (como la reducción transcendental prosigue y completa la *epochè* fenomenológica en Husserl), sea tan *sui generis* y requiera un tipo de variar, un tipo de movimientos completamente distintos. Dicho de otro modo: considerar *varias* arquitectónicas (o, en sentido aún más amplio, varias instituciones simbólicas como organización de un *mismo* campo fenomenológico arcaico) – como hace la obra de Richir *La experiencia del pensar* (la de la filosofía, la de la mitología, la de la fenomenología) – necesariamente se hace desde una arquitectónica dada.

Ahora bien, no todas las arquitectónicas tienen la capacidad de considerar otras arquitectónicas como *otras* respecto de la *propia*, llegando a pensar, ad liminem, que la propia es también *otra* desde aquéllas. Sin embargo, la motivación de tener en cuenta *varias* arquitectónicas tiene ciertamente su raíz en la arquitectónica que es la filosofía. En fin, valgan estas indicaciones para señalar la especificidad de los problemas ligados al concepto de arquitectónica, problemas constantemente amenazados por la aporía de la circularidad, como recoge Richir en esta cita perteneciente a la introducción que hace al citado libro de Frank Pierobon y que resume perfectamente el meollo problemático de la cuestión (al tiempo que permite una introducción a la cuestión del ideal transcendental):

« Pour le dire d'un mot, on n'est pas forcé, pour lire l'ouvrage qui va suivre, de croire en l'unicité scientifique de l'architectonique kantienne, mais du moins est-on obligé, si l'on en

doute contre Kant lui-même, d'élever le débat, ce qui est très nouveau, surtout par rapport à Heidegger, au niveau même de la *possibilité* architectonique de la pensée – ce qui ne veut surtout pas dire au niveau d'une architectonique des architectoniques puisque cela supposerait que nous puissions disposer d'un point de vue extérieur d'où les architectoniques possibles pourraient être 'mises à plat' dans un ou des plans différents. Formulée de la manière la plus générale, l'interrogation est la suivante : si l'architectonique est le tout de la pensée, en lui-même imprépensable (principiellement hors de toute *Vorhandenheit*, donc de toute *théoria*) mais déployé par la pensée dans son mouvement même de penser, en des termes et des distinctions de termes eux-mêmes variables au cours du mouvement, celui-ci est-il pour autant tout à fait indépendant des termes qu'il met en place, sur lesquels il prend appui, et qu'il distribue selon les tour et détours indéfiniment subtils de son cheminement ? Autrement dit, n'y a-t-il pas dans l'idée architectonique une irréductible *circularité*, celle, précisément, de l'institution symbolique, dont la pensée aurait trouvé, en quelque sorte, avec elle, le cercle le plus englobant ? » (Prefacio de Marc Richir a la obra de Frank Pierobon *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, pp. 7-8)

Una de las claves del texto “Schwingung y fenomenalización”, traducido por Dragana Jelenić y quien estas líneas escribe, es decir Pablo Posada Varela, estriba, precisamente, en el *aplastamiento* de la temporalización en presencia bajo la temporalización efectiva y en presente. Digamos que no hay, literalmente, “sitió” para la *Sinnbildung* en una conciencia en la que “ser vivido” o “vivir” es estricto sinónimo de “ser en presente” o “ser actual”. El problema que aplaca y aplasta de continuo la holgura – arquitectónica – de la *Sinnbildung* reside en pensar el “al mismo tiempo” de la conciencia interna, el rendimiento de la intencionalidad longitudinal (como simultaneidad de la simultaneidad y de la sucesión), como (también) “impresional”, o impresional en el mismo sentido – i.e. según una relativa univocidad – en que lo son las cabezas de cometa proto-impresivas que inician o prosiguen – alimentan – una cola transversal<sup>28</sup>.

Esto último no es sino una versión microscópica del análisis del simulacro ontológico, llevado a cabo por Richir, en términos de “realización” o “actualización” subrepticia del ideal transcendental (que pasa de regulativo a constitutivo, aunque su “realización” sea previa a la actualidad y se realice como “posible”: ya en la supuesta posibilidad de un recuento cerrado de los “posibles que ‘son’” y que son “tales posibles” se ha inmiscuido la subrepción transcenden-

<sup>28</sup> Sobre este punto Richir ofrece un análisis detallado en su texto, a mi modo de ver magistral, “Synthèse passive et temporalisation/spatialisation” (incluido en la obra colectiva *Husserl*, col. Krisis, J. Millon, Grenoble 1989) del que próximamente aparecería una traducción al castellano a cargo de Pablo Posada Varela y que en principio aparecerá en el volumen IV del *Acta Fenomenológica Latinamericana*. (El vínculo internet al volumen III es : <http://www.clafen.org/AFL/V3/> ).

tal<sup>29</sup>). El citado aplacamiento arquitectónico, resultado de una tautología simbólica, no reconoce la concreción – y relaciones de concreción – de niveles arquitectónicos arcaicos, niveles con “su” cohesión; concreción que, desde otros niveles derivados, aparece como pura incompletitud, indeterminación y descentramiento.

La clave estará pues – si es que queremos pensar la *Sinnbildung* de un modo no tautológico – en pensar la concreción de lo inacabado y descentrado. Precisamente el arcaísmo de su concreción estriba en cerrarse en concreción pero haciéndolo en desajuste y descentramiento<sup>30</sup> respecto de los parámetros de la presencia o del “en presencia” de que nuestra conciencia, al borde de su propia transpasibilidad, es capaz. Concreción arcaica y descentrada a redropelo de las sintonías mereológicas a que estamos acostumbrados y para las cuales aún sabíamos habilitar el espacio de una vigilia; capacidad de vigilia, la nuestra, de repente puesta en solfa por un régimen arcaico de concreciones que irrumpe sin *mirar por* el ángulo o gradiente del “en presencia” que, humanos demasiado humanos, somos capaces de surtir.

### 3. *La morfología del momento de lo sublime*

Con el texto de Alexander Schnell abrimos otra serie de textos de temática relativamente pareja. El texto de Alexander Schnell, que conforma uno de los capítulos de su próximo libro, de inminente publicación en la editorial “Ousia”, libro dedicado a Marc Richir, y cuyo título será “*Le sens se faisant. Marc Ri-*

---

<sup>29</sup> Es curioso reparar en cómo Ramón Gómez de la Serna se da perfecta cuenta de esto, pero aplicado al caso de las greguerías, del carácter impensable – por retomar el término de Schelling – de su ocurrencia. Así, en el prólogo a la edición de 1960 de *Greguerías* leemos: “Nunca se sabe qué cosa es greguería, cuántas quedan posibles, dónde se encuentran las buenas.” Y algo antes: “A mí, sin embargo, me alegra una greguería ajena más que una propia, entre otras razones de desinterés, porque no me ha costado andarla buscando por el Imposible o estarla esperando en el quicio de una ventana como araña paciente”. (Los subrayados – literales en este caso (pues muchos textos de los que citamos ya contienen *sus* cursivas – son nuestros).

<sup>30</sup> Dejaremos de lado, en adelante, y en aras a simplificar la exposición, la diferencia entre ambos términos a que parece apuntar el citado texto de Ortega y Gasset, del que nos hemos ocupado líneas arriba. Es una distinción cuyo implemento aún requiere cierta maduración; no es éste ni el lugar ni el momento de poner a prueba la prometedora distinción (entre distinciones o descoincidencia entre pares que se creían rigurosamente solapados) que nos sugiere Ortega, ni el riguroso despliegue del producto cartesiano que parece pedir.

*chir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*”, tiene varios méritos. Precisamente el contexto de esta selección de textos complementarios fuera de acta saca a relucir algunos.

Uno de ellos reside en ofrecer recapitulaciones arquitectónicas utilísimas (Wesen salvajes, *phantasiai* puras, *phantasiai* “perceptivas”, afecciones, afectos) a la comprensión de Marc Richir y que no podemos por menos de recorrer de la mano del talento expositivo y recapitulativo de Schnell, especialmente difícil de implementar cuando es Richir lo que se expone y, mal que bien, trata uno de recapitular y ordenar.

En eco anticipado al artículo de Dragana Jelenić sobre la relación Richir-Schelling, el artículo de Schnell contiene también valiosísimas indicaciones sobre el idealismo alemán (Kant, Fichte y, sobre todo, Schelling), periodo de la historia de la filosofía del que A. Schnell es gran conocedor<sup>31</sup>, y que, desde luego, y como ya trata de poner de manifiesto el artículo de Pablo Posada Varela integrado en las actas del congreso, ha de tenerse en cuenta para ponderar la originalidad del recorrido fenomenológico de Richir.

**3.1. Excurso greguerístico sobre la morfología de la afección sublime: en eco a “La acinesia y el corazón” (marzo de 1935) de Ramón Gómez de la Serna.**

**3.1.1. Sístole y diástole en fenomenología y fisiología: el pivote de la acinesia**

Así y todo, otro de los méritos del texto de Schnell descansa en ofrecernos una disección del difícilísimo “momento” de lo sublime en Richir y de la génesis, recóndita, del sí-mismo. Así como las *Variaciones II* tienen en la meditación sobre el estatuto fenomenológico y arquitectónico de la “afección estabilizada” una de sus principales motivaciones, las *Variaciones I* tuvieron en una reconsideración de la insospechadamente compleja morfología del “momento” de lo sublime uno de sus principales impulsos. El propio Richir se reprocha el tratamiento, aún dema-

---

<sup>31</sup> Cf *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. Krisis, Grenoble, J. Millon, Grenoble, 2009.

siado kantiano, que el “momento” de lo sublime recibe en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*. En el artículo “Lenguaje, poesía, música” de *Annales* 2010, y del que Schnell nos ofrece valiosas citas y explicaciones, nace esa consideración de la morfología del “momento” de lo sublime en términos de sístole y diástole, movimiento retomado en las *Variaciones I*, y que hay que pensar en su naturaleza virtual, a distancia de toda sístole y diástole en sentido fisiológico.

Evidentemente, hay, ahí, todo un campo de trabajo por desarrollar, pues es claro que no hay una separación radical entre el campo de lo fenomenológico y sus repercusiones fisiológicas (prueba de ello es el bienestar de una diástole que se engarza adecuadamente, el sobresalto y el realce – también fisiológicamente marcados – de lo sublime, o el malestar de lo pseudo-sublime.

No podemos por menos de hacer alusión, en la dirección de una mediación, aquí literariamente elaborada, al extraordinario y olvidado texto de Ramón Gómez de la Serna “La acinesia y corazón”, publicado en *Revista de Occidente* en marzo de 1935, y recogido en el *volumen XVI* (pp. 1125-1149) de sus obras completas, en la edición de Ioana Zlotescu (Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2005) y de la que transcribimos algunos pasajes apuntando una constelación de temas que merecerían un entero trabajo monográfico dedicado a la cuestión de las relaciones entre algunos puntos de la fenomenología de Richir y ciertas descripciones de Ramón Gómez de la Serna. El ensayo “La acinesia y el corazón” empieza tratando de cercar la especificidad de su tema:

“Para dar especialidad al tema de este ensayo he invocado a la acinesia, intervalo que separa en la pulsación la sístole de la diástole.” (p. 1125) Y algo más adelante nos señala: “La mitad de lo que voy a transcribir está pensado en la tregua de la acinesia y la otra mitad en la ceguera de la sístole y la diástole, atorado de sangre, la pupila congestionada” (p. 1125, *op. cit.*).

De hecho, el movimiento richiriano entre sístole y diástole, evidentemente sin residencia fisiológica asignada, acaso se notaría de forma paradigmática en la acinesia misma, o en las acinesias fisiológicas que conviven con la afección sublime. Hablemos más bien de “afección sublime” – a distinguir del “momento” de lo sublime – y dejemos de lado el intrincado problema del “momento” de lo sublime, para el que no hay coordenadas temporales claras, ni siquiera en ese ré-

gimen de traslación extrínseco a la actitud natural que es la mundanización impropia.

La sístole y diástole fenomenológicas se dejan notar de forma paradigmática en las acinesias que, mundanización impropia mediante, acompañan extrínsecamente (pero no sin repercusión) la afección sublime, y que separan sístole y diástole fisiológicas, como si la imbricación entre sístole y la diástole fenomenológicas se entrevieran mejor (más sereno, menos “atorado de sangre” su momento de recepción) desde la acinesia fisiológica (lo que precisamente *no* hay es una acinesia fenomenológica: la diástole ya siempre se ha incoado en el corazón de la sístole). La acinesia fisiológica (literariamente trabajada) es ese “punto muerto” que mejor revelaría el sutilísimo movimiento entre sístole y diástole: “La acinesia es ese sutil momento en que la vida está como falta de movimiento, ese punto muerto desde el que se ve más angustiosamente la vida, dándose mejor cuenta y más en perspectiva del valor del corazón” (p. 1125, *op. cit.*).

### 3.1.2. La modificación (greguerística) en *phantasia* (afección) “perceptiva” de la acinesia (fisiológica)

El lugar desde el que “Ramón” monta su discurso, sin ser el estrictamente fenomenológico de Richir, tampoco es, claro está, el del estricto anatomista, de ahí que hayamos adosado la precaución “(literariamente trabajada)” a la acinesia “fisiológica” de que nos habla Ramón.

Efectivamente, y retomando la extraordinaria y meritoria recuperación que Richir ha hecho de los tesoros de la fenomenología de la *phantasia* de Husserl, y que llevaban años durmiendo en las páginas del tomo XXIII de *Husserliana*, podríamos decir que “Ramón” se apoya en la acinesia fisiológica para modificarla en *phantasia* “perceptiva”: partiendo de la *Wahrnehmung* “acinesia fisiológica” y mediando una modificación de neutralidad, hace de ella *Perzpetion*, *Perzpetion* que empieza a fungir como momento o parte dependiente en un todo completamente distinto, el de la *phantasia*-afección “perceptiva” “acinesia ‘fisiológica’ literariamente trabajada” y en pos de su poder metafórico o greguerístico como matriz de toda metáfora.

Ahí, precisamente en la fragua de la metáfora – fragua en su sentido casi literal pues el talento de Gómez de la Serna está en *refundir* materiales de otros niveles arquitectónicos (por ejemplo, caso del paso de la *Wahrnehmung* a *Perzpetion*

tion) – la parte concrescente “afección” del todo mereológico “*phantasia*-afección ‘perceptiva’” juega un papel fundamental, tal y como señala Richir en la parte de su capítulo de *Variaciones II* inspirado del *Ensayo de estética a manera de prólogo* de Ortega<sup>32</sup>: el lugar de imbricación de la metáfora es ese “lugar sentimental” – en palabras de Ortega – y la metáfora la traslación de ciertas relaciones, de su “lugar real” a su “lugar sentimental”, lugar que también define un determinado “espacio” interior.

Así pues, la especificidad del objeto “acinesia fisiológica modificada en *phantasia* ‘perceptiva’” que, con materiales de otros niveles y mediante esa suerte de fusión o fundidor sutil que es la modificación de neutralidad, fragua y refunda R. Gómez de la Serna le lleva a tomar enseguida sus distancias respecto de la acinesia fisiológica, impelido como está a marcar el orden de su discurso y la especificidad del objeto del que parte, a saber, la “acinesia fisiológica modificada en *phantasia* ‘perceptiva’”: “Imposible de anotar estrictamente el instante de acinesia, quede señalado su valor y deduzca el corazón del lector, en su equilibrio entre abismos, cuál es el respiro de entre palabra y palabra” (p. 1125, *op. cit.*).

El texto de Ramón Gómez de la Serna es tan extraordinario, que es casi imposible dejar algo sin citar. Contentémonos con recoger lo que viene justo a continuación, y que, en el despliegue de esa *phantasia* “perceptiva” en que se basa su discurso, ya toca con algunas distinciones (el talento no ya literario sino también “teórico” y “ensayístico” de Gómez de la Serna es indiscutible):

“No es la acinesia la debilitación del corazón o asistolia. No que falta en él ninguna sístole, extraviada como cuenta de cristal perdida.” Y una vez más esa diferencia, caba vez más trabajada, con la acinesia literaria, modificada en *phantasia*-afección “perceptiva”, con la acinesia literal o anatómica:

“La acinesia es el breve punto muerto de la relojería, que no por breve deja de ser inmenso y a lo largo cabe en él esa impresión de estar en un día claro, y ya sin nosotros, que sentimos nosotros mismos”.

---

<sup>32</sup> José Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914). *Obras Completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Ortegúanos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. I, pp. 664-680. También puede consultarse sobre el particular un texto relativamente afín, aunque algo anterior, a saber, el artículo “Adán en el Paraíso”, *Obras Completas*, Madrid, Ed. Taurus, Fundación Ortega y Gasset y Centro de Estudios Ortegúanos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, Vol.II, pp.58-76

Subrayamos pues la distancia de la modificación de la *phantasia*-afección “perceptiva” respecto de su material de refundición, a saber, la *Wahrnehmung* “acinesia fisiológica”, en la que irremediamente median instituciones simbólicas como la anatomía o la medicina. En este mismo sentido escribe Ramón Gómez de la Serna algo más adelante:

“Los patólogos no se han ocupado de lo que va a ser objeto de este ensayo, ni los especialistas han podido distraerse en ello. La ciencia es no incurrir en esta distracción última en que comienza la misión de los literatos.” (p. 1126, *op. cit.*).

### 3.1.3. *La modificación en phantasia-afección “perceptiva” de la acinesia y la amenaza de su transposición en el presente de la imaginación-afecto*

E inmediatamente después, separándose de lo que, sin ser ya ciencia, *tampoco* es lo que él intenta, critica también, apartándose de ello, lo que sería una figuración excesiva del corazón, figuración que aplaca la pura figurabilidad de la *phantasia* “perceptiva”.

Esa transposición arquitectónica de la *phantasia* “perceptiva” en imaginación se produce por un paso a la figuración (propia de la imaginación) desde la figurabilidad como tal, propia de la *phantasia* “perceptiva”: la dificultad está en pensar esa pura figurabilidad como una concreción fenomenológica *suya*, concreción fenomenológica cuando se la ve desde el estrato arquitectónico de la *phantasia* “perceptiva”: desde el nivel arquitectónico de la diástasis y de los afectos e imaginaciones, esa “figurabilidad” aparece como mera “potencia” vacía y pendiente de actualización; se trata, en cambio, de pensar esa no actualización como formando ya, en otro registro arquitectónico, una concreción fenomenológica que, precisamente, toda actualización rompe, traspone arquitectónicamente o deforma.

La matriz de esa transposición arquitectónica a la imaginación que, forma de tratar de la acinesia que, sin ser ciencia, tampoco corresponde a lo que Ramón ensaya, resulta de la conjugación entre el “dibujo” en la “imaginación” con la diástasis, es decir, con el factor de homogeneización de la *phantasia*-afección “perceptiva” a que Ramón se refiere, de modo genial, como el “cañamazo del tiempo”:

“Las gentes se han dejado llevar de su morfología y han dibujado corazones en el cañamazo del tiempo y de la imaginación.” (p. 1126, *op. cit.*).

Señalemos, por lo demás, que es absolutamente ingenuo pensar que hay *Wahrnehmungen* puras, del mismo modo que las *Perzeptionen* siempre están involucradas en otras concrecencias, i.e. en *phantasiai*-afecciones “perceptivas” en mutuo relevo con lo que Richir llama “signos fenomenológicos” – y que no coinciden exactamente con las identidades del nivel 3 de que habla Urbina, pero, evidentemente, están en una profundísima relación con ellas que merecería investigar.

### 3.1.4. Fases de proto-mundo, paisajes transcendentales y transpasibilidad de la acinesia

La cita de Ramón que habíamos subrayado en el contexto argumentativo de esa “distracción” que opera la modificación en *phantasia*, es absolutamente prodigiosa<sup>33</sup> y contiene otros elementos afines a la fenomenología de Richir a los que sí quisiéramos hacer breve alusión. Recordémosla, reparando ahora no tanto en lo que habíamos subrayado antes cuanto en su segunda parte:

“La acinesia es el breve punto muerto de la relojería, que no por breve deja de ser inmenso y a lo largo cabe en él esa impresión de estar en un día claro, y ya sin nosotros, que sentimos nosotros mismos” (p. 1125, *op. cit.*)

Efectivamente, hay aquí, conjugados en una densidad vertiginosa, elementos que merecerían ser puestos en relación con lo que Richir llama, en las *Meditaciones Fenomenológicas* y en los *Fragmentos Fenomenológicos sobre el lenguaje* “proto-fases de mundo” o “paisajes transcendentales”: ese “día claro” tan extraño porque su inmensidad cabe, en parpadeo (cabe o parece caber porque su temporalización es otra) en el punto muerto de la acinesia, y que se manifiesta en esa “impresión”. Esa “impresión” es la parte concrecente de la vertical afectiva, vertical – según la estricta observancia mereológica de Richir a que ya hemos hecho alusión – hasta donde *también* se estira la concrecencia horizontal (i.e. el todo

---

<sup>33</sup> Citemos lo que viene, también en la página 1125 (*op. cit.*), inmediatamente a continuación, y donde las resonancias con la obra de Richir saltan a la vista:

“Por inconmensurable dilatación de la acinesia – todo quebrado de segundo, por ínfimo que sea, es inconmensurable – sentimos ese robo del corazón por la muerte teórica, ese vacío de sábanas en nuestro pecho.

Gracias a eso no es tan feroz nuestra ansia de vivir, nuestra ansia de vivir, nuestra autoridad vital, nuestra dictadura personal.”

concreto del fenómeno: salvando toda metonimia<sup>34</sup>, el producto esquemático “paisaje transcendental ‘día claro’”).

Esta parte concrescente afectiva de esta fase de proto-mundo es, a todas luces, el equivalente arquitectónico en Gómez de la Serna del carácter protoontológico de la afectividad, y que nos abre a fases de proto-mundo a que el esquematismo de lenguaje ya no llega. Enseguida trataremos de la cuestión en referencia al “Apéndice II” de *Variaciones II* y recogido también en este mismo número de *Eikasía*.

Pero hay más, y muy profundo: ese “día claro” es, nos dice Ramón, con una lucidez sobrecogedora, “ya sin nosotros”. Esa inminencia de ausencia o eclipse del propio sujeto corresponde a la fenomenalización misma del paisaje transcendental, al trance, en los lindes de lo que está “en presencia”, de la fase de “proto-mundo”, a su tránsito intermitente, por eclipses en reversión indomeñable e imprevisible.

Así y todo, todo este trance, esta experiencia fenomenológica en que consiste la fase de protomundo, al fin y al cabo lo “sentimos” – nos dice Ramón – “nosotros mismos”. Aquí resuena una vez más esa paradoja a que se enfrenta la fenomenología en su refundición transcendental no idealista (en el sentido del idealismo clásico), paradoja a que hacíamos alusión al tratar de la excentricidad del centramiento en la parte “alma” del intracuerpo según Ortega. Esta paradoja, a que Ramón Gómez de la Serna es perfectamente sensible, reside en el hecho – que arcaicamente es hecho fenomenológico “de una pieza” – de que los fenómenos, de un lado sólo se den a un sujeto y sólo tengan sentido en el elemento subjetivo (en el que aparecen) pero que, sin embargo, centelleen en ellos una reflexividad *su-ya*, *reflexividad del fenómeno* en la que la propia reflexividad subjetiva parece en inminencia de quedar envuelta como parte.

Esa torsión mereológica (que la deshumanización finkeana no toca: pasa a su lado sin reparar en ella), y que habrá que describir en otros trabajos, es la pro-

---

<sup>34</sup> La metonimia que reside – y de la que hay que guardarse (aunque tenga su fundamento) – en tomar la vertical del esquematismo/intencionalidad como todo del fenómeno o, dicho de otro modo, la metonimia consiste en tomar, en un estrato arquitectónico dado, la exclusiva parte dependiente del producto esquemático como el todo de la concrescencia horizontal, y ello en detrimento de las partes dependientes que corresponden al resto de verticales que cruzan una horizontal en su concrescencia, y que alimentan también esa concrescencia, que son, por lo tanto, momentos no independientes pero irreductibles e irrenunciables tal y como hemos visto en esos casos límite de los fenómenos o concrescencias “afección estabilizada” o “idealidad”.

pia de la hipérbole. Consiste, precisamente, en esa conjugación metaestable entre el “ya sin nosotros” y el “lo sentimos nosotros mismos”, inherente a la fenomenalización de esa fase de protomundo, fase que es el todo de esa “impresión de estar en un día claro”, fase que sin embargo “cabe” “a lo largo de” la acinesia y que, irrumpiendo, de repente apela a la transpasibilidad de la acinesia, a su “punto muerto de relojería, que no por breve deja de ser inmenso”). La acinesia, al “contacto” con la impresión protoontológica de ese paisaje transcendental, se hace “inmensa” a pesar de su fisiológica brevedad, y esa inmensidad repentina sensible a concreciones arcaicas (concreciendo en régimen de descentramiento) configura el *lugar* de la fenomenología que Richir, desde su particular digestión del idealismo alemán clásico, trataba de metaestabilizar como el “más allá del giro copernicano” en la primera de sus obras publicadas<sup>35</sup>.

Si, líneas antes, hemos dejado caer que Ramón Gómez de la Serna es perfectamente sensible a la paradoja de la fenomenología, y hemos sugerido que la “asunción” de esa paradoja estaría en tomarla como un hecho fenomenológico “de una pieza”, lo hacíamos – recalcamos el “de una pieza” – pensando en la obra de Richir a que acabamos de aludir: precisamente por eso mismo habla Richir de la unidad del doble movimiento de la fenomenalización. La dificultad está en ver cómo, en niveles arquitectónicos más profundos, ese doble movimiento aparentemente disparejo es uno; ver pues que se trata de la singladura de una *misma concrecencia* (asentándose mal que bien en una fase de presencia): en rigor, se trata de las concrecencias plurales en que corresponden a *cada uno* de los fenómenos plurales que se fenomenalizan en esos niveles arcaicos.

Hay, evidentemente, una conjugación entre la hipérbole y el *paso*, más allá del giro copernicano, que consiste en pensar el doble movimiento de la fenomenalización como *uno*, como *sólo aparentemente doble* (cuando se lo ve desde otros estratos arquitectónicos), aunque, evidentemente, no podamos saltar por encima de esa apariencia de duplicidad pues al fin y al cabo, y retomando las palabras de Ramón, somos “nosotros mismos” quienes hacemos fenomenología. Dicho de otro modo: no podemos hacer fenomenología *directamente* desde un paisaje

---

<sup>35</sup> *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement.* (col. Phaenomenologica, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977) y que corresponde, como hemos señalado en nuestro artículo contenido en las actas del congreso, a la parte introductoria de su tesis doctoral.

transcendental que, fenomenalizado del todo, cumplida *su* reflexividad, es o sería, como intuye perfectamente Ramón Gómez de la Serna, “ya sin nosotros”.

### 3.2. Breve apunte preliminar sobre el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”

El material complementario de este número de *Eikasia* recoge dos textos cortos de Marc Richir, incluidos en *Variaciones II*, y que, a pesar de ser de una enorme densidad y complejidad, nos parecieron representar interesantes muestras del trabajo reciente del filósofo de origen valón. Nos parecieron, sobre todo, ser una muestra de aquello respecto de lo cual el texto de *Variaciones II* incluido en las actas, “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”, representa un paso atrás metódico.

Uno de los aportes esenciales de dicho texto se esconde en la clara decantación de dos vectores, irreductiblemente compuestos, y que funcionan en todo proceso de fenomenalización: a saber, 1. de un lado el *asistir el* fenómeno – asistir en sentido transitivo – y 2. de otro el *asistir al* fenómeno, a la fase de presencia (pues sólo desde la fase de presencia podemos asistir al fenómeno, a pesar de que la fenomenalidad rebasa la fase de presencia y se pierda en sus lindes).

La dirección del vector 1 es la del esquematismo en todas y cada una de las horizontales, algo así como el corrimiento vertical hacia la vertical del esquematismo(/intencionalidad) en todas y cada una de las horizontales: su término es la transcendencia absoluta físico-cósmica Sin embargo, la dirección del vector 2 no es la de la verticalidad de la matriz (ni el término de ese vector corresponde al término del *regressus*) como ya hemos sugerido en las líneas anteriores (cuando fue cuestión de la bifurcación – propia de la idealidad y de la extra-sístole – que sufre la afección estabilizada “después” de la diástole pero rigurosamente “antes” de la diástasis). La dirección del vector 2 sólo sería “representable” en una tercera dimensión que se saliese del plano sobre el que se representa la arquitectónica: su término es la transcendencia absoluta pura.

Los textos que aquí proponemos son otras tantas declinaciones directas de ese *doble desajuste* surgido en el “momento” de lo sublime. Dada la dificultad de dichos textos, nos detendremos algo más de lo normal en su presentación, confiando en poder hacerlos algo más accesibles, y en que las largas consideraciones preliminares a *Variaciones II* resulten, ahora, de ayuda.

### 3.3. Instante cartesiano y concrecencia en descentramiento. Acerca del texto “Las réplicas del ‘momento’ de lo sublime

El sí-mismo arcaico o núcleo-sí-mismo surge, como decimos, en el momento de lo sublime; su dehiscencia respecto del esquematismo se conjuga, al tiempo, con su necesaria imbricación en el esquematismo. Esta conjugación configura el mentado doble desajuste. Lo cierto es que en el esquematismo fuera de lenguaje (que la hiperdensificación afectiva sublime viene a interrumpir) *no hay* un tal doble desajuste, sino una ceguera absoluta, a pesar de que haya “vida”, e incluso “vida fenomenológica”<sup>36</sup>, es decir, “esquemática”<sup>37</sup>, y de ahí que acaso haya, en el esquematismo fuera de lenguaje, un mínimo del desajuste transitivo, desajuste *intrínsecamente* esquemático, propio del *asistir el*, pero desajuste de un género enteramente distinto pues no mediado por el desajuste no esquemático del *asistir a*. En cualquier caso, de esa “vida” ante-sublime<sup>38</sup> poco podemos decir allende la cuasi-hipótesis de esa imbricación o no desajuste entre esquematismo – fuera de lenguaje – y afectividad – aún no hipercondensada en sístole (pura *Leiblichkeit* donde no se ha dado aún una escisión entre *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit*) – suerte de plenitud anterior a la *Sehnsucht* afectiva, relámpago de una suerte de plenitud<sup>39</sup> perdida que centellea de nuevo en la afección sublime.

Las “réplicas” – en el sentido sísmico del término – del “momento” de lo sublime son las propias de las afecciones estabilizadas. Se trata de condensaciones afectivas del esquematismo que, con ser fuertes – producen una ruptura esquemá-

---

<sup>36</sup> Hay que distinguir lo que Richir llama “aveuglement”, de lo que llama “adhérence”. Y se puede, evidentemente, elaborar un producto cartesiano en el que aparezca cuatro posibilidades. La adherencia es una falta de esquematismo. Una adherencia no ciega es la propia de la reificación psicopatológica de la perversión. Una adherencia ciega, en cambio, es la propia de la histeria. En cambio, una no adherencia ciega es, por caso, la propia del balbuceo infantil o de lo que Richir llama la transcendencia del esquematismo respecto del sí-mismo. Y, por último, una no adherencia no ciega es, por antonomasia, lo que Urbina decanta como “nivel 3”. Evidentemente, hay, en cada uno de los cuatro casos puros del producto cartesiano, multitud de otros ejemplos.

<sup>37</sup> Hay un interesante eco de este lugar arquitectónico en las investigaciones en curso de Yasuhiko Murakami sobre el estado de coma.

<sup>38</sup> Se trata de un término que Y. Murakami estableció en su tesis, y que constituía un cierto bemol sobre algunos aspectos de la fenomenología de su maestro y director de tesis, es decir, de Marc Richir. Parte de la tesis de Y. Murakami ha quedado refundida en su obra *Lévinas phénoménologue*, Krisis, J. Millon, Grenoble, 2002. Citemos también la interesantísima obra *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne* Mémoire des Annales de Phénoménologie, volume VIII, Amiens, 2008.

<sup>39</sup> Como ya hemos indicado en otros lugares, hay una evidente proximidad entre este aspecto de la fenomenología de lo sublime en Richir y algunos temas propios de la fenomenología que trata de desarrollar García-Baró, proximidad que acaso podría llevar a un intercambio fructífero.

tica – no se llevan, no arrastran consigo, esquematismo aquende, la afectividad entera, como sí ocurre, en cambio, en la afección sublime y, desde luego, necesariamente “ocurriría” (pues no habría habido, si no, reesquematización en lenguaje) en el “momento”, jamás vivido directamente, de lo “sublime”, “momento” que, evidentemente, no corresponde a “momento” alguno del tiempo biográfico, sino que más bien es un “momento” (o – acaso sería, aquí, más adecuado – “factor”, como prefiere traducir Miguel García-Baró en su reciente traducción y comentario de la 1ª edición de *Investigaciones Lógicas*<sup>40</sup>) casi en el sentido mereológico del término, del “todo” de la “historia transcendental” de una subjetividad.

Estas condensaciones que provocan rupturas, disonancias esquemáticas, hacen que la afección se “sienta” en presente, en diástasis, y no, como las más veces ocurre, en la virtualidad propia de la diástole, que es, por lo demás, el lugar o “residencia” arquitectónica propia de las afecciones. La afección estabilizada está pues *a punto de* tener la estabilidad diastática del afecto sin por ello haber perdido *todavía* el temblor y la profundidad, la intrínseca movilidad, de lo diastólico, y ello a pesar de temporalizarse ya en presente.

Recordemos que puede haber aquí un fructífero punto de discrepancia entre Richir y Urbina, pero recordemos también que la vertical de la afectividad “muta” arquitectónicamente a un ritmo distinto y mucho más difuso que la vertical del esquematismo-intencionalidad y que acaso la vertical de la afectividad no sea, de suyo, tan sensible – si no es en el contexto de una elaboración simbólica – a las variaciones en el modo de temporalización, al menos en los lindes de los niveles “2” y “4/5”; habría pues, para cercar el meollo del diálogo, que determinar claramente qué corresponde, en la vertical de la afectividad, al nivel “3”, qué de la vertical de la afectividad está en concrecencia horizontal con las otras verticales al sesgo de las concrecencias fenomenológicas propias del nivel 3. Qué de la afectividad responde a la peculiaridad de ese movimiento rapidísimo entre identidades ya sedimentadas pero reelaboradas en una temporalización en fase.

Una vez determinada la parte de la vertical de la afectividad en concrecencia horizontal con los demás “momentos” del nivel 3, habría que compararla, claro está, con esa singladura arquitectónica de la afectividad que Richir denomi-

---

<sup>40</sup> Miguel García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008.

na “afección estabilizada”... pero teniendo en cuenta, claro está, el caso especialísimo que ésta constituye pues, precisamente, y dado que es una “réplica” del momento de lo sublime, la “afección estabilizada” *contrae* una ruptura de la concrecencia horizontal, es decir, de la parte esquemática a que “estaba”, como “afección”, adosada, y que, como “estabilizada” rompe . Parece, efectivamente, que una afección estabilizada rompe, precisamente, las concrecencias horizontales propias de los niveles 2 y 3.

En cualquier caso, valgan estos desarrollos para hacer notar que hay que llevar todo un trabajo previo de decantamiento del *situs arquitectónico* de la “*disputatio*”. Acaso lleguemos a un caso de acoplamiento arquitectónico entre uno y otro elemento (en la vertical de la afectividad, las específicas partes concrecencias afectivas propias de las concrecencias del nivel 3 (Urbina) de un lado, y las afecciones estabilizadas (Richir) de otro), acoplamiento con su parte de solapamiento a deslindar o desimbricar, y su parte de lisa y llana complementación.

Veremos, al final de este texto, cómo la afección estabilizada puede dar pie a una elaboración poética, aunque esto suponga una “vuelta” a la temporalización en fase (nivel 3)<sup>41</sup>, y ello – de ahí que hable de “vuelta”, al menos en la vertical de la temporalidad – por mucho que la afección estabilizada se “gnote” en diástasis (temporalización en presente), si es que esto último – “gnotarse” y temporalizarse en presente – no es pleonástico. He ahí, por cierto, otro de los puntos de la discordia: para Richir sí que hay, ahí, pleonismo – al menos en la vertical de la afectividad –; para Urbina, creo yo, no necesariamente, sin lo cual – i.e. si hubiese pleonismo – el nivel 3 sería tan relativamente ciego y a-teleológico, tan re-nuente a toda elaboración y sedimentación como el nivel 2<sup>42</sup>.

El texto se inicia con un difícil repaso a algunas de las nuevas elaboraciones de la fenomenología richiriana de la idealidad a que ya hemos hecho alusión. Elaboraciones apuntaladas en el capítulo inmediatamente anterior, “Retour sur l’analyse critique de l’intentionnalité”, y que es de una complejidad extrema (probablemente uno de los textos más difíciles de la obra reciente de Richir). Así y todo, quisimos no dejar fuera – en la traducción que hacemos – la parte del texto que recapitula el capítulo que le precede. Hemos dado ciertas explicaciones en una

---

<sup>41</sup> Recordemos, de modo general, que el matiz de vuelta es esencial, como indica Urbina, a lo que él llama “nivel 3”

<sup>42</sup> Richir habla, en *Phénoménologie en esquisses*, de una constante « remise à zéro ».

larga nota al pie incluida en la traducción; explicaciones, evidentemente, a todas luces insuficientes, pero que confiamos haber completamente ligeramente en las líneas anteriores del presente texto. La parte titulada “post-scriptum sobre el ar- gumento ontológico” sí está, en cambio, en la línea de los otros dos textos de *Variaciones II* que se incluyen en este número de Eikasía, y merece que nos deten- gamos a presentarla.

Efectivamente, las referencias a otros filósofos (Descartes, Fichte, Hegel, Or- tega), presentes en esta parte del texto “Las réplicas del ‘momento’ de lo sublime” sí pueden resultar de gran ayuda para el lector, por eso nos pareció bueno tradu- cirlo. Es, de todos los textos de *Variaciones II*, aquel en el que la tradición más resuena (excepción hecha de Husserl, evidentemente, que es, en Richir una refe- rencia – implícita o explícita – constante; como también lo es – aunque en un sen- tido algo distinto y menos directo – Platón).

De este texto nos pareció interesante el aquilatamiento del estatuto no onto- lógico sino proto-ontológico del “cogito” tal como lo interpreta Richir – en rigor como *cogito hiperbólico*. Se trata de ver qué es, fenomenológicamente, lo que parpadea entre lo instantáneo de la transcendencia absoluta pura en fuga y el ins- tante cartesiano. No es otra cosa que la “vida” diastólica de la subjetividad, ese contacto de sí consigo en eclipses, y que, *visto desde* la diástasis, queda del todo virtualizado, apareciendo como simple nada o, diría Richir, *pareciendo nada pu- ra*<sup>43</sup>.

Nos las habemos pues con esa “primera” pulsación diastólica de la vida del sí-mismo que encabalga el puro desajuste – descentrado – abierto por la transcen- dencia absoluta en fuga. Es pues el “residuo”, si se quiere, de la *epochè* fenome-

---

<sup>43</sup> Como ha mostrado magistralmente Frank Pierobon, con la tremenda potencia intelectual que le caracteriza, en el caso de la arquitectónica kantiana, los lugares de la arquitectónica son también *puntos de vista*, es decir, lugares desde los que el resto de la arquitectónica aparece de tal o cual forma. La arquitectónica configura, en cierto modo, el sistema de puntos de vista in- traarquitectónicos sobre la arquitectónica entera; la arquitectónica es, de alguna manera, la crista- lización, cristalización organizada y estriada, que resulta de la conjugación del hecho de la falta de un punto de vista de sobrevuelo (como diría Merleau-Ponty) pero al tiempo del carácter irrenun- ciable de esa tendencia (contenido en la idea kantiana de “metafísica” como disposición natural).

nológica hiperbólica: residuo<sup>44</sup> fugaz, pura hechura de concreciones arcaicas y descentradas. En entero rigor, concreciones fenomenológicas a cuya concreción sólo una *epochè* fenomenológica hiperbólica puede abrir.

### 3.4. *Reconsideraciones sobre la epochè fenomenológica hiperbólica*

¿Qué quiere decir aquí “*epochè* fenomenológica hiperbólica”? No podemos, por desgracia, detenernos a comentar esto, y habremos de limitarnos, como en las líneas anteriores, a retazos más o menos elípticos, pero que creo que pueden ayudar al lector de Richir. Ya hemos apuntado no pocas cosas en algunos artículos, no sólo en el del anterior número de Eikasía (el n° 34) dedicado a Richir, sino también en los dos artículos presentes en este mismo número y que, como estas líneas, firmamos.

Esa primera “concreción” fenomenológica que parpadea entre instante cartesiano e instantaneidad de la fuga de la transcendencia absoluta pura constituye el fondo profundo virtual de la vida de la conciencia normal y despierta<sup>45</sup>. Es concreción necesariamente descentrada pues no está a la altura (o bajura) de los centramientos de que una conciencia transcendental es capaz. Mejor dicho: no está en la órbita de los centramientos de que el fenomenologizar, en su identidad (en la diferencia) respecto de la subjetividad transcendental, es capaz. *Precisamente por eso*, es decir, para abrir a concreciones descentradas (aquí esos primeros encabalgamientos del desajuste de la transcendencia absoluta pura en fuga, el instante cartesiano en su virtualidad; pero también pueden serlo esos ajustes descentrados que son los *eidè*) *es necesaria la epochè fenomenológica hiperbólica*, pero donde “hiperbólico” no significa un mero “ir más allá”. Ese “haber ido más allá” – en la “dirección” de lo arcaico es el *resultado* de la hipérbole, pero no la hipérbole misma.

La hipérbole misma no es sino, lisa y llanamente, tomar en consideración la hipótesis del Genio Maligno, esforzarse por enarbolarla, tomarse en serio lo que,

---

<sup>44</sup> Residuo diastólico ya en “línea”, como veremos enseguida al hablar del apéndice II de *Variaciones II*, con la transcendencia absoluta físico-cósmica. Como Richir repite en múltiples ocasiones, el residuo de la *epochè* fenomenológica hiperbólica es la transcendencia absoluta físico-cósmica, en “fase” con la cual se encuentra la diástole. Un “estar en fase” que no es “reversible”, de ahí que la transcendencia físico-cósmica sea “absoluta”.

<sup>45</sup> “Greguería, algarabía, griterío confuso. (En los anteriores diccionarios significaba el griterío de los cerditos cuando van detrás de su mamá.) Lo que gritan los seres confusamente desde su inconsciencia, lo que gritan las cosas.”. Ramón Gómez de la Serna, prólogo a la edición de 1960 de *Greguerías*

de Descartes, Husserl jamás se tomó *explícitamente* – que no implícitamente – en serio. La hipótesis del Genio Maligno es lo único que puede desengastar – de su alineamiento con el ego puro – un fenomenologizar hiperbólico que permita, mal que bien, recrear concrecencias descentradas, arcaicas, e inauditas.

Este fenomenologizar hiperbólico tampoco se debe confundir – como han cometido algunas interpretaciones, a mi modo de ver erróneas, del texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” – con la intercambiabilidad de los aquíes absolutos de la *chôra*: eso sería confundir teoría trascendental del método con teoría trascendental de los elementos. No se quiere decir, ojo, que el cogito hiperbólico no pueda permitirnos izarnos al nivel arquitectónico de la interfacticidad trascendental, de la intercambiabilidad de los aquíes absolutos de la *chôra*, pero *se allega a* ese nivel y, allegándose a él, no se *confunde*, como versión hiperbólica del fenomenologizar, con lo que revela y recrea, con el nivel arquitectónico a cuya concrecencia abre, sino que precisamente *co-incide* con ello, re-obra esa concrecencia, la vuelve a poner en juego.

En resumidas cuentas: la *hiperactividad* fenomenologizante – en teoría trascendental del método – que consiste en esforzarse, antinaturalmente (como recoge el propio Descartes) en la insensatez de considerar la hipótesis del Genio Maligno (insensatez pues la hipótesis alcanza incluso al carácter *reell* de mis vivencias, a pesar de que Descartes – y Michel Henry con él – vuelva a cerrar la terrible caja de Pandora de esa hipérbole). Mantener esa hipótesis, siquiera como hipótesis, es lo que abrirá – en teoría trascendental de los elementos – a la *hiperpasividad* fenomenológica de la diástole, a lo que entra en concrecencia (o irrumpe en encabalgamiento [enjambement]<sup>46</sup>) en el instante cartesiano en su parpadeo con la fuga instantánea de la transcendencia absoluta pura, encontrándose dicha concrecencia – como se verá en el apéndice II a las *Variaciones II*, que pasamos a presentar a continuación – ya siempre en el horizonte – proto-ontológico – de la transcendencia absoluta físico-cósmica, residuo fenomenológico último de la *epochè* fenomenológica hiperbólica.

Insistamos, en eco al texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” en que la dificultad de la *epochè* hiperbólica reside en mantenerse en su no decan-

<sup>46</sup> Un “enjambement” que es casi un trastabillamiento originario. Como nos dice Ramón en el citado prólogo de 1960 a sus *Greguerías*: “Hay que hacerlo todo como dejándose caer, como destrenzando todos los tendones y los nervios, como despeñándose.”

tamiento o, lo que es lo mismo, en reparar en que su no decantamiento *ya* esconde un recóndito régimen de concrecencia, es decir, que no hace falta ir más allá (so pena de romper ese sutil régimen de concrecencias). Así pues, la hipótesis del Genio Maligno se ha de considerar sin reificarla o evacuarla, sin decantarla, como decíamos, ni hacia un sentido, ni hacia el otro: ni en el sentido cartesiano de una vuelta a la ontología, asegurada por Dios (y, en parte, por su bondad), ni en el sentido, psicopatológico, de un vaciamiento de mi existir, de mi *Leiblichkeit*, vaciamiento resultante de las varias formas de reificación del Genio Maligno. Sólo así, en ese interregno no resuelto, metaestabilizado entre los dos destinos de la suspensión hiperbólica (Dios y Genio Maligno), guarda la hipótesis del Genio Maligno – i.e. la *epochè* fenomenológica hiperbólica – su auténtica efectividad fenomenológica, sólo aguantándola como hipótesis – y ya de puro izarla como hipótesis – templamos mal que bien esa sutilísima franja de concrecencias no posicionales.

He ahí la sutileza, irreductiblemente virtual, de lo proto-ontológico en Richir, y que es mucho más que una solución meramente verbal o un reproche meramente construido para impactar en la línea de flotación de la ontología heideggeriana. Por retomar la veta argumental que habíamos encetado: *ya* hay una concrecencia proto-ontológica – y esquemática – que responde – de manera no posicional (luego antes de que cualquier argumento ontológico acuda) – al desenclavamiento que *ya* se genera desde la *mera* consideración de la hipótesis del Genio Maligno: esa concrecencia es la propia diástole, ya siempre incoada en el corazón de la sístole. Conviene pues tener muy presente lo que sobre la no reificación, la no decantación de la suspensión hiperbólica nos dice Richir en su texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” recogido en las actas del congreso. Se marra la concrecencia, sutilísima y virtual de la diástole, si se hace caer el instante cartesiano de uno u otro lado de la suspensión hiperbólica: ontología “asegurada” por la benevolencia divina o psicopatología; en el fondo dos falsos atajos arquitectónicos hacia esa seguridad o ajuste sin concrecencia (ya siempre *hechos*) de que hemos hablado más arriba.

### 3.5. *Trascendencia absoluta pura y trascendencia absoluta físico-cósmica. Sobre el “Apéndice II” a Variaciones II*

### 3.5.1. *El desajuste no esquemático del “asistir a” intransitivo EN el desajuste esquemático del “asistir” transitivo*

El apéndice II, “Sobre las dos versiones de la trascendencia absoluta”, traducido por Antonio García Moreno y por mí mismo, extrae todas las consecuencias del doble desajuste a que se refiere el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”. Hay un desajuste no esquemático, desajuste del *asistir a* EN el desajuste esquemático, EN el desajuste del *asistir el*.

1. “*Asistir a*” a espaldas del cual aspira, ahueca, hace dehiscencia el “momento” de lo sublime y la trascendencia absoluta pura en fuga, que, por ser pura fuga, *no es en absoluto del orden de un Anstoss* – como sí ocurre en cierto modo con la materia ontológico general de Bueno, que, desde su indeterminación, es *Anstoss* en el sentido fichteano, como lo es la proto-impresión husserliana (a pesar de que esa proto-impresión como tal proto-impresión en niveles arquitectónicos derivados y sea disparatado comparar ambas cosas).
2. “*Asistir el*” – en sentido transitivo – *al fondo del cual* se insinúa la trascendencia absoluta físico cósmica como referente último de todo sentido.

Sin embargo, por mucho que, por necesidades analíticas y claridad expositiva, los diferenciamos (igual que diferenciamos partes no independientes o concrescentes), hay una *irreductible composición* de ambos vectores.

El puro *asistir a* sin el *asistir* quedaría vacío de contenido (a su nivel arquitectónico) pudiendo psicopatológicamente reificarse como *puro asistir a desencarnado*<sup>47</sup>; y un puro *asistir* que no estuviera ligeramente diagonalizado, desenclavado de su horizontalidad, sería ciego, estólido, sin juego, adherente.

---

<sup>47</sup> Caso de lo pseudo-sublime, o caso del aburrimiento tal y como lo describe Marion – “l’ennui des profondeurs” – en *Réduction et Donation*; el “adonné” de Marion (lo que en *Étant Donné* sucede a la figura del “interloqué” en *Réduction et Donation*, no es, en realidad, sino una subjetividad que, mediante ese aburrimiento profundo, Marion pone en la tesitura de desencarnación que sólo la intervención de Dios podrá reencarnar. De Dios o lo que Marion llama “Dios” y que, en realidad, corresponde, si se lee a la luz de lo aquí escrito y sobre todo de las recientes líneas relativas al texto de Richir “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”, a una suerte de reificación del Genio Maligno cartesiano.

La clave de la declinación o “*décalage*” de una a otra trascendencia la ofrece la afectividad. La afectividad, en virtud de su carácter protoontológico es, aquí, auténtico pivote fenomenológico entre las dos versiones de la trascendencia absoluta. Hay, a tenor del “momento” de lo sublime, como una imposible “vida” supraesquemática de la afectividad (lo que Richir llama el “realce [ressaut]” retomando un término del poeta Michel Deguy), o, si se quiere, una dehiscencia de la afectividad – hiperdensificada – respecto del esquematismo, pero dehiscencia por plenitud, por repleción, y ruptura del esquematismo (a distinguir, por tanto, de la dehiscencia en que consiste la inconsutilidad del cogito hiperbólico).

Se trata de un movimiento – radicalmente no esquemático (pues produce la interrupción esquemática) – de vuelta de la afectividad sobre sí misma, vuelta desde su propio exceso, exceso abierto por la trascendencia absoluta pura en fuga, trascendencia absoluta pura radicalmente no esquemática<sup>48</sup>. De ahí que la reflexividad fenomenológica del momento de lo sublime *no incluya* a la trascendencia absoluta pura, sino que sea reflexividad de esa afectividad hipercondensada que, diastolizándose, no dice ni despliega absolutamente nada de la trascendencia absoluta pura en fuga y, sin embargo, sí algo de la trascendencia absoluta físico-cósmica, hacia la que incoerciblemente se “decala” la diástole.

Retomemos este punto difícil. Es necesario comprender que la trascendencia absoluta pura que da lugar, en su fuga infinita, a la reflexividad de la afectividad hiperdensa, sin embargo se exime radicalmente de ella. La reflexividad de la afectividad hiperdensa, es decir, el contacto en y por desajuste del proto-sí mismo – y que *ya es diástole* – nada *dice* de la trascendencia absoluta pura (que sin embargo lo habilita, pero a sus espaldas), es reflexividad (*de* la afectividad) en diástole, contacto de sí consigo *de* la afectividad, que en absoluto involucra la trascendencia absoluta pura.

Se comprenderá ahora mejor por qué cabe pensar, mereológicamente, esa trascendencia absoluta pura como el caso límite – mereológicamente teratológico – de un *todo sin partes*. Todo sin partes sobre el que cualquier esquematismo necesariamente resbala, literalmente no “engancha” ni “prende” ni puede disponer o montar ningún género de trampa o revelador contraesquemático que capta-

---

<sup>48</sup> Pero cuyo no esquematismo nada tiene que ver con el no esquematismo del *Anstoss* o de la otra fuente de la phantasia. No hay, en esa fuga que deja una dehiscencia, absolutamente nada de un *Anstoss*.

se noetología alguna, habilitar ningún contramovimiento que sirviera para revelar alguna lejana estría o supuesta irisación de la transcendencia absoluta pura. Un todo sin partes escapa a cualquier esquematismo de lenguaje (y, por ende, a cualquier contraesquematismo fenomenologizante).

En cambio, las “estelas en la mar” de que nos habla A. Machado corresponden – al menos así entiende Richir a A. Machado – a los esquematismos fuera de lenguaje, y sí constituyen sutilísimas matrices noetológicas al fondo de cuya cohesión arcaica y sin concepto se halla la transcendencia absoluta físico-cósmica.

Así, la transcendencia absoluta físico-cósmica, sí queda, como referente absoluto último, pinzada, por así decirlo, en la reflexividad diastólica de la afectividad en contacto consigo misma, involucrada en la cuña del contacto arcaico de sí consigo; contacto que, en cierto modo, esa transcendencia absoluta físico-cósmica diastoliza, iniciando su proto-horizontalización: he ahí el “décalage” de que habla Richir en el apéndice II.

### 3.5.2. *La diferencia entre reversibilidad y reflexividad y el sentido de “absolutas” de ambas transcendencias*

Así pues, no hay que confundir reflexividad con reversibilidad. Por inmiscuida, por ya siempre pinzada que se halle en la cuña de reflexividad fenomenológica de la diástole, la transcendencia absoluta físico-cósmica no deja de estar en ruptura de reversibilidad respecto de la propia diástole. Precisamente por ello es absoluta, absoluta por mucho que algo de ella quede “dicho” en la diastolización de la afectividad hiperdensa que, justamente por ello, i.e. merced a dicha diastolización, es afectividad proto-ontológica. Afectividad proto-ontológica y no algo así como la afectividad de la transcendencia absoluta pura o una suerte de afectividad en coalescencia con aquélla o con aquélla en su “fondo”, tal y como, *mutatis mutandis*, ocurre en el caso, por lo demás fascinante, de la fenomenología de Michel Henry, o en ciertos tipos de mística.

En resumidas cuentas, no diremos pues que la transcendencia absoluta pura es “no esquemática” por:

1. no siéndolo de suyo, estar “por esquematizar”: caso de la otra fuente de la *phantasia*), o el caso de la indeterminación radical de una suerte de materia ontológico general en el sentido de Gustavo Bueno, o

2. siéndolo de suyo, estar siempre y continuamente por (re)esquematar, como ocurre con la transcendencia absoluta físico-cósmica (que, por ende, marramos en su radical profundidad al interpretarla como “producto” esquemático ya “calado”).

La transcendencia absoluta pura en el sentido de Richir *no tiene absolutamente nada que ver con la materia ontológico general en el sentido de Bueno*. En cambio, la indeterminación de la materia ontológico general sí puede, todo lo más, ayudar a comprender, en su auténtica radicalidad, lo que Richir llama “transcendencia absoluta físico-cósmica”, y donde la *physis* es mucho más importante que el *cosmos*. El matiz cósmico se refiere simplemente a una cohesión o, mejor dicho, *a que* una cohesión arcaica es más fundamental que cualquier diseminación de tipo derridiano, diseminación que ya supone ciertas unidades o protonidades diseminadas.

La transcendencia absoluta físico-cósmica richiriana no es pues asimilable a un “producto” esquemático, está mucho más cerca de la *natura naturans* que de cualquier *natura naturata*; su indeterminación es también radicalísima, pero con la salvedad de encontrarse sobre un vector – de indeterminación – *distinto* al de la transcendencia absoluta pura. De ahí que sea absolutamente impropcedente comparar ambas indeterminaciones y más aún considerar que se hallan en niveles arquitectónicos diferentes.

La transcendencia absoluta pura está, de hecho, y como ya hemos sugerido en múltiples ocasiones, *fuera* de la arquitectónica: es precisamente la dehiscencia que permite hacer una arquitectónica (levantar por un punto, como diría Pierobon, el tejido arquitectónico), pero no puede, siquiera como límite, ser representada arquitectónicamente; no, al menos, en el plano o en el *mismo* plano que la otra transcendencia y así se la sitúa a un nivel distinto: el error *ya reside* en la *mismidad* del plano de representación y no en una supuesta mismidad de los niveles. Ninguna diferencia de niveles es a calibrar la diferencia entre ambas transcendencias; transcendencias que, cada una en su vector, son absolutas.

La transcendencia absoluta físico-cósmica, sí puede, en cambio, ser representada. Ahora bien, representada con la salvedad, que conviene tener presente, de que no es un mero “producto” esquemático. Ni lo es ni puede serlo puesto que constituye una ruptura de la reversibilidad fenomenológica (aunque no de la re-

flexividad fenomenológica, como en cambio sí ocurre con la transcendencia absoluta pura). Así pues, la transcendencia absoluta físico cósmica, a pesar de ser representable en el plano de la matriz arquitectónica, tampoco se reduce a situarse, exclusivamente, en el extremo de la vertical del esquematismo que corresponde a la primera, a la más arcaica de las franjas horizontales.

Empeñarse en pensar otra cosa (sobre todo por lo que hace a la transcendencia absoluta pura, que tiene su correspondiente en lo que Richir ha llamado en otras obras el “instituyente simbólico”) es incurrir en contrasentido, al menos por lo que hace a la fenomenología de Richir, lo que no quiere decir que otras arquitectónicas puedan resultar fructíferas o incluso puedan captar mejor ciertos fenómenos, pues no otra cosa es una arquitectónica: “conceptos que han de servir de palanca”<sup>49</sup> para manifestar concrescencias tal y como, de los conceptos de “todo” y de “parte”, nos dice el propio Husserl en la introducción a la 3ª *Investigación Lógica*. Una vez más hacemos aquí por prefigurar lo que podría ser un uso arquitectónico de la mereología. Dejamos esos desarrollos aquí apuntados para proseguirlos otros trabajos.

### *3.5.3. La afectividad como pivote protoontológico entre ambas transcendencias: la diástole como rotación en traslación*

La dehiscencia de la afectividad respecto del esquematismo es una suerte de reliquia virtual (permanentemente en función) de la interrupción esquemática producida en el “momento” de lo sublime, “momento” irreductiblemente no vivido (ni “vivenciable”) de la sístole afectiva. Conviene recordar aquí algo apuntado más arriba y que encuentra ahora una ocasión de ser retomado y puesto en relación con otras cosas: la interrupción esquemática que obra la sístole afectiva no se ha de confundir con esa otra ruptura (y no interrupción) esquemática propia de la fenomenología richiriana de la idealidad (y quizá el tratamiento de lo sublime en los *Fragmentos sobre el tiempo y el espacio* incurren, al menos matricialmente, en esa confusión), y que Richir caracteriza como “extra-sístole” (se trata de otro término técnico, importado, por Richir, del campo semántico de la cardiología).

---

<sup>49</sup> “Schwierige Begriffe, mit denen wir in der erkenntnisklärenden Forschung operieren und die in ihr gewissermassen als Hebel dienen müssen, dürfen wir nicht ungeprüft lassen, um zu warte, bis sie im systematischen Zusammenhang des logischen Gebietes selbst auftreten.” (Hua XIX/1, 228).

A esta “extra-sístole” *ya no sigue* algo así como una “extra-diástole” y menos aún una “extra-diástasis”: como hemos señalado más arriba, las *Variaciones II* exponen de forma, creo yo, bastante genial, cómo el *situs* arquitectónico de la husserliana intuición de esencias habría de buscarse en un parpadeo entre instante cartesiano e instante temporal que, sin embargo, no emigra para instalarse – y estabilizarse (no tanto de suyo sino para el sujeto) – en el parpadeo entre instante temporal y diástasis<sup>50</sup>; de ahí que la fenomenología de la idealidad sea tan sumamente esquiva.

Dejemos la exposición detallada de la fenomenología richiriana de la idealidad para algún otro trabajo. Con todo, no huelga decir que hay cuestiones de la fenomenología richiriana de la idealidad que Ricardo S. Ortiz de Urbina ha visto con enorme claridad. El capítulo dedicado a la idealidad del citado libro de Alexander Schnell también aclara muchos puntos difíciles.

Volvamos a la afectividad como pivote del “décalage” de una a otra versión de la trascendencia absoluta pues ambas son, repetimos, sendos *absolutos*; es un error pensar que la trascendencia físico-cósmica es “menos” absoluta que la trascendencia absoluta pura: en ambas se da una ruptura de la reversibilidad, de ahí que sean, ambas, ab-solutas: en un caso por interrupción esquemática, en el otro por la trascendencia del esquematismo fuera de lenguaje respecto del sí mismo.

La afectividad allende – o aquende – el esquematismo tiene como un alcance proto-ontológico, es decir, una inmediata sonda de concrecencia radicalmente fuera de presencia que “reúne” – que hace crecer – misteriosamente la archi-vejez de un pasado transcendental inmemorial con la frescura de un futuro transcendental inmaduro: hay un fondo no esquemático de nuestra afectividad que siente esa concrecencia protoontológica. Es como si la afectividad, un punto eximida del esquematismo en la experiencia de la afección sublime, tocara *directamente* con lo que, una vez re-instalado o re-encetado el esquematismo de lenguaje, serán los horizontes absolutos en que se engarce el esquematismo: he ahí la clave de esa decantación o “décalage” hacia la trascendencia absoluta físico-cósmica del “momento” de lo sublime (decantación que tiene todo que ver con el hecho de que la diástole ya siempre se haya incoado en el corazón de la sístole). El

---

<sup>50</sup> Diástasis que consiste, a su vez, en la *distentio* de la *hylè* primera vacía y la *hylè* segunda concreta del afecto, exógeno o endógeno

“momento” de lo sublime es “momento” no vivido que se “re-vive” en la afectación sublime: la afectividad, aspirada por la transcendencia absoluta pura en fuga, sonda y fondea de modo *directo* y no esquemático los horizontes protoontológicos (de la transcendencia absoluta físico-cósmica).

La concrecencia de estos horizontes arcaicos se encuentran *ya*, sin embargo, enclavada en el horizonte de la transcendencia absoluta físico cósmica: el “decalage” del que habla Richir *ya siempre* se ha producido, nunca podemos *sorprender* su rotación en traslación u horizontalización, ni tampoco *detenerla*, tal y como ansía toda mística que quiere dirigir la referencia de su discurso o de su experiencia hacia la transcendencia absoluta pura: ya siempre, en virtud de ese *décalage*, la mística, por acósmica que se pretenda, se encontrará hablando – si su decir es *concreto* y toca con concrecencias afectivas – de algún aspecto recóndito de la transcendencia absoluta físico-cósmica, pinzada alguna de su vetas de concrecencias.

Concrecencias éstas que son del orden de un esquematismo fuera de lenguaje, y que siempre apuntan a suerte de plenitud de “antes” de la interrupción esquemática, concrecencias – siempre particulares, siempre plurales – de mundo de toda la vida (y no del “mundo de la vida”), concrecencias que *siempre estuvieron* y que, por eso, nunca terminaron de ser (que ya eran el horizonte pasado del pasado más pasado), concrecencias que jamás declinarán, que permanecerán siempre en inminencia (que serán el futuro nunca cumplido del futuro más futuro), concrecencias en pos de las cuales se mueven música y poesía<sup>51</sup>. Pues bien, serán esas concrecencias protoontológicas las que literalmente atravesase la afectividad – valga aquí la anfibología – y será lo “prendido” y entrevisto o entreapercibido en esa travesía lo que tratará de elaborar el esquematismo de lenguaje. Creo que merece la pena citar el poema XCIII de *Soledades* de Antonio Machado. Y creo que no es baladí mencionar, para aquel a quien pudiera interesar el dato, que Richir lleva ya tiempo haciendo una lectura seria y detenida de la obra – tanto en verso como en prosa – de Antonio Machado:

---

<sup>51</sup> Cf. el artículo de Richir “Langage, poésie, musique” de Annales 2010, recogido de *Variations sur le sublime et le soi* (2010), *op. cit.*

Deletreos de armonía  
que ensaya inexperta mano.

Hastío. Cacofonía  
del sempiterno piano  
que yo de niño escuchaba  
soñando... no sé con qué,

con algo que no llegaba,  
todo lo que ya se fue.

#### ***4. Una clave de la “digestión” richiriana del idealismo alemán: Schelling ante el problema del ideal transcendental***

El siguiente texto que recogemos en el material fuera de acta resulta de la reelaboración de una tesis sobre Schelling que la autora, Dragana Jelenić, presentó en la Universidad Autónoma de Madrid bajo la dirección del profesor Ángel Gabilondo. Este artículo ha de leerse en consonancia con la parte del artículo de Alexander Schnell que contiene, como advertíamos más arriba, valiosísimas alusiones al idealismo transcendental alemán. Si A. Schnell alude, en el citado artículo, al primer Schelling, Dragana Jelenić se inspira de los largos desarrollos que Richir dedica, en su obra *La experiencia del pensar*, al último Schelling.

Así y todo, acaso no huelgue señalar que una de las partes no publicadas de la tesis del propio Richir trataba, precisamente, sobre el primer Schelling. La otra de las partes que no ha sido directamente retomada en posteriores publicaciones versaba sobre Kant, aunque quizá esté más cerca de algunos de los desarrollos, relativos a Kant, de la obra de Richir *La crisis del sentido y la fenomenología*. Recordemos que de la introducción de la tesis surge el grueso del libro de Richir *Más allá del giro copernicano* y de la parte dedicada a Fichte la obra *La nada y su apariencia*, a que Richir añade luego la crítica a la interpretación heideggeriana de la teoría platónica de las ideas, crítica de la que el propio Richir, dicho sea de paso, se retracta hoy, y no por considerarla injusta, sino por considerarla demasiado benevolente con Heidegger, demasiado heideggeriana en su aproximación, incluso crítica.

##### ***4.1. “Majestad” divina y dehiscencia del “instituyente simbólico”***

La filósofa serbia, estudiosa de Schelling, capta perfectamente la relevancia del concepto de potencia y de existencia del último Schelling para toda fenomenología.

logía que quiera escapar a lo que Richir llama tautología simbólica y simulacro ontológico y que tiene en el ideal trascendental su matriz metafísica.

También hay, evidentemente – salvando toda elaboración y recubrimiento simbólicos – algo de la “majestad” o “majestuosidad” divinas, tal como las entiende el último Schelling, en esa fuga a velocidad infinita de la trascendencia absoluta pura (la versión más fenomenológica, menos determinada, de lo que Richir llama en otras obras el “instituyente simbólico”) que deja una dehiscencia (insisto: *todo lo contrario de un Antsoss*), dehiscencia de la afectividad respecto del esquematismo a pesar de que el esquematismo – como esquematismo fuera de lenguaje – nos sea también relativamente trascendente y, en cierto modo, nos envuelva pues así envuelve la trascendencia físico-cósmica (nunca la trascendencia absoluta pura): digamos que su horizonte de trascendencia está siempre *un punto más acá* de donde se lo espera: todo intento de tematizar la trascendencia absoluta pura ya se ha “decalado” hacia la trascendencia absoluta físico-cósmica que, por ende, es siempre más profunda de lo que lo sospechábamos, empieza a crecer o a horizontalizar concreciones siempre más adentro y más profundamente de lo que creíamos.

A pesar de todo, la dehiscencia de la trascendencia absoluta pura permite la elaboración simbólica, por sumida que dicha dehiscencia esté en el ámbito del esquematismo: recordemos que se trata de un desajuste (no esquemático) *EN* el desajuste esquemático. Recordemos como en el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” insiste Richir en que el desajuste no esquemático del *asistir a* es desajuste no esquemático *EN* el desajuste genuinamente esquemático del *asistir el*. En definitiva, la dehiscencia no esquemática que deja en su fuga la trascendencia absoluta pura no hace que saltemos, por así decirlo, por encima del esquematismo. Mutatis mutandis, es una dehiscencia que nos permite elaborar una arquitectónica o incluso diversas arquitectónicas, pero que no nos franquea una salida de toda arquitectónica.

#### 4.2. La experiencia del pensar. Arquitectónica y “*actio in distans*”

Por lo demás, y aquí se ha de ver un vínculo con el último de los textos, relativo a lo virtual, la autora halla en Richir la posibilidad de elaborar un tratamiento filosófico riguroso de lo que es pensar y, sobre todo, de la *actio in distans*. En eco a la reciente alusión a la arquitectónica, pero en íntima relación con la

cuestiones de qué sea pensar y de la *actio in distans* nos permitimos citar *in extenso* un pasaje del prefacio de Richir a una de las obras maestras del que fuera su segundo doctorando, Frank Pierobon<sup>52</sup>, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (col. Krisis, Millon, Grenoble, 1990), y que constituye una parte de la tesis de éste (la otra parte es *Système et représentation*. Col. Krisis, J. Millon, Grenoble 1993). Richir, en el prefacio a esta obra de Pierobon, pero en lo que constituye una bonita ilustración del proyecto de la filósofa serbia Dragana Jelenić, escribe lo siguiente:

« La passion, c'est donc celle de 'voir' à l'œuvre, chez Kant et à travers Kant, une conception, au sens fort, de la pensée, qui paraît plus proche de son énigmatique 'réalité' que ce semble avoir été le cas chez d'autres philosophes. C'est en ce sens que l'ouvrage ici publié m'apparaît, peut-être au-delà des intentions explicites de son auteur, porter plus loin que sur une 'réévaluation' du kantisme. Malgré les apparences que peuvent susciter les métaphores optiques (éclipse, anamorphose) ou topologiques (symétrie chirale) utilisées pour rendre compréhensible le travail architectonique, ce livre n'est précisément pas 'structuraliste' : il montre, de manière remarquable, que s'il n'y a pas de pensée possible sans termes langagiers issus de la tradition linguistique de la philosophie, il n'y a pas non plus de pensée possible hors de son *mouvement* à elle, qui les *in-détermine*, les relativise, les fait évoluer à l'intérieur d'un halo, dont l'indéterminité irréductible serait celle de l'acte même de penser – ou de ce que l'interprète nomme la *genèse* phénoménologique. J'y trouve quant à moi une illustration tout à fait étonnante de ce que je cherche à penser comme l'action à distance de la dimension phénoménologique et de la dimension symbolique de l'expérience. » (*Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, pp. 6-7, *op. cit.*).

### 5. La cuestión del poder y la legitimación del tirano. Las investigaciones actuales de Richir

Nos ha parecido que el interesante texto, magistralmente traducido por Fernando Comella “Algunas reflexiones epistemológicas preliminares sobre el concepto de sociedades contra el estado” aportaba un complemento gnoseológico – y no sólo epistemológico – esencial al texto, más reciente, incluido en las actas del congreso, a saber “La contingencia del déspota”, e incluso al texto que le precede e introduce, a saber, el liminar de *La experiencia del pensar* que intenta una exposición sucinta del concepto de institución simbólica. Digamos que este texto incluido en el material fuera de acta se situaría *entre* ambos: concretización, ejemplificación del concepto de institución simbólica y preparación (epistemológica) al caso especialísimo que constituyen las sociedades contra el estado, descri-

---

<sup>52</sup> Richir se inspira de las investigaciones de F. Pierobon, como reconoce en el prólogo a las *Meditaciones Fenomenológicas* (J. Millon, Grenoble, 1992) para desarrollar, *fenomenológicamente* (y no en el marco de la interpretación kantiana), su concepto de arquitectónica.

tas por Pierre Clastres, persona que, antes de sufrir el desgraciado accidente de coche que acabó con su vida, estuvo relativamente próximo a Richir.

Tal como hemos señalado en nuestro texto de las actas del congreso, nos parece que el tratamiento de las sociedades contra el estado constituye uno de los ángulos estratégicos desde los que Richir está abordando los problemas de que ahora se ocupa. Dando por terminado, al menos provisionalmente, el ciclo que se abría con el primero de los *Fragmentos* y que finaliza con la segunda y última de las *Variaciones*, Richir lleva ya casi un año ocupándose de la cuestión de la Historia y del Poder. Cuestiones que, como sabemos, ya había tratado en *De lo sublime en política* (Payot, Paris, 1992) y sobre las que vuelve ahora a trabajar.

Uno de los problemas fundamentales que le ocupan en estos momentos, efectivamente da la cara de modo privilegiado en el caso de las Sociedades contra el Estado descritas por el antropólogo de lo político que fue Pierre Clastres, sociedades donde la “jefatura” parece menos establecida, en cierto modo más cercana a su origen “instituido”, menos “natural” que en el caso en las sociedades estatales<sup>53</sup>, donde parece “ir de suyo”.

De hecho, el título “La contingencia del déspota” contiene una cierta provocación. Evidentemente, el origen de la supuesta “legitimidad” del déspota no puede sino residir en su origen tiránico, y el contexto gnoseológico (y no simplemente, aquí, “epistemológico”) privilegiado de las sociedades contra el Estado parecería mostrar ese recorrido, las más veces oculto, de legitimación del tirano, aunque sólo fuera en virtud de la fragilidad de la jefatura [*chefferie*], en constante peligro de revocación si el jefe, más o menos designado, se extralimita y “se las da de jefe” como traduce con enorme tino Fernando Comella. Dicho de otro modo: lo irreductible de la “contingencia” del Déspota late en la violenta contingencia del Tirano.

El proceso – simbólico y ocultamente fenomenológico – de la legitimación de la tiranía es lo que Richir rastrea en sus últimas investigaciones, aún en curso de elaboración. Ha dedicado especial atención al fascinante caso, en el Imperio Romano, de Octavio o César Augusto, y del paso del Segundo Triunvirato a la

---

<sup>53</sup> Sociedades que parecen tener en común, contrariamente a las sociedades contra el estado que describe Pierre Clastres, el ser enteramente sedentarias y estar organizadas en torno a ciudades.

restauración de los principios de la República Romana. Evidentemente, otra de las cuestiones correlacionadas es la del “ser” de lo social, si es que hay tal.

Los autores en que Richir basa sus nuevas investigaciones son, evidentemente, muy distintos. Se trata, más bien, de historiadores y, en menor medida, de pensadores de la política, o, al fin y al cabo, de pensadores que se encuentran entre ambos ámbitos: Maquiavelo, Michelet y Quinet, así como el propio Clastres, referencias ya presentes en obras y artículos de Richir, pero también historiadores clásicos como Tucídides o, sobre todo, Tácito, y otros modernos como Theodor Mommsen, del que, por cierto, existen interesantes alusiones y comentarios en algunos pasajes de la obra de Ortega *España Invertebrada*, y en un sentido que, al menos por lo que hace a su “objeto formal”, no está demasiado alejado del tipo de lectura de Mommsen que Richir está practicando, tal y como recientemente me ha hecho notar Iván Galán Hompanera.

#### *6. Sobre los conceptos de potencial y virtual en la fenomenología de Richir*

No hemos querido dejar de incluir, en último lugar, lo que, por así decirlo, cierra un círculo que es, más bien, espiral: Richir siempre vuelve a cuestiones atinentes a la institución simbólica de la ciencia, a aquello por lo que empezó o a aquello que empezó a hacer en su vida intelectual, es decir, ciencia. Testimonio reciente lo ofrece su último artículo, recogido en *Annales* 2011, y que trata sobre la interpretación del cálculo infinitesimal a que abre la matemática no estándar elaborada por Abraham Robinson.

El texto “Potencial y virtual”, traducido por Javier Arias Navarro (que, como ya hemos señalado en una nota al pie, también está traduciendo otros textos richirianos de fenomenología de las ciencias, por ejemplo “Mecánica cuántica y filosofía trascendental”), está incluido en un volumen sobre el vacío (en especial sobre el vacío cuántico) editado por la Universidad Libre de Bruselas (institución a la que estuvo ligado Richir toda su vida, hasta su reciente jubilación, y donde impartió clases de filosofía, pero también – sobre todo al inicio de su labor docente – de epistemología).

Limitémonos a ofrecer algunas indicaciones atinentes al trasfondo filosófico de los conceptos de “virtual” y “potencial” en la obra de Richir, sin que se haya de ver, aquí, interpretación fenomenológica alguna de la física, no al menos en

sentido literal (es cuestión complicada que se habría de abordar en otros trabajos, de que tratará Urbina en su próximo libro, y sobre la que Antonio García Moreno lleva cierto tiempo trabajando con seriedad).

**6.1. *Virtual frente a actual/potencial. No posicionalidad frente a posición/posicionalidad.***

Para empezar, “virtual” no se opone a “real” sino al par “actual/potencial”. El par “actual/potencial”, si nos referimos al primero de los textos incluido en las actas, a saber, el extraordinario texto “Imaginación y *Phantasia* en Husserl”, se mueve en el ámbito de la posicionalidad. De ahí que Richir hable de posicionalidad y no de posición; dicho de otro modo: la no posición de lo potencial aún está dentro del ámbito de la posicionalidad; así, lo esencial de lo virtual no es tanto su efectiva no posición – que tendría en común, aunque de modo enteramente extrínseco, con lo potencial – cuanto su no *posicionalidad*. Lo virtual tiene cierta relación con la radical no posicionalidad de la *phantasia* (recordamos que no estamos hablando de mecánica cuántica; todo lo más de la inspiración – que no es exactamente de cariz metafórico – que Richir encuentra en algunos conceptos de las ciencias). Esta no posicionalidad de lo virtual sólo puede volverse potencial (posicionalidad no puesta) / actual (posicionalidad puesta) *a expensas de* una transposición arquitectónica, de una modificación de su sentido.

Lo virtual es pues también del orden del imprevisible schellingiano. Por ese motivo, no se opone, exactamente, a lo real como, por lo demás, pone de manifiesto la propia *phantasia* “perceptiva”, muchas veces incoada desde “realidades” refundidas, como hemos visto en el caso de las greguerías de Ramón Gómez de la Serna, “realidades” refundidas en esos “otros” todos concretos que son las *phantasiai*-afecciones “perceptivas”, y que, para las puras *Perzeptionen*, son una suerte de destino de concrecencia alternativo al que representan las *Wahrnehmungen*.

Por otro lado, un matiz importantísimo de lo virtual reside en su *virtus*, lo cual entronca de lleno, como señalábamos, con las preocupaciones de Dragana Jelenić atinentes a la *actio in distans*. Los efectos de lo virtual se producen precisamente *por mor de* su virtualidad, desde y precisamente *en virtud de* su no actualización, actualización que, por lo demás, supondría su deformación coherente. Sólo lo potencial puede actualizarse sin sufrir una deformación coherente o

transposición arquitectónica. No quiere esto decir que lo potencial como potencial no tenga, también, su *virtus*, su efecto sobre lo actual, como precisamente han puesto de manifiesto las investigaciones del propio Husserl sobre el fenómeno del horizonte, de la conciencia potencial, del “yo puedo”: eso, precisamente, *no es lo virtual* en sentido richiriano, sino lo que Richir llama lo potencial.

Por lo demás, y contrariamente a una opinión con visos de establecerse en la hermenéutica richiriana, no es cierto que Richir haya *reemplazado*, como suele decirse, el concepto de lo transposable de Henri Maldiney por el de lo virtual (muy distinto al concepto deleuziano de lo virtual). Richir ha pretendido, últimamente – fundamentalmente desde los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* – añadir un matiz suplementario que no estaba incluido en el par transposibilidad/transpasibilidad. Aquí, la noción de un campo adquiere una especial relevancia, y la precisión arquitectónica de los dos *Fragmentos* pero, sobre todo, de las *Variaciones* – en suma del ciclo entero – requería ese concepto de lo virtual que Richir rescata de la física.

## 6.2. *Lo virtual entendido en términos de concrecencias virtuales con elementos ausentes desde un elemento arquitectónicamente desbarajustado*

En realidad, lo virtual añade, por usar los términos de Ricardo S. Ortiz de Urbina, un matiz ausente del concepto, demasiado “unario” de lo transposable: a saber, la idea, esencial para analizar fenómenos como, por ejemplo, la irrupción, en un nivel arquitectónico, de una “punta esquemática”<sup>54</sup>, para analizar, en general, la irrupción de elementos procedentes de otro nivel arquitectónico, y el *efecto* que sobre un determinado nivel arquitectónico tienen, dada esa irrupción (suerte de caballo de Troya mereológico que vehicula concrecencia ajenas, propias de otros niveles) elementos sitios en otro nivel, y ello *en virtud de la concrecencia horizontal de esos elementos de otro nivel con el elemento que, habiendo irrumpido en el nivel arquitectónico que NO es el suyo*, guarda sin embargo su relación de concrecencia horizontal con aquéllos, es decir, con los elementos, ausentes del nivel en el que el elementos desbarajustado irrumpe; elementos ausentes que, sin embargo, sí “están” o “siguen” en el nivel arquitectónico del que el elemento desbarajustado procedía.

---

<sup>54</sup> El concepto es de Richir y tiene un sentido muy preciso en su fenomenología, sentido elaborado desde *Variaciones I*.

El elemento desbarajustado, al irrumpir prácticamente *tal cual* en el nivel arquitectónico que no es el suyo genera, sin embargo, efectos en ese nivel arquitectónico ajeno que le recibe, pero efectos en virtud de una relación de concrecencia horizontal que, desde el nivel arquitectónico de acogida, es del todo virtual pues consiste en la concrecencia de una horizontal en la que el resto de elementos concrecentes *faltan*. Son esos elementos ausentes los que generan, *faltando*, efectos virtuales en virtud de su concrecencia con el elemento en desbarajuste. Es pues, en el nivel sobre el que produce efectos, una concrecencia del todo ajena, concrecencia del elemento desbarajustado con elementos de su nivel arquitectónico de origen, elementos que, por lo tanto, están absolutamente ausentes del nivel arquitectónico en el que cae el elemento desbarajustado.

Ese efecto de atracción desde la concrecencia – virtual – de origen imanta y aspira, desde el elemento desbarajustado, hacia los elementos del nivel arquitectónico de origen: los elementos ausentes y que propiamente provocan los efectos virtuales desde el catalizador o detonador del elemento desbarajustado, suerte de caballo de Troya de una concrecencia otra; por ejemplo diastólica y por ende ajena a la diástasis. Casos de elemento desbarajustado son, por ejemplo, una punta esquemática o una afección estabilizada irrumpiendo en el medio, en principio ajeno, de la diástasis.

Dicho de otro modo: la *virtus* de un elemento virtual sobre un nivel arquitectónico que no es el suyo (por ejemplo una afección estabilizada sobre la diástasis) le viene de la *concrecencia horizontal* con otros elementos que, estando a su nivel (por ejemplo la parte hilética de la *phantasia* y la parte esquemática, en coalescencia con los jirones o trizas de sentido de que esa *phantasia*-afección es relevo), producen efectos de concrecencia traspuesta o derivada. Así, cuando la afección estabilizada irrumpe en la diástasis, lo hace como originariamente descabalgada, en falso, pero no por ser *de suyo* flotante, sino precisamente por todo lo contrario, por estar aun demasiado vinculada, contra “los vientos y mareas” del nivel arquitectónico que la recibe, a otros elementos enteramente ausentes; ausentes de la diástasis pero que producen, en ella, efectos virtuales, pinzados como quedan en la cuña de concrecencia que tiene vigencia desde el nivel arquitectónico al que la afección – y no el afecto – pertenece. Ocurre como si la no absoluta estabilidad de la afección (con todo estabilizada más allá de lo “normal”, sacada de su medio diastólico y caída en el medio diastático), su estar en falso en la diás-

tasis, se debiera a un campo de fuerzas ausente, precisamente el de la concrecencia con las partes hilética y esquemática del todo *phantasia*-afección del que la afección (estabilizada) es parte concreta o parte no independiente<sup>55</sup>.

Para simplificar las cosas dejamos de lado la coalescencia de la *chôra* y la interfacticidad transcendental, que, evidentemente, constituyen, también, factores de concrecencia en el nivel arquitectónico de la diástole. Tenerlos en cuenta complicaría extraordinariamente un análisis que no podemos llevar a cabo aquí de modo mínimamente riguroso pues tomaría un espacio que no corresponde al de la introducción a que estas líneas pretenden o pretendieron limitarse.

Apuntemos, sin embargo, algo sobre la dirección en la que, creo yo, habría de atacarse este problema. La clave está en que las “afecciones” son *directamente* interfáticas (precisamente donde, por el contrario, los “afectos” no son, a su nivel, directamente intersubjetivos) como bien señala Richir trayendo, en repetidas ocasiones en *Variaciones II*, una cita de Antonio Machado perteneciente a *Los complementarios*, cita que se encuentra en el epígrafe titulado “Problemas de lírica” y que reproducimos aquí en parte para contextualizar mejor la cita de Richir en *Variaciones II* (en las pp. 37 y 59), que subrayaremos:

“No decimos gran cosa, ni decimos siquiera suficiente, cuando afirmamos que al poeta le basta con sentir honda y fuertemente, y con expresar claramente su sentimiento.

Al hacer esta afirmación damos por resueltos, sin siquiera enunciarlos, muchos problemas. El sentimiento no es una creación del sujeto individual, una elaboración cordial del yo con materiales del mundo externo. Hay siempre en él una colaboración de tú, es decir, de otros sujetos. No se puede llegar a esta simple fórmula: mi corazón enfrente del paisaje produce el sentimiento. Una vez producido, por medio del lenguaje, lo comunico a mi prójimo. Mi corazón enfrente del paisaje apenas sería capaz de sentir el terror cósmico, porque, aun este sentimiento elemental necesita para producirse la congoja de otros corazones enteleridos en medio de la naturaleza no comprendida. Mi sentimiento ante el mundo exterior, que aquí llamo paisaje, no surge sin una atmósfera cordial. Mi sentimiento no es, en suma, exclusivamente mío, sino más bien *nuestro*. Sin salir de mí mismo, noto que en mi sentir vibran otros sentires, y que mi corazón canta siempre en coro, aunque su voz sea para mí la voz mejor timbrada. Que lo sea también para los demás, este es el problema de la expresión lírica.”<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. el citado comentario de Richir al análisis que del proceso de la metáfora lleva a cabo Ortega en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*.

<sup>56</sup> Antonio Machado, *Los complementarios*, edición de Manuel Alvar, Cátedra, Madrid, p. 96.

### 6.3. Sobre los diversos “géneros” de irrupción de concrecencias virtuales y su proceso de horizontalización como elaboración (esquemática o simbólica)

Evidentemente, el efecto virtual del todo de la concrecencia horizontal de un nivel arquitectónico “ausente” sobre otro nivel arquitectónico puede irrumpir en éste último desde *cualquiera* de las verticales: en todos los casos se genera un desajuste, una diagonal, como sugiriera Alberto Hidalgo, que se sostiene como diagonal, que no se deja domar de entrada porque responde a fuerzas ausentes y que, desde el nivel de destino, se trata de horizontalizar o homogeneizar.

Hay pues irrupciones diagonales (desde cualquiera de las verticales) en un nivel dado, diagonales renuentes y en falso, imantadas desde concrecencias *virtuales con* elementos del todo ausentes (y que no pueden sino estarlo), como si la concrecencia horizontal de un nivel arquitectónico dado no pudiera pasar *tal cual* y al tiempo mantener su tensión como concrecencia: la diagonal de concrecencia habría ilícitamente rotado de horizontalizante a verticalizante, produciendo un aplastamiento – por aspiración – entre niveles. Evidentemente esa verticalización desde una diagonalización demasiado radical es lo que se fenomenológica se experimenta, como peligro, en el momento de lo sublime, “tras” el que siempre parece milagroso que la hipercondensación afectiva pueda “resolverse” en diástole. A veces – caso de lo pseudo-sublime – esto no ocurre y la excesiva diagonalización se vuelve tan abrupta que se estabiliza en vertical: se produce entonces un salto arquitectónico desde la sístole y su diástole, truncada apenas incoada, a la diástasis.

La re-horizontalización de las diagonales es lo que le da vida a la arquitectónica<sup>57</sup>, y esa vida se mueve entre el Escila de una rigurosa concrecencia horizontal en que no habría comunicación entre niveles (las diagonales se volverían *ipso facto* horizontales), y el Caribdis de una meta-concrecencia entre concrecencias (esa rotación de la diagonal hacia una concrecencia vertical), que sería auto-contradictoria, que anularía lo propio de la multiestratificación en un aplastamiento entre niveles (las diagonales se volverían *ipso facto* verticales).

<sup>57</sup> Y ni esa diagonalización, ni su tensión, ni esa vida de la arquitectónica serían posibles de no darse una irreductibilidad entre los momentos que entran en concrecencia, es decir, de no ser, estos, partes “disyuntas” – diría Husserl.

En ambos casos extremos perdería sentido el concepto fenomenológico de lo “virtual” que Richir pretende aquilatar. En el primero por impermeabilidad arquitectónica (la multiestratificación de la subjetividad se tornaría en multireificación, multidislocación subjetiva) y en el segundo por transparencia arquitectónica (la multiestratificación devendría en unificación, en implosión de la subjetividad en un único meta-nivel). La relativa horizontalización de esas diagonales responde a una elaboración fenomenológica, y dicha elaboración puede ser:

1. Esquemática, por ejemplo en el caso de la diástole y su modo de “resolver” esquemáticamente la hiperdensificación sistólica, horizontalizando las concreciones protoontológicas que en ella se celan, y que consueña directa y transesquemáticamente con los horizontes proto-ontológicos. Aquí la diagonal llega desde la vertical de la afectividad. Sin embargo, la diagonal puede llegar también del lado del esquematismo mismo, tanto desde lo que Richir denomina la “economía” de la “masividad” – en cierto modo “hiperesquemática” – de la cuestión del sentido, como desde la trascendencia relativa del esquematismo – el puro ritmo sin sentido pero que prepara al sentido, incluso a los sentidos *in fieri* – respecto del sí-mismo (caso del balbuceo infantil o, *mutatis mutandis*, de los “deletreos de armonía” de que hablaba el poema de Machado citado más arriba, y que de repente pinzan alguna trascendencia esquemática, algo, inconsútil, que no es ellos, que rebase, que sutilmente resiste y no se deja del todo, que transporta un punto más allá de los lugares a que creíamos *poder* trasladarnos).

2. o simbólica<sup>58</sup>, en el caso de las horizontalizaciones diastáticas, pudiendo irrumpir el desajuste diagonal desde la vertical del esquematismo, por ejemplo en el caso de la elaboración (poética) de una complusión esquemática acaecida bajo la forma de punta o idea poética: caso de los *Lichtzwänge* de Paul Celan, o de las iluminaciones de Rimbaud, o incluso de la greguerías de Ramón Gómez de la Serna<sup>59</sup>, o de ese primer verso de las *Elegías de Duino* – “¿Quién, si yo gritara, me oiría desde los coros de los ángeles?” – que Rilke dijo oír, como en su interior, con claridad inusitada, y a partir del cual le son dictadas, como en trance y en pocos días, algunas de las *Elegías de Duino*. La diagonal por horizontalizar (por elaborar poética, musical, pictóricamente, artísticamente por regla general, pero acaso también filosófica, fenomenológica o literariamente<sup>60</sup>) puede también incoarse desde otra vertical que no sea la del esquematismo (pero que trae y retrae – por contracción *virtual* – el todo de la concrecencia horizontal), por ejemplo la vertical de la *hylè* en el caso de Proust (el amarillo de Bergotte, el sabor de la magdalena), o desde la vertical de la afectividad, como ocurre con las afecciones estabilizadas, irrumpidas en falso en la diástasis, y de que

---

<sup>58</sup> Elaboración simbólica de que Ricardo S. Ortiz de Urbina, entre otras cosas por manejar mejor y de primera mano los elementos de las artes, ha ofrecido análisis a mi ver más precisos y pormenorizados que los del propio Richir. Recordemos que Urbina, aparte de filósofo, es un escultor de talento e incluso de reconocido prestigio, y que ha decidido, en paralelo a su ocupación docente como catedrático de estética en la Universidad de Valladolid, atravesar todos los estados del proceso artístico: desde la recopilación y trabajo de los materiales brutos hasta ese último estadio de la experiencia artística que es la exposición al público de piezas acabadas.

Esta elaboración simbólica es, una vez más, el famoso nivel 3 donde se “metaestabilizan” desajustes que en los niveles circundantes estaban, sin embargo y por así decirlo, en ciernes. Urbina tiene el mérito de haber visto con enorme perspicacia la *entidad* arquitectónica de este nivel de la elaboración simbólica: auténtica “elaboración” por ser *todavía* “en presencia”, según una temporalización en fase, pero “simbólica” por darse *ya* en y a través de identidades (con que se montan los artefactos – que no son pura técnica o artesanía – de las artes que no por ello dejan de remitir a un nivel, el de la experiencia estética, que no es el propio de la elaboración artística; se puede consultar, entre otros trabajos, el excelente artículo de Urbina “L’obscurité de l’expérience esthétique” recogido en el último número de Annales (el nº 10, del año 2011).

<sup>59</sup> “Lo indecible tiembla al preconizar la aparición en el mundo de lo decible y da al correr el latigazo de sol y tierra de la lagartija”. Ramón Gómez de la Serna, “Las palabras y lo indecible” (en *Lo cursi* y otros ensayos, págs. 191-230).

<sup>60</sup> Aquí una caracterización formal, por Ramón Gómez de la Serna, tomada del extraordinario prólogo a *Greguerías* de 1960 (auténtica perla de reflexión fenomenológica), caracterización del modo en que lo virtual inca su concrecencia en un nivel que no es el suyo, a través de una punta desbarajustada que, desde el nivel que lo recibe, aparece como nonada, como simple “ardite”, pero desde el que se incoa la horizontalización: Nos dice “Ramón” de la greguería que “es como esas flores de agua que vienen del Japón, y que siendo, como son, unos ardites, echadas en el agua se esponjan, se engrandecen y se convierten en flores.”

arrancan otros poemas: la tristeza protoontológica mentada en los primeros versos del célebre poema “Die Lorelei” de H. Heine:

Ich weiß nicht was soll es bedeuten,  
Dass ich so traurig bin;  
Ein Märchen aus alten Zeiten,  
Das kommt mir nicht aus dem Sinn.

o del poema “Kindheit” de Rilke; afectividad venida de otro ámbito, que irrumpe en un presente que ya no es el suyo<sup>61</sup>. Citemos las dos primeras estrofas:

“Es wäre gut viel nachzudenken, um  
von so Verlorenem etwas auszusagen,  
von jenen langen Kindheit-Nachmittagen,  
die so nie wiederkamen - und warum?”

Noch mahnt es uns - vielleicht in einem Regnen,  
aber wir wissen nicht mehr was das soll:  
nie wieder war das Leben von Begegnen,  
von Wiedersehn und Weitergehn so voll”

y sobre todo la última estrofa donde es claro el *efecto virtual* – la *actio in distans* – de la interfacticidad transcendental sobre lo que, con el tiempo, con la entrada en la edad adulta, se (nos) ha transpuesto sin saber cómo en la posibilidad de solipsismo inherente al registro de la intersubjetividad, y en contraste con lo que, en el registro de la diástole (que tiene algo que ver con la inocencia de la infancia, virtualizada y en función en la edad adulta) no era siquiera un problema:

“Und wurden so vereinsamt wie ein Hirt  
und so mit großen Fernen überladen  
und wie von weit berufen und berührt  
und langsam wie ein langer neuer Faden  
in jene Bilder-Folgen eingeführt,  
in welchen nun zu dauern uns verwirrt.”

#### 6.4. Antonio Machado y la dimensión protoontológica de la afectividad

Sin embargo, en eco a este poema de Rilke no puedo dejar de citar un precioso poema de Antonio Machado que, como el citado más arriba, también pertenece a *Soledades*, y donde aparece claramente, también en eco a esos primeros versos de H. Heine a que hemos hecho alusión, la irrupción diagonal, desde la vertical de la afectividad, de una *concrecencia horizontal virtual* que está en falso

---

<sup>61</sup> Richir elabora toda una extraordinaria fenomenología de la reminiscencia, del recuerdo involuntario, en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*.

(“en porte-à-faux” diría Richir) respecto del nivel que la recibe, en el que irrumpe, y a cuyo sesgo no acaba de horizontalizarse.

Antonio Machado nos habla de “risas eternas” (pero) que “no son alegres”, y “lágrimas viejas” (pero) que “no son amargas”. No lo son – ninguna de ambas – sencillamente por ser del orden de una afectividad protoontológica que ya se temporaliza – que ya hace concrecencia – *antes* y *aparte* de llegar a afecto – la amargura y alegría comunes, las que hacen ruido – antes, lejos y *aparte* de toda lágrima y risa efectivas: la horizontal de concrecencia propia de estas “risas eternas” y “lágrimas viejas” permanece intrínsecamente indemne, en sus movimientos de cohesión en reversión, a las risas y lágrimas de ruido, dibujo y peso. Y, con todo, acaso estas “risas eternas” y “lágrimas viejas” sean más pena y alegría que ninguna pena o alegría de lágrima o risa efectivas, o acaso el fondo de éstas cuando no son fingidas; son la pena y alegría profundas, de toda la vida, pero alegría y pena las más veces virtuales.

Las más veces; pues ocasiones irrumpen, *tal cuales*, es decir, des-pistadas, indiferentes, como *afecciones* estabilizadas, en la diástasis del presente, pero guardando un eco de la arcaica concrecencia entre la vetustez de siempre de un pasado transcendental inmemorial (demasiado pasado – siempre lo fue – para haber sido nunca presente), y la frescura inmarcesible de un futuro transcendental por siempre inmaduro (demasiado futuro – siempre lo será – para poder jamás llegar a ser presente).

A. Machado fue un auténtico maestro en el arte de estabilizar en lengua afecciones estabilizadas. De hecho, la cita de *Los Complementarios* que más arriba incluimos entiende que precisamente esa labor es lo propio de la Lírica. Ahora bien, esa “faena” – como a él le gustaba decir – de estabilización en lengua ha de acometerse de tal forma que el poema, los versos, o el verso guarde ese tremolar de la afección; en ocasiones compara, en el *Juan de Mairena*, la faena de la poesía a la faena, *phantástica* (en eco al uso que Richir hace de la *phantasia* en Husserl), de arreglárselas para pescar peces que, sin embargo, habrían de permanecer vivos tras haber sido pescados: en rigor no es el pez lo que la poesía ha de pescar, sino la vida del pez. En este poema de Machado hay, evidentemente, mucho más de lo antes aludido. El poema vale también como un testimonio más de la afinidad – que en estos versos salta a la vista – que existe entre ciertos horizontes de la fe-

nomenclología de Marc Richir y la poesía de Antonio Machado, así como su reflexión sobre la lírica:

### VIII

Yo escucho los cantos  
de viejas cadencias,  
que los niños cantan  
cuando en coro juegan  
y vierten en coro  
sus almas que sueñan,  
cual vierten sus aguas  
las fuentes de piedra:  
con monotonías  
de risas eternas,  
que no son alegres,  
con lágrimas viejas,  
que no son amargas  
y dicen tristezas,  
tristezas de amores  
de antiguas leyendas.

En los labios niños,  
las canciones llevan  
confusa la historia  
y clara<sup>62</sup> la pena;  
como clara el agua  
lleva su conseja  
de viejos amores,  
que nunca se cuentan.

Jugando, a la sombra  
de una plaza vieja,  
los niños cantaban...

La fuente de piedra  
vertía su eterno  
cristal de leyenda.

Cantaban los niños  
canciones ingenuas,  
de un algo que pasa  
y que nunca llega:  
la historia confusa  
y clara la pena.

Seguía su cuento  
la fuente serena;  
borrada la historia,  
contaba la pena.

*Colonia, a 2 de agosto de 2011 ■*

---

<sup>62</sup> Desde luego, merece la pena leer este poema a la luz de la brillante interpretación de la clasificación de Baumgarten que hace Ortiz de Urbina en el citado artículo de *Annales* 2011, “L’obscurité de l’expérience esthétique”: la asignación a distintos niveles arquitectónicos de los elementos que arroja el producto cartesiano de los pares claro-oscuro / confuso-distinto, elementos de que encontramos ejemplificaciones en este poema de Antonio Machado, tan serenamente sobrecogedor. Profundidad serena sobre la que, por cierto, la generación del 27 resbala por completo, pasa de largo, no enterándose ni por asomo, o no queriéndose enterar, de la serena profundidad (proto-ontológica) que latía – que late aún – en los poemas de Antonio Machado. Por desgracia, la recepción de Machado sigue, hoy en día, obliterada por la violencia – a veces de comisión por omisión – que sobre ella ejercieron los poetas de la llamada generación del 27.