

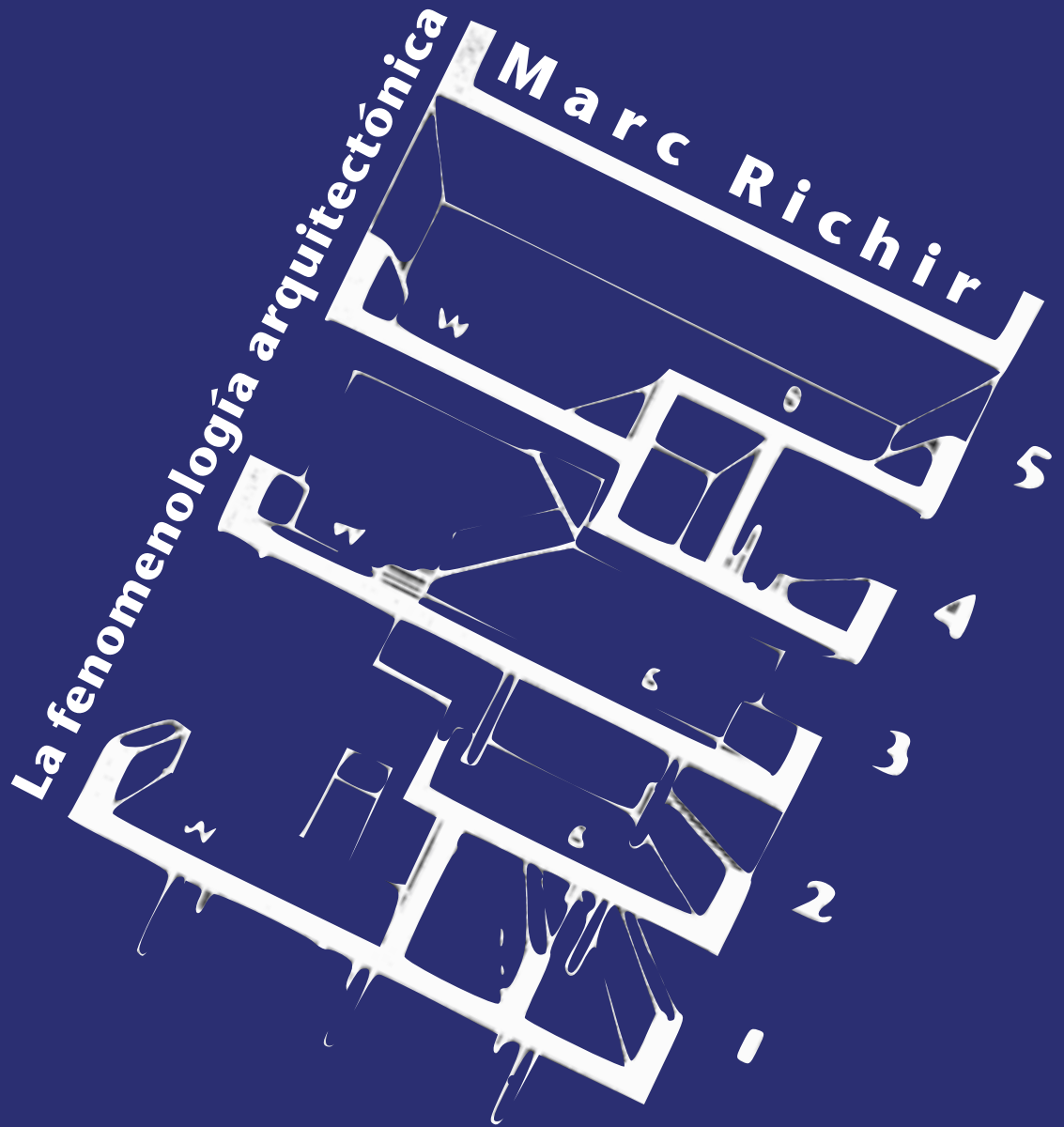
eikasía



40

REVISTA DE FILOSOFÍA

revistadefilosofia.org



www.eikasía.es



eikasía
EDICIONES

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org

Director ejecutivo:

Dr. Román García

Secretaría de redacción:

Noemí Rodríguez

Pelayo Pérez

Consejo de Redacción:

Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Dr. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Correda, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

número 40
Septiembre 2011

ISSN: 1885-5679

© de la edición:

Eikasía Ediciones

Maquetado y diseño:

Carlos González Penalva.

Edita:

Eikasía Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo
Oviedo.
C.P: 33011
España.

Teléfono: +34 984 083 210
Fax: +34 985 080 902

www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es

eikasía
revistadefilosofia.org

índice 40

La fenomenología arquitectónica de Marc Richir

Número coordinado por Pablo Posada Varela

Presentación	7
Pelayo Pérez García / Sociedad Asturiana de Filosofía	
Marc Richir: intervenciones	11
Imagination et <i>Phantasia</i> chez Husserl. Marc Richir	13
Imaginación y <i>Phantasia</i> en Husserl Marc Richir	33
La refonte de la phénoménologie Marc Richir	55
La refundición de la fenomenología Marc Richir	73
Le statut phénoménologique du phénoménologue Marc Richir	93
El estatuto fenomenológico del fenomenólogo Marc Richir	105
Sobre el concepto de institución simbólica. (Liminar a “La Experiencia del pensar”) Marc Richir	119
La contingence du Despote Marc Richir	129
La contingencia del déspota Marc Richir	137
Sobre la fenomenología arquitectónica de Marc Richir	145
Introducción a la estromatología Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina / Catedrático emérito de la Univ. de Valladolid Resumen/Abstract	147
¿Nueva fenomenología o Refundación de la fenomenología? Una presentación materialista Alberto Hidalgo Tuñón / Universidad de Oviedo Resumen/Abstract	183

En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir Pablo Posada Varela / <i>Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln</i> <i>Resumen/Abstract</i>	239
La poética del mundo Pelayo Pérez García / Sociedad Asturiana de Filosofía	291
Fenomenología en los límites de la vida subjetiva. <i>Subjecti vitae limes</i> Luis Álvarez Falcón / Universidad de Zaragoza <i>Resumen/Abstract</i>	317
Textos complementarios	355
Introducción a <i>Variaciones II</i> y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir Pablo Posada Varela / <i>Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln</i> <i>Resumen/Abstract</i>	357
Prólogo a “Sobre lo sublime y el sí-mismo. Variaciones II” Marc Richir	443
Fenómeno, concepto, concreción: el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir). Pablo Posada Varela / <i>Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln</i> <i>Resumen/Abstract</i>	449
Schwingung y fenomenalización. (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) Marc Richir	483
La trascendencia y el sí-mismo Alexander Schnell / <i>Université Paris IV – Sorbonne</i> <i>Resumen/Abstract</i>	501
Las réplicas del “momento” de lo sublime Marc Richir	527
Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir Sobre la interpretación richiriana de Schelling. Dragana Jelenić / <i>Universidad Autónoma de Madrid. Ludwig-Maximilian Universität München Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften</i> <i>Resumen/Abstract</i>	535
Algunas reflexiones epistemológicas previas sobre el concepto de sociedad contra el Estado Marc Richir	581
Potencial y virtual Marc Richir	593
Sobre las dos versiones de la trascendencia absoluta Marc Richir	607
Normas de publicación	611

Presentación

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

Decir que vivimos una época de cambios, es no decir nada. Decir que vivimos bajo “el dominio técnico del mundo” es poco más que una cita vaciada de contenido por su abuso retórico. Badiou creía, en su primer *manifiesto para la filosofía*, publicado a finales del pasado siglo, que la extensión mediática de la filosofía había acabado con ella, extendida como un cuerpo flácido por tertulias y despachos. Vuelve ahora, con un segundo manifiesto pletórico de entusiasmo, proponiendo una revitalización de la filosofía, eso sí, una vez que se haya procedido a una operación “estética”, *des-moralizadora*, puesto que considera que múltiples moralismos la han desfigurado, ocultándola tras ocupar su lugar y apropiarse de su discurso. Es necesario recordar la voz revulsiva de Gustavo Bueno al respecto, volviendo a traer al presente su corrosivo y necesario ensayo sobre “el papel de la filosofía en el conjunto del saber”.

Hay, así pues, y seguramente ha sido así siempre, un desajuste entre los mundos donde la idea brilla y ordena sus partes, como son el mundo de la política, del amor, de la estética o de la ciencia, por utilizar el ordenamiento que Badiou estableció en su “Lógica de los mundos”, y la mirada crítica que la filosofía dirige a los mismos, los cuales por otra parte son su condición necesaria.

Marc Richir, tras su crítica al “simulacro ontológico” y a las filosofías derivadas del mismo, así como al estructuralismo y su concepción “externa”, maquinal de “las culturas y de sus instituciones simbólicas”, ha arremetido a su vez contra el postmodernismo y la vacuidad mediática de quienes dicen hacer filosofía. En este sentido, inevitablemente simplificado, su concepción de la fenomenología, más allá de los aspectos técnicos, apunta directamente al corazón mismo de este tipo de sustitutos sofísticos, al pensamiento semiotizante, maquínico, propio de la “degenerescencia” en que la “institución simbólica de la filosofía” parece haber caído. Y, después de cuarenta años de investigación, tras una veintena de libros y decenas de artículos, este filósofo belga no duda en afirmar que la fenomenología renovada es la única vía, la

única fuente gracias a la cual la filosofía puede recuperar su vitalidad, recuperando la pujanza crítica, el impulso que la hará abrir espacios realmente fértiles, novedosos, como horizontes humanos. En este sentido, no podemos dejar de citar a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, al inicio mismo de su exposición en este mentado Curso sobre la Arquitectónica Fenomenológica de Marc Richir, y coincidente con los “diagnósticos” aquí recogidos, y dice así “(...) Queda así puesto de relieve que la filosofía tradicional, de dominancia eidética, abocada, o bien a un barroquismo de epiciclos escolásticos, o bien a un sutil escepticismo que en el fondo es la abdicación de la filosofía, se “amplía” gozosamente con la revolución fenomenológica”.

Por estas y otras razones, la Universidad de Oviedo organizó un curso sobre la “arquitectónica fenomenológica” de Marc Richir; curso dirigido por el profesor Alberto Hidalgo en colaboración con la Sociedad de Filosofía (SAF) y esta Revista, la cual publicó en su número 34 una serie de artículos con el fin de dar a conocer a este fenomenólogo casi desconocido entre nosotros y de cuya obra no existe traducción al español, siendo estos artículos una oportunidad única para tomar contacto con un pensamiento intenso y difícil. Algunos de los artículos publicados en ese número de Eikasia, habían sido seleccionados ex profeso por el propio autor, puesto que serían objeto de su reexposición en las aulas de la Universidad, facilitando su comprensión y posterior discusión. Otros actuaron como complemento inexcusable. Desde Alexander Schnell hasta Lazslo Tengelyi, sin olvidarnos de Pablo Posada Varela, el cual no sólo ordenó y tradujo varios de estos artículos mentados, sino que escribió alguno de ellos, dejando constancia de su conocimiento de la fenomenología y, en particular, de la refundación de la misma llevada a cabo por Richir. En este sentido, el nuevo libro de A.Schnell, cuyo índice analítico ya habíamos publicado en el número 34 de Eikasia, se nos presenta, mediante la traducción de Pablo Posada Varela e Iván Galán Hompanera de este texto, que nos adelantan, gracias a la generosidad del propio Schnell, uno de sus capítulos más esclarecedores para nuestros fines, y no soloándonos a conocer los textos de Marc Richir, y de autores afines como es el caso, sino también y sobremanera, los conceptos, las relaciones e implicaciones de un pensamiento que, como todo pensamiento verdadero, se enfrenta a cuanto ha recibido, como un compromiso y un reto, pero que también lo impulsa más allá de las limitaciones propias de cada autor, de cada época.

El lector interesado puede consultar con provecho el citado número de Eikasia.

Ahora volvemos a retomar “el caso Richir”, totalmente satisfechos por su estancia, y a quien agradecemos desde estas páginas el esfuerzo y la generosidad que mostró con todos nosotros, sin escatimar tiempo ni respuestas. Y lo hacemos con ocasión de la publicación de las conferencias que, en la primera semana del Curso citado, expusimos varios miembros vinculados a esta revista, así como otros autores, como paso previo y preparación para la recepción, una semana después, del propio Marc Richir. Así pues, damos a conocer aquí los trabajos previos a su estancia entre nosotros, pero también las conferencias de clausura, en el Aula Magna de la Universidad, que Richir impartió. Pablo Posada Varela e Iván Galán Hompanera, vuelven a ofrecernos espléndidas traducciones y trabajos originales, allegándonos unas primeras páginas del último libro de Richir, “Variaciones II”, continuación de sus “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”, que ya se habrá publicado cuando aparezcan estas líneas, y que recoge su estancia entre nosotros, es decir el fruto de las preguntas, las conversaciones, el diálogo vivo que sus intervenciones suscitaron. Hay algunas novedades que complementan todo ese movimiento del pensar y que coadyuvan a seguir manteniendo esos difíciles pero muy fértiles emprendimientos.

Por último queremos dejar constancia de la aparición de un nuevo número de la revista *Annales de Phénoménologie*, de la cual damos el vínculo (www.Europhilosophie.eu, asimismo es muy útil consultar la espléndida página abierta por Sacha Carlson, www.laphénoménologierichirienne.org) para quienes estén interesados, que dirige Marc Richir y en donde, además de los mentados Pablo Posada Varela e Iván Galán Hompanera, dos nuevos miembros del comité de redacción aparecen en ella, ambos vinculados a esta revista, como son Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y quien esto suscribe. Por lo demás, es de destacar la publicación en este número de Annales de un espléndido artículo de Urbina, que esperamos publicar en su original español en nuestras páginas.

Con este número completamos, así pues, el extraordinario dedicado a Marc Richir en el mes de Octubre del pasado año y damos a conocer los trabajos que concitó el Curso en torno al pensamiento del mentado filósofo, cuya importancia no se escapará a nadie que esté dispuesto a considerar el pensamiento filosófico como irreducible a sus sectarios etiquetajes, los cuales no hacen sino esterilizarlo, cuando no convertir a la filosofía en un formalismo maquinal, una especie de *Gestell* inoperante y vacua, un mero hablar no se sabe muy bien de qué. ■



Marc Richir intervenciones

Imagination et Phantasia chez Husserl.

Marc Richir

[wikipedia](#)

1. Introduction

Cela fait à peine un peu plus d'un quart de siècle (1980) que la phénoménologie husserlienne de l'imagination, qui se complète, nous le verrons, par une phénoménologie de la *phantasia* (*Phantasie*, dont il n'y a pas d'équivalent français satisfaisant), est accessible au lecteur dans ses tenants et aboutissants : depuis la publication, par E. Marbach, dans la série *Husserliana* (Hua) des œuvres posthumes, sous l'autorité des Archives Husserl de Louvain, du volume XXIII intitulé *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, et traduit en français, aux éditions Jérôme Millon (Coll. Krisis, Grenoble, 2002), par J.F. Pestureau, sous le titre *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Certes, il y avait bien quelques passages de l'œuvre publiée par Husserl lui-même qui touchaient à ces questions, mais comme pour bien d'autres problèmes, celles-ci ne prennent tout leur relief, et par là aussi, toute leur profondeur, que depuis cette publication. Aussi est-ce à cette dernière que nous ferons exclusivement référence.

A bien considérer ce volume de Hua XXIII, il ressort qu'après les premières recherches de Husserl sur les mathématiques et la logique, l'œuvre du fondateur de la phénoménologie connaît un tournant tout à fait capital avec le cours qu'il fit lors du semestre d'hiver 1904/05, qui était intitulé "Éléments fondamentaux de la phénoménologie et de la théorie de la connaissance", et qui comportait quatre parties, la première consacrée à la perception (*Wahrnehmung*), la seconde à l'attention (*Aufmerksamkeit*)¹, la troisième à la *phantasia* et à la conscience d'image, et la quatrième au temps (ce sera la seule à être publiée en 1928² dans la réélaboration par Édith Stein, que Heidegger se contentera de reprendre telle quelle dans

¹ Ces deux premières parties du cours sont publiées depuis 2004 dans la collection des *Husserliana*

² Ce sont les désormais célèbres *Leçons sur la conscience intime du temps*

le *Jahrbuch* de Husserl avec une brève introduction). Il s'agissait, dans ce cours, des "éléments fondamentaux", dans la mesure où, comme on le comprend aussitôt au simple énoncé, la question de Husserl, après les *Recherches logiques*, était celle de l'intuitivité des représentations, donc aussi de ce qui est intuitif dans la vie de la conscience. Ce cours fut ainsi, en quelque sorte, l'entrée proprement dite de Husserl en phénoménologie, certes sous l'horizon épistémologique, mais où le souci de la théorie de la connaissance n'était plus le souci central.

C'est ce dont, au reste, témoigne à suffisance la troisième partie du cours consacrée à la conscience d'image - en général : l'imagination - et à la *phantasia*, publiée dans Hua XXIII. Prenant classiquement son départ sur les structures de la conscience en jeu quand elle considère une image posée sur un support physique (toile, photo, sculpture, etc.), l'analyse s'étend au cas de ce que l'on nomme - très improprement, nous allons le voir - l'"image mentale", pour aborder au continent, encore pratiquement inconnu de la tradition philosophique, de la *phantasia*. Le lecteur attentif ne peut être que surpris, certes par la difficulté et la subtilité parfois extrêmes de ces analyses, mais aussi, s'il a suffisamment de patience, par leur caractère révolutionnaire. L'étude de la conscience d'image est une explicitation remarquable de ce que la tradition concevait comme simulacre (*eidôlon*), mais ce qui est le plus révolutionnaire est l'autonomie et le détachement que Husserl confère à la *phantasia* par rapport à la perception - par où l'on s'aperçoit, en retour combien *faux* fut le point de vue attachant, de près ou de loin, la phénoménologie husserlienne à cette dernière.

Nous ne suivrons pas, pour l'analyse de la conscience d'image, les dédales compliqués du cours, dus à son point de départ, mais quelques pages d'un texte (n° 16) de Hua XXIII (471-476) datant de 1912 où, dans leur extrême densité, les choses apparaissent cependant très clairement. En revanche, nous suivrons le cours pour l'analyse de la *phantasia*, car plus jamais sans doute, conscient de difficultés (que nous signalerons), Husserl ne poursuivra sur son élan novateur avec autant de vigueur. Enfin, pour affermir ce que nous aurons dégagé comme la phénoménologie de la *phantasia*, nous terminerons par l'exposé de ce que Husserl entend par *phantasia* "perceptive" (*perzeptive phantasia*), et qui contient en germe d'immenses conséquences pour la phénoménologie elle-même.

2. La conscience d'image et le simulacre

On aborde classiquement la question de l'image en la considérant tout d'abord comme la représentation présente, sur un support physique (peinture, photo), d'êtres ou de choses non présents. Par là, quand le support lui-même fait défaut, on est amené à parler d'images "mentales" - comme si le cerveau produisait, par on ne sait quel processus mystérieux, un support de la représentation. Certes, cela n'implique pas que ce qui est ainsi représenté soit la copie conforme de l'objet représenté (que Husserl nomme *Bildsujet*), car l'image (que Husserl nomme *Bildobjekt*) peut être plus ou moins imparfaite, incomplète ou stylisée et c'est ce qui justifie, dans un premier temps, la distinction entre *Bildobjekt* et *Bildsujet*, laquelle cependant, fait déjà glisser, comme nous allons le voir, la distinction classique entre image (représentante) et objet (représenté). Mais cela implique, si l'on s'en tient à l'image déposée sur un support physique, d'une part que soit mise hors circuit la perception (*Wahrnehmung*) du dit support *comme* tel - la perception n'y perçoit que des lignes et des taches, éventuellement de couleur -, et ce, d'autre part, dans la mesure même où ce qui est intuitionné, c'est l'objet représenté lui-même, et intuitionné au présent de l'acte d'intuitionner bien qu'il soit non présent. Toute la difficulté de Husserl, dans le cours de 1904/05, qui l'entraîne, nous l'avons dit, dans un dédale d'analyses et de distinction subtiles et complexes, est de dégager la structure intentionnelle de cette intuition. Ce qui apparaît en elle, bien que non présent, est bien l'objet représenté (le *Bildsujet*), mais il n'apparaîtrait précisément pas s'il n'y avait l'image, ou plus exactement le *Bildobjekt* qui exerce à son égard la fonction de figuration (*Darstellung*) intuitive. C'est dire que le *Bildsujet* n'apparaît jamais qu'*avec* sa figuration intuitive dans le *Bildobjekt* (quelle que soit la plus ou moins grande fidélité de celui-ci à ce que l'objet représenté est censé être en soi ou pour la perception), la question étant de savoir quel type de rapport la conscience peut avoir avec lui. Il ne s'agit manifestement pas du même rapport que celui qui a lieu, dans la conscience perceptive, entre les "esquisses" ou adombrations (*Abschattungen*) et l'objet perçu, rapport où celui-ci est bien présent, *leibhaft da*, là "en chair et en os" à tout moment présent d'un cours perceptif d'adombrations ayant sa cohésion temporelle propre. Autrement dit, en termes plus techniques, l'image n'est pas une *Abschattung* perceptive, elle n'est pas non plus une composition hylétique de lignes et de couleurs qui restent à être prises dans la *morphè* intentionnelle de l'acte qui intuitionne le *Bildsujet* : l'image, précisément, représente ; la composition hylétique de l'image

représente elle-même la composition hylétique de l'objet représenté, et dans cette représentation globale, l'objet est précisément *imaginé*. En d'autres termes encore, toute la difficulté de Husserl fut de concevoir une division dans une intentionnalité, l'intentionnalité imaginative, qui est intentionnalité *une*, où l'appréhension (*Auffassung*) de l'image (du *Bildobjekt*) est indissociable de l'appréhension de l'objet mis en image (du *Bildsujet*). Quant nous regardons une photo, nous ne regardons pas d'abord l'objet physique photo, puis l'image, puis ce qui est photographié : nous regardons d'emblée l'objet photographié, et c'est au contraire par un effort d'abstraction que nous pouvons ne regarder que l'objet physique photo. Quant à l'image en tant que telle, nous avons beau faire, nous ne la voyons jamais - en tout cas jamais sans ce qu'elle représente. Existe-t-elle ?

Pour comprendre ce qui se passe, il est plus aisé de considérer la situation de l'image quand elle n'a aucun support physique, quand nous nous imaginons quelque chose, par exemple (celui-ci est célèbre) quand nous imaginons l'église du Panthéon. Par rapport au cas où l'image se trouve sur un support physique (le Panthéon sur une carte postale), il y a une différence et une identité également importantes : si, sur la photo, je puis compter les colonnes de l'église, je ne le puis pas quand je l'imagine et dans les deux cas cependant, c'est bien le Panthéon que je "vois". C'est dire que dans les deux cas, j'imagine bien le même *Bildsujet*, mais que, dans le premier, je puis revenir, par la médiation du support physique qui a *fixé* l'image, non pas, au sens strict, sur celle-ci (le *Bildobjekt*), mais sur le *Bildsujet* en tant qu'il est censé être réellement, alors que je ne le puis pas sur le second - ce qui a fait dire, avec justesse, mais un peu trop rapidement, que dans ce second cas, l'image est "vague". Plus exactement, je puis revenir, dans le premier cas, sur le *Bildsujet* si et seulement si j'ai l'intention explicite d'en observer tel ou tel détail, alors même que cette intention est vouée à l'échec dans le second cas. Cela implique cette chose importante que l'intention explicite d'observer tel ou tel détail de l'objet représenté ne fait pas partie, essentiellement, de l'intentionnalité imaginative qui le vise, et qui fonctionne tout pareillement dans les deux cas. Cela, à son tour, ne fait que renforcer le fait structural qu'il n'y a pas d'intentionnalité spécifique qui vise le *Bildobjekt* en tant que tel, que celle-ci, s'il faut la prendre en considération puisqu'elle est indissociable de l'intentionnalité qui vise le *Bildsujet*, est toujours "inaccomplie" ou "non effectuée" (Hua XXIII, texte n° 16), donc qu'elle ne pose pas de *Bildobjekt* ou que si elle pose, ce ne peut être que du néant (*ibid.*) ; ou encore que, si l'on peut admettre qu'il y ait *Perzeption* non

intentionnelle (que nous rendrons désormais ici par "perception", entre guillemets) du *Bildobjekt*, c'est une *Schein-Perzeption*, une "apparence de "perception"" (*ibid.*), le *Bildobjekt* sans support physique étant une "apparence "perceptive"" (*perzeptive Apparenz* ou *perzeptives Schein*) qui n'est en fait rien, mais qui fonctionne dans toute intentionnalité imaginative (*ibid.*). Bref, celle-ci imagine un objet (*Bildsujet*) en le quasi-posant dans l'imaginaire, et elle le fait, de la manière la plus générale, en appréhendant sans réellement la "percevoir" une apparence "perceptive" qui est en réalité un *simulacre*. Celui-ci ne "fonctionne" que s'il est appréhendé par l'intentionnalité imaginative qui vise son objet (*Bildsujet*), mais il n'y existe que de cette façon, car si la conscience se change pour le saisir et le poser *comme tel*, il s'évanouit et sombre dans le néant, ce qui atteste qu'il n'existe pas, est tout à fait insaisissable pour lui-même. Et ce qui est vrai de l'apparence "perceptive" est vrai du *Bildobjekt* : en réalité, l'image n'existe pas, elle est seulement fonction figurative médiatrice de l'imagination, et c'est déjà celle-ci qui fonctionne à plein quand il y a support physique. Pour la phénoménologie, l'usage courant du terme image est toujours impropre et abusif. Il n'y a pour elle proprement image que pour le *Bildsujet*, c'est-à-dire pour l'objet intuitionné figurativement hors de la perception, dans l'imagination.

En résumé, la figuration en imagination, abusivement confondue avec l'image, joue un rôle paradoxal, tout auxiliaire si l'imagination est délibérée et volontaire : elle est pas en elle-même objet intentionnel, même imaginaire, elle n'est même pas "perçue" sinon dans une apparence de "perception", elle n'est donc jamais posée pour elle-même mais médiatrice d'une position (dans l'imaginaire, comme si l'objet imaginé était là, d'où l'expression husserlienne de quasi-position), et son irréalité lui confère à la fois le statut d'un néant (si elle était posée) et le statut d'un simulacre sans autonomie propre (si elle n'est pas posée, comme c'est en général le cas)³. Bref, elle n'existe (ne "fonctionne") que si elle n'existe pas, et n'existe pas (comme être ou objet) si elle existe (par l'illusion de la réification toute "en pensée"). C'est ce qui en fait, en général, une apparence "perceptive", la *Perzeption*, qui n'est elle aussi qu'apparence, n'étant en réalité ni un acte de visée intentionnelle ni la réception passive d'une "empreinte" (*typos*, *pathos*). Même dans le cas où il y a un support physique, un personnage n'est pas

³ Husserl retrouve ainsi la leçon de Platon dans le *Timée*, 52 c (sauf que le réel est pour lui objet de la *doxa*, ce qui n'est pas le cas pour Platon).

là dans son portrait, ni un paysage dans sa photographie ou sa "représentation" peinte. Si le personnage ou le paysage sont présents, c'est dans l'acte intentionnel d'imaginer, comme corrélats noématiques, avec leur sens d'être imaginaire de *Bildsujet*, mais il ne sont pas présents là, au monde.

Il arrive souvent à Husserl d'illustrer cette situation par l'exemple d'un tableau accroché au mur d'une salle. Si le tableau comme chose corporelle physique fait partie intégrante de la salle et est comme tel objet de perception (*Wahrnehmung*), le tableau comme "représentation" est comme une fenêtre qui ouvre sur un *autre* monde de l'imaginaire, où la structure de l'acte intentionnel est très différente de celle de l'acte de perception. Il en résulte un conflit entre la perception du réel, du tableau comme chose, et la quasi-perception de l'imaginaire, du tableau comme "représentation", qui fait caractériser l'imaginaire comme fictif - et Husserl utilise maintes fois ce conflit pour dégager la structure intentionnelle propre de l'imagination que nous venons brièvement d'analyser.

Tant qu'on en reste à ce niveau, cependant, on ne peut échapper à la conviction classique que, comme "représentation figurative" (d'objets), l'imaginaire reste indissociable, voir tributaire de la réalité. Or, c'est cette conviction que Husserl bat en brèche en considérant la *phantasia*, et en montrant que le "monde" de la *phantasia* - le *Phantasiewelt* - est un *autre* monde qui, non seulement est plus large, plus vaste que le monde de la réalité, mais en est aussi, dans ses profondeurs, indépendant. C'est ce point délicat, et proprement révolutionnaire, qu'il nous faut à présent examiner.

3. La phantasia dans son autonomie radicale et ses problèmes.

Même si, chez Husserl, la distinction n'est pas toujours très rigoureuse (et rigoureusement fixée) entre imagination (*Imagination, Einbildung*) et *phantasia* (*Phantasie*), et même si, pour des raisons de principe que nous examinerons plus loin, la distinction, cependant introduite avec vigueur dans le cours de 1904/05, tendra, dans la suite, à s'estomper, il faut aller plus loin que l'analyse d'abord entreprise de la "conscience d'image" pour mieux cerner l'essence de l'apparence "perceptive" comme simulacre figurant néanmoins un objet, et un objet non présent dans le monde, ou comme néant modifiant la position de cet objet en quasi-position. Et ce, d'autant plus, nous venons de le dire, que le *Phantasiewelt* est "un autre monde, tout à fait séparé du monde du présent actuel" (Hua XXIII, 58).

A vrai dire, il est très difficile de distinguer le simulacre qui médiatise en le figurant l'objet de l'imagination, et qui, si l'on veut, serait en ce sens "image de l'imagination" - on pourrait dire en allemand : *Einbild der Einbildung* -, de ce que l'on pourrait tout aussi bien nommer, comme Husserl, *Phantasiebild*, image de la *phantasia* : cela, bien évidemment, dans le cas où, sans aucun support physique, j'"imagine" (ce que l'allemand dit : *ich phantasieren*) quelque chose, un objet, une situation, un paysage - comme on dit (fort improprement) : "dans ma tête" -, et étant bien entendu que je puis "imaginer" toutes sortes de choses, d'êtres, de paysages, de situations, etc. que je ne rencontrerai *jamais* dans le monde réel du présent actuel - par exemple : le centaure, sur lequel Husserl tant et plus. D'où *viennent* donc ces "figures" et quel est leur rapport à ce qui, dans la conscience d'image (l'imagination proprement dite), joue le rôle de ce que nous avons repéré comme le simulacre - étant donné que dans bien des cas, il ne peut être question d'une simple imitation puisque ce qui est "représenté" de la sorte est *manifestement* irréel, fictif et "imaginaire" ? La réponse de Husserl à ces questions est, tout bien pesé (car dans ces textes, Hua XXIII, 68-89, Husserl se bat littéralement avec les difficultés) que la provenance de ces "figures" est à chercher dans la *phantasia* et les "apparitions de *phantasia*" (*Phantasieerscheinungen*), et que c'est une "phénoménisation" (*Phänomenierung*) (cf. Hua XXIII, 80) de l'apparition de *phantasia* comme *phantasma* qui donne lieu à de l'apparence "perceptive" médiatisant une intentionnalité imaginative d'objet (*Bildsujet*). Autrement dit, et si l'on invoque des textes plus tardifs (en particulier le texte n° 19 de Hua XXIII qui date de 1922/23), l'imagination peut être dite *doxique* dès lors qu'elle consiste en un arrêt sur le présent où elle est censée savoir *ce qu'elle* imagine, même dans la quasi-position qui la caractérise, alors que, en général, sinon pour ainsi dire par accident, l'appréhension de *phantasia*, qui appréhende le *phantasme*, d'une part ne s'arrête pas sur un présent, et d'autre part ne sait pas, ou ne sait que très vaguement ce qui apparaît comme radicalement "ailleurs" (comme non présent), dans le champ de la *phantasia* : celle-ci est non positionnelle, non doxique (le centaure n'est susceptible d'aucune *doxa*, personne ne sait *ce que* c'est sinon par déformation, en le figurant par l'imagination), et le *phantasma* lui-même est non présent. Mais comment cela ?

On ne peut le comprendre que si l'on rassemble, avec Husserl, les caractères propres des apparitions de *phantasia* (§§ 28-29 du cours, Hua XXIII, 58-65), et qui sont respectivement 1) leur aspect *protéiforme* ou protéique (*proteusartig*), 2)

la *discontinuité* de leur surgissement "en éclair" (*blitzhalt*) dans le cours censé être continu du temps, et 3) leur *intermittence* dans ce même supposé continuum temporel, 4) le fait (déjà signalé) que "ce qui" y apparaît est non présent. 1) Par le premier caractère, il faut entendre que, alors que c'est le même objet qui est aperçu par la conscience, ses apparitions changent sans cesse, et ce, de manière discontinue, par décrochages, par exemple aussi bien de formes que de couleurs, comme quelque chose d'ombreux, de fuyant et fluctuant, sans donc que les apparitions s'enchaînent les unes aux autres de manière cohérente comme dans le cas de la perception. Par surcroît, s'il y a en elles de la couleur, ce n'est pas au même sens que la couleur perçue : c'est comme une sorte de gris qui, sans être perceptif, est comme un "vide indicible" (Hua XXIII, 59). L'apparition de *phantasia* est donc déjà, en ce sens, insaisissable comme telle. 2) Le caractère de discontinuité de son surgissement signifie à son tour qu'elle jaillit en un éclair (*aufblitzen*) sans arriver à se stabiliser ou à se fixer : elle est comme l'*Einfall* qui advient inopinément, vient subitement "à l'esprit". 3) Selon le troisième caractère, l'apparition de *phantasia* peut disparaître complètement aussi vite qu'elle a surgi, mais, dans sa fugacité même elle peut tout aussi bien revenir, resurgir pour disparaître à nouveau, éventuellement sous une forme tellement métamorphosée (caractère protéiforme) que nous pouvons tout d'abord croire apercevoir un autre "objet". Enfin, 4) si l'on comprend mieux par ces trois premiers caractères que "ce qui" y apparaît (les guillemets signifiant que l'on ne peut jamais distinguer ce "ce qui" par une quiddité) est non présent, le paradoxe extrême est que les apparitions de *phantasia* elles-mêmes n'ont *aucun rapport au présent* (Hua XXIII, 79) - ce pourquoi il faut, en termes husserliens, leur "phénoménisation" pour qu'il y ait un tel rapport, donc que leur être-présent n'est que simulacre ou apparence "perceptive", dont on comprend qu'elle ne soit "perçue" que dans des apparences de "perception", certes au présent, dans l'acte intentionnel d'imaginer qu'elles habitent de leur irréalité.

C'est donc le non présent de ce qui surgit et s'évanouit dans la *phantasia*, de l'apparition de *phantasia* qui n'est pas nécessairement apparition d'un objet reconnaissable, et le non présent de ce qui, éventuellement, par là, est aperçu en *phantasia* - en ce que nous nommons *pour notre part* aperception de *phantasia* - qui, dans leur foncière instabilité et leur irréductible fugacité, se distinguent du présent de l'acte intentionnel d'imaginer qui figure un objet lui-même quasi-présent à travers un simulacre qui n'est pas lui-même présent, mais est au présent

dans le présent de cet acte - lequel présent, de son côté, étant étalé depuis son maintenant (*Jetzt*) en rétentions et protentions qui le rendent pareillement fugitif. Il y a donc *Stiftung* (institution) de l'imagination sur la base de la *phantasia*, et ce, en sautant le hiatus qui sépare l'instabilité et la fugacité des apparitions de *phantasia* de la fixité dans un présent lui-même fugitif du complexe intentionnel constitué par l'apparence "perceptive" (le *Bildobjekt*) en l'absence de support physique) et l'objet mis en image (le *Bildsujet*). La transmutation qui a lieu ici, d'une part, de l'apparition de *phantasia* en apparence "perceptive", d'autre part de l'apparaissant en *phantasia* en *Bildsujet*, est trans-position qui "modifie" la position (qui n'a jamais eu lieu d'un objet) en quasi-position originaire d'un objet figuré mais fictif, mais aussi du non présent de la *phantasia* en présent de l'acte d'imaginer. Car c'est cet acte qui est présent et qui est conscient comme tel : c'est en tant que *parties abstraites* de la totalité de l'acte que, sans être présents comme tels, l'apparence "perceptive" (le *Bildobjekt*, le simulacre) et l'objet figurativement imaginé y sont au présent. Les considérer comme présents, c'est être le jouet du simulacre, c'est "vivre" dans l'imaginaire ou y être "pris". Autrement dit encore, la pure apparition de *phantasia*, *originairement* non présente, si elle peut paraître, moyennant la fixation et l'intentionnalité qui lui confère son sens, comme l'apparence "perceptive" abstraite mais pour ainsi dire présentifiée dans l'acte d'imagination, n'y paraît en réalité, si elle le fait (par différence d'avec *ce que* l'objet imaginé est censé être en lui-même), sans qu'elle y soit ou qu'elle y ait jamais été pour elle-même présente. Le présent de l'apparence "perceptive" n'est jamais qu'une apparence de présent, et qui n'a l'air d'avoir la consistance de présent que par le biais de la perception elle-même effectivement présente du support physique présent où elle se réalimente et où elle semble être "déposée" et donc vouée à persister dans le temps avec le support lui-même.

Tout cela est d'une extrême subtilité et on comprend que Husserl n'y arrive qu'avec peine, sans aboutir, cependant, autant que nous sachions, à une position stable. C'est en effet, nous l'avons dit, un paradoxe extrême que le non présent de l'apparition et de l'aperception de *phantasia*. Elles ne sont en effet jamais directement attestables dans la réflexion phénoménologique de la conscience, mais seulement indirectement (tout comme au reste la vie propre d'autrui dans la problématique de l'intersubjectivité) et ce, par la médiation 1) de la fictivité du simulacre (apparence "perceptive" ou *Bildobjekt*), 2) de la fictivité de sa censée "perception" qui doit cependant permettre de distinguer la "représentation figurative" du

"représenté" tel qu'il est censé réellement être, 3) du non-présent du simulacre comme tel alors même qu'il est au présent (en fonction) dans l'acte de l'imagination, et 4) encore du non présent de l'objet imaginé alors même qu'il est présent dans l'acte, mais comme noème (ce qui lui donne le sens d'être quasi-présent dans sa quasi-position), et enfin 5) de ce que l'imagination est en mesure d'imaginer bien des choses, des êtres et des situations qui, nous le savons, ne se rencontreront jamais dans le monde réel.

La grandeur de Husserl fut, entre autres, d'affronter ce paradoxe alors qu'il n'y était pas préparé par la tournure mathématico-logique et épistémologique de ses intérêts. C'est qu'il savait sans doute que la "vie" de la *phantasia* constitue l'essentiel, la plus grande part, immense, de la "vie" de la conscience, tout au moins dans ses profondeurs, hors des lumières de la Raison. Que l'imagination elle-même, si elle devait être autre chose que la "folle du logis", était plus que fantaisie débridée et surtout plus que créatrice *ex nihilo*, donc qu'elle devait avoir une base phénoménologique - susceptible aussi, au demeurant, d'expliciter, ce que nous ne ferons pas ici, la nature phénoménologique du souvenir. Plus généralement, et peut-être au-delà de Husserl lui-même, l'ouverture de ces paradoxes témoigne-t-elle de l'extrême richesse, encore insoupçonnée, de la phénoménologie comprise *lato sensu*. Celle-ci peut entreprendre, en effet, d'analyser des structures où interviennent des *non-étants*, des simulacres et des nihilités. Ce qui, en termes platoniciens, "devient toujours mais n'est jamais".

Ces paradoxes ont engendré, pour Husserl, des difficultés dont il lui arrive de faire état. Sans doute pressentait-il avoir ouvert la jarre de Pandore et ainsi avoir libéré "tous les maux" tenus en lisière par la tradition, dont, pour la phénoménologie de Husserl, deux principaux. Le premier qu'a notre connaissance il n'envisage jamais réside dans la question de savoir si l'intentionnalité, fût-elle transformée par des moyens *ad hoc*, convient encore pour caractériser le rapport de l'apparition de *phantasia* à l'aperception de *phantasia*. Le second qu'il a plusieurs fois envisagé, mais latéralement ou "par la bande", sans le dire, tient dans la question de savoir si l'"imaginaire" dans son entier, dans l'in-finité et l'indéterminité des *phantasiai*, est encore susceptible de se condenser autour de noyaux de congruence éidétiques, si, par exemple, il y a, ou non, un *eidos* des centaures.

Le moyen d'accéder aux *eidè* comme noyaux de congruence de l'expérience est en effet, on le sait, la variation éidétique, qui, à partir d'un exemple en principe quelconque, imagine une infinité d'exemples congruant en un noyau d'invariance qui est l'*eidōs*. Cela va si loin qu'au § 70 des *Ideen*, Husserl n'hésite pas à écrire que "la fiction est la source d'où la connaissance des "vérités éternelles" tire sa nourriture" - "la fiction" : c'est-à-dire, ici, l'imagination. Peut-on dès lors dire que tel ou tel centaure imaginé peut être pris comme l'exemple d'une infinité de centaures imaginés dont l'invariant serait l'*eidōs* centaure ? Pour répondre de manière circonstanciée à cette question, il faudrait reprendre le texte n° 19 déjà mentionné de Hua XXIII. Contentons-nous de répondre en disant que, pour être variantes imaginaires de la variation éidétiques, les imaginations à prendre en compte ne peuvent l'être que d'objets pourvus de quiddité, c'est-à-dire d'objets dont l'imagination, qui est intentionnelle, sait *ce que* c'est. Or tel n'est pas le cas de tous les objets que la *phantasia* livre à l'imagination, en particulier des centaures, même si les arts plastiques les ont représentés dans l'image d'un corps de cheval pourvu d'un buste humain. Autrement dit, si c'est l'essence de la *doxa* de s'arrêter, que ce soit dans la perception ou dans l'imagination, sur quelque chose dont elle sait (plus ou moins) ce que c'est, les variantes de la variation éidétique ne peuvent être que des imaginations doxiques (ou potentiellement doxiques) où, telle est la circularité de la variation, la fixation du *Bildsujet* par l'imagination est du même coup fixation sur et reconnaissance de sa quiddité. Et c'est cette double fixation qui est précisément impossible dans le cas de la *phantasia*, en vertu des trois premiers caractères que nous lui avons reconnus avec Husserl. Certes, la fixation de telle *phantasia* en imagination est toujours possible, mais le plus souvent, le *Bildsujet* qui apparaît ainsi est, comme on dit, si biscornu ou incongru (pensons aux *Einfälle* ou aux rêves) qu'il est impossible de dire proprement ce que c'est.

Quant à l'autre problème, celui de l'intentionnalité censée régler le rapport entre apparition et aperception de *phantasia*, nous dirons *quant à nous*, en cela infidèle à Husserl, que ce rapport n'est précisément plus intentionnel et ce, dans la mesure où, d'une part, s'il y avait là de l'intentionnalité, ou bien elle sauterait, de manière discontinue, d'un "objet" à l'autre, ou bien, dans sa permanence, elle sauterait de façon pareillement discontinue, d'une apparence "perceptive" à l'autre - ce qui se passe quand l'imagination tente de se saisir de telle ou telle *phantasia* -, si bien que cela n'a pas de sens pour nous de parler encore d'intentionnalité

quand celle-ci y serait vouée à se pulvériser dans l'incohérence. Mais c'est aussi dans la mesure où, d'autre part, selon une ligne problématique que nous ne pouvons pas suivre ici parce qu'elle n'est plus celle de Husserl lui-même, le non présent de la *phantasia*, si l'on veut échapper à l'absurdité, n'est pas une absence radicale (ce que démentit déjà la structure du simulacre), mais une *présence* sans présent qui y soit a priori assignable, ce qui signifie à son tour que la temporalisation de la *phantasia* en *phantasiai* n'est pas temporalisation en présents (d'actes d'imaginer) mais temporalisation en présence où les *phantasiai* échappent toujours au présent (sauf quand elles sont transposées en imaginations)⁴, et cela implique des remaniements profonds de la phénoménologie de la conscience, et même de la phénoménologie en général⁵, où l'intentionnalité husserlienne perd de sa portée universelle et n'a plus proprement de statut qu'à certains registres, certes fort importants et fort englobants, de l'expérience.

De tout cela, il ressort encore, en tout cas, que la *phantasia* n'est pas, par essence, figurative (d'objet) - la figurativité revenant essentiellement à l'imagination (dans laquelle il y a "image") -, qu'elle est le plus souvent, si l'imagination ne s'y mêle pas, "brumeuse" ou "obscur" (selon les mots de Husserl), donc qu'elle est, pour ainsi dire, proto-figurative, et ce, de façon apparemment chaotique. La place nous manque pour montrer qu'elle est aussi traversée d'affections ; disons seulement, pour amener une justification directement issue de Husserl, que c'est attesté chez lui par la conception selon laquelle les "associations" dites "libres" le sont d'affections avant de l'être de représentations (qui sont précisément issues de la *phantasia* par transposition).

Ce caractère non figuratif ou proto-figuratif de la *phantasia* est par ailleurs manifeste dans cette "variante" extraordinaire de la *phantasia* que Husserl examine et analyse, en 1918, dans le texte n° 18 de Hua XXIII, et qui est la "*phantasia* "perceptive"". Cela nous permettra de dire quelques mots sur les conceptions esthétiques de Husserl.

⁴ Pour cela, voir notre ouvrage : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 2000.

⁵ Ce que nous avons entrepris dans notre ouvrage *Phantasia, imagination affectivité*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 2004.

4. La *phantasia* "perceptive" et son rôle fondamental dans l'expérience.

Pour introduire à la *phantasia* "perceptive", Husserl prend l'exemple de ce qui se passe au théâtre. Richard III ou Wallenstein "est" sur la scène, bien qu'il n'y soit pas perçu (*wahrgenommen*) "en chair et en os" - ce qui l'est, c'est le comédien, la scène avec ses décors et le théâtre tout entier. Pas davantage, puisqu'il est là avec son corps, et même son corps vivant (qui bouge, qui a des mimiques, des intonations et des accents, qui parle, etc.), le comédien n'est-il la figuration intuitive, comme un *Bildobjekt* à même un support physique, et cette figuration fût-elle en mouvement, d'un objet (*Bildsujet*) qui serait intentionnellement quasi-posé par une imagination, et quasi-posé comme Richard III ou Wallenstein. Si le comédien est bon, s'il joue bien son rôle, le personnage qu'il incarne est précisément vivant, la magie ou l'illusion du théâtre consistant justement à déployer sous nos yeux une intrigue entre personnages vivants, et dans un cadre (les décors de théâtre) qui en paraît non pas comme un assemblage de choses ou comme l'"image" d'un tel assemblage, mais *directement* comme quasi-réel, faisant partie du tout de l'action. Ce n'est que si le comédien est mauvais, peut-on ajouter, soit parce qu'il exécute son rôle de façon maniéré et mécanique, soit par narcissisme, parce qu'il projette la structure de son fantasme (au sens de la psychanalyse) dans son personnage, qu'il ne reste plus, en effet, au spectateur, qu'à imaginer le personnage (à se le figurer en imagination tel qu'il devrait être) - auquel cas, au demeurant, ou bien le spectateur sera découragé de toute imagination par un rôle par trop éloigné de ce qui devrait rendre vie au personnage, et sera dès lors gagné par l'ennui, ou bien, s'identifiant imaginativement à la figuration imaginative (narcissique) du comédien dans le personnage qu'il se donne, il ne verra dans ces derniers que sa propre "projection" fantasmatique, et le spectacle du théâtre deviendra simplement spectaculaire.

Autrement dit, le paradoxe du théâtre, déjà très subtilement analysé par Diderot, quoique dans un tout autre contexte, avec le paradoxe du comédien, est que, en quelque sorte, le comédien "prête" son corps vivant (*Leib*) tout entier dont seule la partie *Leibkörper* est figurée en intuition - au corps vivant du personnage que, littéralement, il incarne, sans que, de celui-ci, il n'y ait la moindre figuration intuitive en imagination. Le personnage n'est pas "là", statiquement, en effigie imaginée comme en un portrait, mais il est "là", en présence, au fil temporalisant (en présence) de l'intrigue, sans qu'il soit jamais présent, sinon de façon

fugitive, dans le suspens propre à tel ou tel acte intentionnel d'imagination. C'est bien Richard III, et cependant il n'est pas objet de perception (*Wahrnehmung*) ou d'imagination, et le comédien n'a pas à se le figurer intuitivement en imagination parce qu'il n'existe pas, en toute rigueur, de telle figuration - et il n'a pas non plus à y apporter sa sensibilité propre ou "personnelle". Bref, le comédien doit *s'effacer* devant son personnage. De la sorte, puisque le personnage, s'il est bien "incarné" par le comédien, n'est pas présent, figuré en intuition dans un présent de perception ou d'imagination, il est lui-même non présent, c'est-à-dire, on l'a vu, en présence, comme en lui-même *intuitivement infigurable*, dans la *phantasia*. Et le paradoxe est ici que, si le personnage est là, en présence, mais non présent, et puisqu'il y faut bien un comédien réel sur une scène réelle et avec des décors réels pour l'"incarner", il est quand même l'"objet" (infigurable) d'une "perception" (*Perzeption*), où tout le réel est inactivé, mis entre parenthèses ou suspendu quoiqu'il joue le rôle essentiel de médiateur. Cette "perception" n'est pas, comme dit Husserl, "perception normale", mais "perception" en *phantasia*. Ou tout aussi bien, c'est la *phantasia* qui reçoit pour ainsi dire le comédien et ce qui l'entoure sur la scène dans la "perception" d'une *phantasia* dès lors "perceptive" mais qui porte plus loin, dans l'infigurable (le personnage, l'intrigue dramatique et leur *Umwelt*), que ce qui est "perçu" dans le figurable (le comédien, ses gestes mimiques et paroles, et les décors, bref le réel). Le réel du théâtre apparaît d'emblée comme un *fictum* qui, loin d'être en conflit (comme c'est communément les cas) avec de l'imaginaire (qu'il n'y a pas ici) et avec l'infigurable qui joue cependant là en *phantasia*, est, dans sa figuration même, son indispensable médiation. Autrement dit, la *phantasia* "perceptive" n'imagine pas (ne figure pas) ses "objets". D'une certaine manière, qui n'est pas intentionnelle stricto sensu, on peut dire qu'elle les "perçoit" *aussi* en leur infigurabilité non positionnelle (et non présente), à savoir non figurés intuitivement par le réel, quoiqu'énigmatiquement "supportés" par lui, mais par lui qui, comme médiateur, est suspendu en sa réalité même, rendu fictif comme réel parce que lui-même passé dans la *phantasia*. Ce qui y apparaît est, dit Husserl, "*fictum* "perceptif"" (Hua XXIII, 515) ou "illusion" (*ibid.*, 516). Ce *fictum* n'est donc ici rien d'autre que le réel transposé, dans la *phantasia*, en simulacre *de réel* (et non, comme le *Bildobjekt*, en simulacre d'image), c'est-à-dire *en transition* ("transitionnel" dira Winnicott, tout à fait indépendamment de Husserl) *entre* le réel comme tel (qui est figuré et figurable en intuition) et le "phantastique" comme tel (qui relève de la *phantasia* et n'est ni

figuré ni figurable). Le phénomène complet de la *phantasia* "perceptive" est donc constitué par le réel en transition dans la *phantasia* (c'est-à-dire rendu fictif et non posé comme tel) et ce qui, infigurable, y est aussi "perçu" de manière non positionnelle (non susceptible, sans altération de son essence, de passer en position d'objet et même en quasi-position de *Bildsujet*).

Ce dernier "perçu" de la *phantasia* "perceptive", dont le réel du théâtre rendu fictif n'est en fait qu'une partie abstraite (parce que "perçue" par et dans la *phantasia* comme l'accès figuré à l'infigurable), donc l'infigurable de la *phantasia* "perceptive", n'est en effet ni réalité ni irréalité, mais a néanmoins "consistance" ou "concrétude" (*Sachlichkeit*) par exemple celle de tel ou tel personnage d'un drame et celle de ce drame lui-même, dont l'horizon interne est une autre réalité - celle-ci n'eût-elle jamais existé puisque, pour reprendre les termes d'Aristote dans sa *Poétique*, elle est l'action(mythique) dont le drame au théâtre est la *mimêsis*. Le caractère essentiel de cette *Sachlichkeit* est quelle est, nous venons de le dire, non positionnelle quoique "perçue" en *phantasia*, et cela renforce ou confirme ce que nous disions de cette dernière, à savoir qu'elle est en elle-même non figurative ou proto-figurative en intuition (si tout au moins on comprend l'intuition comme *Anschauung*, c'est-à-dire au sens restreint qui inclut la vision). De cela, nous tirons ici deux conséquences fondamentales, dont la première joue à travers le texte husserlien de façon implicite, mais dont la seconde est tout à fait explicite : conséquence quant à l'intersubjectivité et conséquence quant à l'esthétique.

Quant à la première, il suffit d'analyser d'un peu près ce qui, au théâtre, se passe pour le comédien et pour le spectateur, pour comprendre le rôle en réalité tout à fait fondamental de la *phantasia* "perceptive" dans la relation intersubjective. Le comédien n'est bon, en effet, que s'il en arrive, dans et par la *phantasia* (non positionnelle et non figurative), à l'*Einfühlung*, à l'intropathie du personnage qu'il a à incarner. Ce qui relève de la *Fühlung* (de la "sensation" non objective) ne relève pas, en effet, de la figuration intuitive (en imagination ou en perception). Il doit même y arriver à un point tel que, comme nous le disions, il doit "prêter" son corps vivant (infigurable) au corps vivant (infigurable) de son personnage, c'est-à-dire ses émotions, son affectivité et ses mouvements (mimiques, gestes, paroles, etc.) - et c'est au sens où le narcissisme du comédien implique que le *Leibkörper* (le corps "en effigie"), peut occulter le personnage, que ce narcissisme est dangereux - il réinvestirait de "réalité non fictive" le *Leib* et l'affectivité

du comédien. Autrement dit, de ce personnage infigurable (manqué s'il est figuré) et qui se tient néanmoins en lui-même, le comédien se doit d'effectuer (au terme d'un long travail dont le résultat est l'abnégation de soi devant ce qui doit se passer "presque naturellement" dans le jeu de son rôle) ce que nous nommons quant à nous une *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, comme si le personnage avait entièrement pris possession du comédien. À son tour, ce n'est que si ce travail a abouti que le spectateur fait l'expérience de l'*Einfühlung*, non pas du comédien, mais du personnage qu'il incarne, en sorte que les *phantasiai* "perceptives" par lesquelles le comédien a "senti" son personnage en lui-même et travaillé son rôle sur lui-même passent pour ainsi dire dans les *phantasiai* "perceptives" des spectateurs. Nous découvrons par là ce que Husserl ébauche quant à lui, par exemple, dans certains textes de Hua XIII (N^{os} 10, 12 et 13) sur l'intersubjectivité, à savoir que la *phantasia* "perceptive" est, en général, la base la plus archaïque de la rencontre "intersubjective" - il n'est pas nécessairement besoin, contrairement à l'opinion reçue, qu'autrui soit figuré intuitivement en effigie (réelle ou imaginaire) pour que je le rencontre comme autrui - ce peut être une parole ou une musique dont il ne reste par ailleurs que la trace écrite. Tout comme le corps perçu (réel) du comédien entre dans la *phantasia* en devenant transitionnel, le corps perçu d'autrui le fait aussi dans le cas où l'*Einfühlung* d'autrui est bien *Fühlung* du soi d'autrui "du dedans", et il en va de même pour le texte écrit de la parole et de la musique quand c'est le sens (qui comprend aussi l'affectivité) de ces dernières qui est éprouvé "du dedans". Néanmoins, la figuration en effigie peut être, à son tour, pleine de pièges, qui lui sont propres, pour la rencontre effective d'autrui, c'est-à-dire celle où, entre lui et moi, il se passe réellement (*sachlich*) quelque chose. La matrice de ces pièges, que nous ne pouvons analyser ici, et que Husserl laisse le plus souvent de côté, est qu'il est extrêmement difficile, dans le cas où autrui se présente en figuration intuitive, en effigie (comme *Leibkörper*, ainsi que Husserl le prend le plus souvent), d'y discerner ce qui relève de l'aperception perceptive (en *Wahrnehmung*, qui perçoit le corps comme chose réelle) et ce qui relève de l'imagination (ou du fantasme), ce qui relève de la sincérité et ce qui relève de la simulation ou encore de la projection - aussi bien, d'ailleurs, pour moi-même que pour autrui. C'est que, comme le disait déjà Diderot, "de toutes les qualités de l'âme, la sensibilité est la plus facile à contrefaire" : donc que chacun peut "jouer la comédie", tant à l'égard d'autrui que de soi-même, et ce, en accentuant plus ou moins tel ou tel trait du *Leibkörper* pour qu'il

donne consistance à telle ou telle "image" narcissique (spéculaire) de soi, c'est-à-dire à soi comme tel ou tel *Bildsujet* plus ou moins vrai-semblable. Ce n'est pas un personnage infigurable qui se joue là comme dans le passage du *Leibkörper* au transitionnel de la "perception" en *phantasia*, mais tout au contraire une représentation imaginaire de soi, et qui implique une *Spaltung*, un clivage du soi véritable et du Moi de l'imaginaire (pour Husserl : *Phantasie-Ich*). Quoi qu'il en soit, qu'il y ait un autrui avec son irréductible "dedans" (ce que Husserl nomme son ici absolu), qu'il vive sa vie et pas la mienne, cela vient tout d'abord de ce que, précisément, sa vie, son intériorité ou intimité n'est précisément pas figurable en intuition (d'imagination ou de perception), mais est "perçue" (*perzipiert*) dans la *phantasia* "perceptive" - avec sa "trace matérielle" corrélativement devenue transitionnelle. Cela signifie aussi qu'à ce registre le plus archaïque de la rencontre d'autrui, tout implicite chez Husserl, ni le soi ni l'autre soi ne sont posés et même positionnels, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne fonctionnent pas matriciellement comme tels dans l'expérience. Plus banalement : ni mon intimité la plus intime, ni celle d'autrui, ne sont accessibles à la position, c'est-à-dire à la *doxa* intentionnelle. Nous restons nous-mêmes pour une part essentielle une énigme pour nous-mêmes.

Les conséquences de la *phantasia* "perceptive" quant à l'esthétique sont explicitement tirées par Husserl dans le même texte n° 18 de Hua XXIII, et elles peuvent en effet, *mutatis mutandis*, être aisément tirées pour les différents arts. Il va de soi, dans les arts plastiques, que la "valeur" esthétique d'un tableau ne tient pas à ce qu'il représente, et qui est de l'ordre de l'anecdote, mais à autre chose, qui y est vivant pour peu que je le regarde, et qui est cependant non figuré et non figurable dans l'intuition de l'intentionnalité imaginative - il y a toujours, on le sait depuis le XX^e siècle, de la peinture ayant portée esthétique là où elle est elle-même, "matériellement", non figurative. Dans le cas de la peinture, c'est donc la figuration intuitive et imaginative elle-même qui, dans la *phantasia* "perceptive" qui "perçoit" aussi cette autre chose, joue le rôle d'"objet transitionnel", en transition, précisément, entre l'imagination et la *phantasia*, comme si c'était, non pas les objets représentés en imagination sur le tableau, mais l'infigurable "perçu" en *phantasia* qui faisait "vivre" ou "bouger" ces mêmes objets, qui paraissait dans son infigurabilité même comme leur origine - l'art du peintre ayant été d'y déposer une part indéterminable de la *Leiblichkeit* (de la "chair") de son *Leib* (de son

corps vivant infigurable). Par extension, on peut dire d'un paysage réellement perçu (en *Wahrnehmung*) qu'il est beau s'il devient fictif en devenant transitionnel, donc s'il entre dans une *phantasia* "perceptive" qui, tout en le "percevant", y "perçoit" aussi la beauté, en elle-même infigurable - remarquons en passant que par là, le Beau ne consonne plus tout simplement avec le Bien : il n'est plus l'"objet" d'une *noesis*, d'une intuition intellectuelle. Quant à la musique, bien que sa seule *Darstellung* "intuitive" le soit par des sons ou des groupes de sous produits par des instruments eux-mêmes manipulés par des musiciens, on pourrait à peu près dire d'elle ce que nous avons dit, avec Husserl, du théâtre, la musique elle-même, qui est autre chose qu'une succession temporelle de sons et de groupes de sous, étant assimilable à l'intrigue du drame théâtral, et les musiciens étant, comme les comédiens, les interprètes, non pas certes (en général) de tel ou tel personnage (instrumental), mais de la musique elle-même en son infigurabilité qui est aussi "perçue" en *phantasia* - les sons ou groupes de sons émis par les instruments étant pour leur part transitionnels, entre leur réalité effectivement émise et perçue et leur irréalité "phantastique", toute l'interprétation musicale se jouant dans cet "entre". Enfin, la littérature (roman et poésie) serait impensable sans la *phantasia* "perceptive" qui y joue un rôle tout aussi fondamental. Réduit à l'imagination, le roman serait simple anecdote (ou pire : rêverie éveillée, transie par les structures du fantasme), et c'est par la *phantasia* "perceptive", sans figuration intuitive ou seulement avec des figurations imaginatives très vagues, que nous "percevons" les personnages, les énigmes de leur intimité et dès lors les intrigues qui se nouent entre eux, leur "vie" qui peut parfois être plus intense ou plus "réelle" (*sachlich*) que celle de la plupart des personnes que nous rencontrons - il peut nous arriver de parler de Julien Sorel comme s'il s'agissait d'une vieille connaissance. Le cas de la poésie, quoique plus complexe, en relève encore : musique de sens pluriels jouants sur des mots qui sont censés se rapporter à un référent figurable au moins pour une part, la poésie nous fait "percevoir" en *phantasia* une sorte de "tableau" immatériel et en lui-même infigurable - ou, à tout le moins, relativement indifférent à toute figuration imaginative possible -, où se jouent librement et inchoativement toutes sortes de mouvements de l'âme, affectifs et "corporels", qui se meuvent sans mouvoir aucun objet. Là encore, ce sont les imaginations mises en jeu par les mots qui se transmutent en objets transitionnels, faisant "percevoir" au-delà d'eux quelque chose comme un rêve sans "images", comme si, à nouveau, par une sorte d'impossible retour inverse (qui relève cependant de l'inspiration du

poète), les mots y prenaient leur consistance, et par là, leur origine - il y a toujours quelque cratylisme sous-jacent dans la poésie.

On entrevoit par ce trop bref et laconique inventaire l'extrême fécondité de ce concept husserlien de *phantasia* "perceptive". On pourrait encore l'étendre à la pensée mythique et mythologique, et tout autant à la philosophie, mais telle n'est pas notre tâche, ici. L'essentiel est que par là, Husserl s'est ouvert à une dimension de l'infigurabilité en intuition qui *n'est pas* l'infigurabilité classique des idées (infigurabilité pour les sens, et en particulier pour la vision sensible, depuis Platon). C'est dire sa portée révolutionnaire, dont Husserl lui-même, cependant grand "découvreur", n'a pas pris toute la mesure, trop préoccupé qu'il est sans doute resté par l'idéal rationaliste de la science. N'étant pas intentionnel, l'infigurable "perçu" en *phantasia* n'est pas susceptible d'arrêt doxique, et par là, pas susceptible de constituer des variantes de quelque variation eidétique. Signalons encore qu'il y a quelque chose de tout à fait fondamental qui fait se recouvrir le champ husserlien de la *phantasia* "perceptive" et ce que Winnicott appelle "l'aire transitionnelle" : c'est le libre jeu, sans règles, qui met en jeu les *phantasiai*. Qu'il s'agisse du comédien ou du musicien, c'est chaque fois une telle liberté de jeu qui doit être mise en action, à l'intérieur de la restitution du texte écrit (du poète ou du compositeur), et c'est pourquoi il y a autant d'interprétations que d'interprètes, autant de manières de regarder ou de lire que de spectateurs ou de lecteurs, l'originalité du créateur procédant elle-même de sa capacité à jouer librement des codages symboliques que lui livre la tradition - tout cela, proprement à l'écart de la rigidité du fantasme et des pulsions (au sens de la psychanalyse) de tel ou tel sujet, créateur ou "récepteur" de l'œuvre. A cela aussi, Husserl touche tangentiellement, sans l'explicitier, le laissant dans l'ombre de l'implicite, malgré son importance, puisque, dans la *phantasia* "perceptive", le rapport de l'objet transitionnel à ce qui est "perçu" de l'infigurable n'est pas susceptible d'être codé symboliquement, puisque, autrement dit, ce rapport n'est pas sémiotique, de ce qui signifie à ce qui est signifié. Paradoxe de la justesse d'un jeu en soi libre à l'égard d'un infigurable intrinsèquement indéterminé mais qui, par cette justesse, apparaît, en dehors de toute intuition "visuelle", dans la concrétude de sa *Sachlichkeit*. Tout créateur se reconnaît au moins par son style, mais c'est chaque fois le style inimitable de l'imprévisible - et il faut que l'œuvre soit déjà donnée pour en accomplir la *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans (du dedans de son infigurabilité, qui est seulement accessible à la *phantasia* par la médiation du passage d'un figuré au transitionnel).

5. Conclusion

Qu'il s'agisse de la conscience d'image, et du *Bildobjekt* (ou de l'apparence "perceptive") comme simulacre seulement en apparence de "perception", qu'il s'agisse de la *phantasia* en laquelle apparaît et est aperçu un tout autre monde que le monde réel (de la perception), ou qu'il s'agisse encore de la *phantasia* "perceptive" qui, faisant glisser, dans une transition infinie, le réel vers un "phantastique" inassimilable à l'imaginaire (intentionnellement figuré en intuition par l'imagination), s'ouvre aussi à la "perception" d'une *Sachlichkeit* non ontique (ni étant ni non étant) et intuitivement infigurable, le génie de la phénoménologie husserlienne aura été, dans ces cas, d'ouvrir au champ insoupçonné d'une phénoménologie pouvant être en elle-même *indépendante de toute ontologie*. Certes, cela, Husserl ne l'a pas vu, n'a pas voulu le voir, à tout le moins, ne l'a pas vu clairement, sans doute pour la raison que nous avons dite, et qui, en dehors des possibilités que cela présentait dans le champ classiquement restreint de l'esthétique, devait, au cas où il l'a pressenti plus ou moins confusément, lui faire apparaître ce champ métonique comme lourd de menaces pour l'institution, qu'il a inlassablement cherchée, de la phénoménologie comme science, et même science des sciences. On ne renie pas si facilement ses origines, dira-t-on, et celles de Husserl, quant à la philosophie, sont autro-hongroises, dans ce lieu plein de tant d'innovations et d'effervescences qu'était la Vienne de la fin du XIX^e siècle. Quoi qu'il en soit, on portera au crédit de Husserl que le découplage de la phénoménologie et de l'ontologie - découplage amorcé dès lors qu'il faut faire entrer dans la pensée du non-étant qui n'est pas nul - implique une révolution philosophique de si vaste ampleur qu'elle dépasse les possibilités d'un seul homme. On doit au moins lui savoir gré d'avoir ouvert la porte ou soulevé le couvercle. Que celui-ci ne soit pas eo ipso celui de la jarre de Pandore, que ne s'en échappent pas tous les maux, mais d'immenses perspectives nouvelles pour la philosophie, c'est à la phénoménologie de le montrer, si du moins elle veut et peut se donner les moyens d'avoir un avenir dans un "monde" qui part à la dérive. ■

Imaginación y Phantasia en Husserl

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción¹ a cargo de Pablo Posada Varela)

1. Introducción

Apenas² hace un cuarto de siglo (1980) que la fenomenología husserliana de la imaginación, que se completa – como habremos de ver – con una fenomenología de la *phantasia* (*Phantasie*, término que no tiene, [ni] en francés [ni en español], equivalente satisfactorio), se ha hecho accesible al lector en sus pormenores : desde la publicación, por E. Marbach, en la serie *Husserliana* (Hua) de obras póstumas, bajo la tutela de los Archivos Husserl de Lovaina, del volumen XXIII titulado *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, y traducido en francés en las ediciones Jérôme Millon (Coll. Krisis, Grenoble, 2002), por J.F. Pestureau, bajo el título *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Ciertamente es que existían pasajes de la obra publicada en vida por el propio Husserl atinentes a estas cuestiones, pero, como con muchas otras problemáticas sucede, no adquieren éstas todo su relieve

¹ (NdT) Publicamos, tras el original francés, no incluido en el número 34 de *Eikasía*, una traducción que modifica algunos puntos oscuros de la traducción de este texto, ya publicada, en versión española, en el número 34 de la revista *Eikasía*. Enmendamos, sobre todo, lo que, en un momento del texto, y del peso de un *erratum*, resultó derivar en contrasentido. Ofrecemos pues aquí la que creo que es una versión más ágil, elegante, y exacta, sustancialmente mejorada en suma, respecto de la ya publicada en el número 34 de *Eikasía*.

² (NdT) No es exagerado decir que, lo que aquí damos a publicación, y que es un texto incluido en un colectivo reciente sobre Husserl editado por J. Benoist y V. Gérard (cf. Bibliografía de las obras de Richir incluida en este número de *Eikasía*), constituye una *pieza maestra* en la historia de la hermenéutica husserliana, un aporte absolutamente decisivo, y que en pocas páginas sintetiza, como rigor y claridad, la lectura, extraordinariamente profunda, que Richir lleva haciendo de la fenomenología husserliana de la imaginación, de la *Phantasia* y de la conciencia de imagen (muy en especial en sus dos obras *Phénoménologie en esquisses* (2000) y *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004)). La cantera que Richir halla en este tomo de Husserl (desde la cuestión de la conciencia de imagen en sus derivaciones psico-patológicas hasta la *phantasia* “perceptiva”, pasando por la diferencia esencial y las más veces pasada por alto entre “imaginación” y “*Phantasia*”) son testimonio del enorme trabajo de humilde y dedicada lectura de Husserl emprendido por Richir desde hace años, como también de la enorme vitalidad que aún duerme en el inmenso legado de Husserl, y que sólo una lectura paciente y atenta – como es esta de Richir – puede despertar, y ello a contrapié, tanto de cierta ortodoxia husserliana repetitiva (tan ajena al espíritu y proceder del propio Husserl), como de no pocas obliteraciones a manos de fenomenólogos posteriores (Heidegger es, en este expediente, el ejemplo más triste y flagrante, pero, por desgracia, no el único). Los aportes de Richir a la historia de la recepción de Husserl y de su legado póstumo (indisociable de su obra publicada) son sencillamente innegables e imprescindibles, y constituyen, para todo lector de Husserl, una deuda que no puede por menos de reconocerse.

y, también por ello, toda su profundidad, si no es desde dicha publicación. Será pues a esta última a que hagamos referencia exclusiva.

Bien sopesado este volumen que es Hua XXIII, se desprende que tras las primeras investigaciones de Husserl sobre matemáticas y lógica, la obra del fundador de la fenomenología experimenta un giro absolutamente capital con el curso del semestre de invierno 1904/05 titulado “Elementos fundamentales de fenomenología y teoría del conocimiento”, y que contaba con cuatro partes, la primera dedicada a la percepción (*Wahrnehmung*), la segunda a la atención (*Aufmerksamkeit*)³, la tercera a la *phantasia* y a la conciencia de imagen, y la cuarta al tiempo (única que, en 1928⁴ será publicada bajo la forma que le dará Édith Stein, y que Heidegger se limitará a retomar tal cual en el *Jahrbuch* de Husserl acompañándola de una breve introducción). Se trataba, en dicho curso, de “elementos fundamentales” en la medida en que, como de su solo enunciado de inmediato se desprende, la pregunta de Husserl tras *Investigaciones Lógicas* era la del carácter intuitivo de las representaciones, luego también la de aquello que, en la vida de la conciencia, es intuitivo. Así, este curso constituyó, en cierto modo, la entrada de Husserl en fenomenología propiamente dicha, bajo horizonte epistemológico, cierto es, pero donde la preocupación por la teoría del conocimiento no será ya la preocupación central.

Por lo demás, es de ello testimonio suficiente la tercera parte del curso dedicada a la conciencia de imagen – dicho en términos generales: a la imaginación – y a la *phantasia*, publicada en Hua XXIII. Tomando, al modo clásico, su punto de arranque en las estructuras de la conciencia puestas en juego cuando considera ésta una imagen colocada sobre un soporte físico (lienzo, foto, escultura, etc.), el análisis se extiende al caso de lo que se llama – muy impropriamente, como veremos – la “imagen mental”, para luego abordar el continente, aún prácticamente desconocido para la tradición filosófica, de la *phantasia*. Lo cierto es que un lector atento no puede por menos de sorprenderse por la dificultad y la sutileza, a veces extremas, de estos análisis, pero también, si tiene paciencia suficiente, por su carácter revolucionario. El estudio de la conciencia de imagen es una explicita-

³ Estas dos primeras partes del curso están publicadas, desde 2004, en la colección de los *Husserliana*

⁴ Se trata de las célebres *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* (NdT: hay una excelente traducción al castellano a cargo de Agustín Serrano de Haro (ed. Trotta, 2002)).

ción sobresaliente de lo que la tradición concebía como simulacro (*eidôlon*), pero lo más revolucionario es la autonomía y la desvinculación que Husserl confiere a la *phantasia* respecto de la percepción – y desde donde nos percatamos, retroductivamente, de lo *errado* que era el punto de vista de la fenomenología husserliana, tan apegado a veces, de cerca o de lejos, a esta última.

Para el análisis de la conciencia de imagen no seguiremos los complicados vericuetos del curso – que se deben a su punto de arranque –, sino algunas páginas de un texto (nº 16) de Hua XXIII (471-476) fechado en 1912 en el que, no obstante su extrema densidad, se van desgranando las cuestiones con claridad meridiana. En cambio, para el análisis de la *phantasia*, sí seguiremos el curso pues sin duda ya nunca jamás, consciente de las dificultades (que señalaremos), proseguirá Husserl su impulso novador con tamaño vigor. Por último, para aderezar lo que habremos depurado como fenomenología de la *phantasia*, terminaremos con la presentación de lo que Husserl entiende por *phantasia* "perceptiva" (*perzeptive Phantasie*) y que contiene en germen enormes consecuencias para la propia fenomenología.

2. La conciencia de imagen y el simulacro

La cuestión de la imagen suele clásicamente abordarse considerándola en primer término como la representación presente, sobre un soporte físico (pintura, foto), de seres o cosas no presentes. Así, cuando el soporte mismo falta, se ve uno llevado a hablar de imágenes “mentales” – como si el cerebro produjese, a saber según qué misterioso proceso, un soporte para la representación. Esto no implica, claro está, que lo representado de este modo sea la copia conforme del objeto representado (que Husserl denomina *Bildsujet*) puesto que la imagen (que Husserl llama *Bildobjekt*) puede resultar más o menos imperfecta, incompleta o estilizada y es lo que justifica, en un primer momento, la distinción entre *Bildobjekt* et *Bildsujet*, la cual, sin embargo, produce ya un deslizamiento, como veremos, de la distinción clásica entre imagen (representante) y objeto (representado). Pero esto supone, si nos atenemos a la imagen depositada sobre un soporte físico, que quede fuera de juego la percepción (*Wahrnehmung*) del propio soporte *como* tal – sobre el que la percepción no percibe sino líneas y manchas, coloreadas todo lo más –, y supone también que todo ello, en la precisa medida en que lo intuitivo es el propio objeto representado, lo sea en el presente del acto de intuir, así sea éste no presen-

te. Toda la dificultad de Husserl, en el curso de 1904/05, y que le arrastra, como dijimos, a un laberinto de análisis y distinciones sutiles y complejas, estriba en decantar la estructura intencional de esta intuición. Lo que en ella aparece, aunque no presente, no deja de ser el propio objeto representado (el *Bildsujet*), salvo que, precisamente, no aparecería de no haber imagen o, para ser más precisos, de no haber *Bildobjekt*, *Bildobjekt* que, respecto del primero, ejerce la función de figuración (*Darstellung*) intuitiva. Decimos con esto que el *Bildsujet* no aparece sino con su figuración intuitiva en el *Bildobjekt* (cualquiera que sea la fidelidad, mayor o menor, de éste, respecto de lo que el objeto representado supuestamente, de suyo o para la percepción, sea), y estando la cuestión en saber qué tipo de relación pueda guardar con él la conciencia. No se trata, manifiestamente, de la misma relación que se da, en la conciencia perceptiva, entre los “escorzos” o adumbraciones (*Abschattungen*) y el objeto percibido, relación en la que éste último está efectivamente presente, *leibhaft da*, ahí en “carne y hueso”, en todo momento de presente de un curso perceptivo de abumbraciones que dispone de cohesión temporal propia. Dicho de otro modo, y en términos más técnicos, la imagen no es una *Abschattung* perceptiva, y tampoco es una composición hilética de líneas y colores que bastara con tomar dentro de la *morphè* intencional del acto que intuye el *Bildsujet* : la imagen, precisamente, representa ; la propia composición hilética de la imagen representa la composición hilética del objeto representado y, dentro de esta representación global, el objeto está, precisamente, *imaginado*. Una vez más y en otros términos, toda la dificultad de Husserl estuvo en concebir una división en una intencionalidad, la intencionalidad imaginativa, que es intencionalidad *una*, y donde la aprehensión (*Auffassung*) de la imagen (del *Bildobjekt*) es indisociable de la aprehensión del objeto puesto en imagen (del *Bildsujet*). Cuando miramos una foto, no miramos primero el objeto físico foto, después la imagen, y luego lo fotografiado: miramos de entrada el objeto fotografiado, y, por el contrario, sólo merced a un esfuerzo de abstracción conseguiremos no mirar sino el objeto físico foto. En cuanto a la imagen como tal, por mucho que nos empeñemos, no la vemos nunca – nunca, en todo caso, exenta de aquello que representa. ¿Acaso existe como tal?

Para comprender qué es lo aquí pasa, resulta más sencillo considerar la situación de la imagen cuando no presenta soporte físico alguno, cuando nos imaginamos algo, como en el (ya célebre) ejemplo de imaginar la iglesia del Panteón. En comparación con el caso en el que la imagen se halla sobre un soporte físico

(el Panteón en una postal), hay una diferencia e identidad igualmente relevantes : si bien, sobre la foto, puedo yo contar las columnas de la iglesia, no puedo hacerlo cuando me la imagino y, con todo, en ambos casos es el Panteón lo que, de hecho, “estoy viendo”. Ello equivale a decir que, en ambos casos, me imagino el mismo *Bildsujet*, pero que, en el primero, puedo volver, mediante el soporte físico que ha *fijado* la imagen, no ya sobre ésta (el *Bildobjekt*) en sentido estricto, sino sobre el *Bildsujet* cual supuestamente es en realidad, mientras que eso mismo, en el segundo caso, sencillamente no me es posible – lo cual ha llevado a decir, con razón pero algo apresuradamente, que en el segundo caso la imagen es “vaga”. Para ser más exactos, yo puedo volver, en el primer caso, sobre el *Bildsujet* si y sólo si albergo la explícita intención de observar tal o cual detalle, mientras que dicha intención está, en el segundo caso, condenada al fracaso. Ello conlleva la importantísima consecuencia de que la intención explícita de observar tal o cual detalle del objeto representado no forma parte, de modo esencial, de la intencionalidad imaginativa que lo mienta, y que ésta funciona exactamente igual en ambos casos. Ello, a su vez, no hace sino reforzar el hecho estructural de que no hay intencionalidad específica que miente el *Bildobjekt* como tal, y que, si tal ha de ser tomada en cuenta por ser indisociable de la intencionalidad que mienta el *Bildsujet*, permanece siempre “inacabada” o “no efectuada” (Hua XXIII, texte n° 16), luego sin llegar a hacer posición del *Bildobjekt* o, si es que algo se pone, no pudiendo sino poner un pura nihilidad (*ibid.*). Dicho de otro modo, si bien cabe admitir que hay *Perzeption* no intencional (que habremos de verter aquí por “percepción”, entre comillas) del *Bildobjekt*, se trata de una *Schein-Perzeption*, de una “apariencia de ‘percepción’” (*ibid.*), consistiendo el *Bildobjekt* sin soporte físico en una “apariencia ‘perceptiva’” *perzeptive Apparenz* o *perzeptives Schein*) que, de hecho, no siendo, literalmente, “nada”, no deja sin embargo de funcionar en toda intencionalidad imaginativa (*ibid.*). Ésta, en suma, imagina un objeto (*Bildsujet*) cuasi-poniéndolo en el ámbito de lo imaginario, y generalmente lo hace aprehendiendo – sin “percibir” de veras – una apariencia “perceptiva” que consiste, en realidad, en un *simulacro*. Este último no “funciona” más que si está aprehendido por la intencionalidad imaginativa que mienta su objeto (*Bildsujet*), pero no existe en ella si no es bajo tal forma, pues si la conciencia se transforma para captarlo y ponerlo *como tal*, resulta que éste se desvanece y desaparece en la nada, lo cual da cumplido testimonio de que no existe, de que es, en sí mismo, absolutamente inasible. Lo que vale para la apariencia “perceptiva”, vale también

para el *Bildobjekt* : en realidad, la imagen no existe, se limita a ser función figurativa mediadora de la imaginación, y es esta última la que, incluso cuando se da soporte físico, ya está, por su cuenta, funcionando a pleno rendimiento. Desde el punto de vista de la fenomenología, el uso corriente que del término imagen se hace es siempre impropio y abusivo. No hay, para la fenomenología, imagen en propio que no sea *del Bildsujet*, es decir, del objeto figurativamente intuido, fuera de la percepción y en la imaginación.

En resumen, la figuración en imaginación, confundida de modo abusivo con la imagen, juega un papel paradójico, enteramente auxiliar cuando la imaginación es deliberada y voluntaria : no es ella misma objeto intencional, ni tan siquiera imaginario, no está siquiera “percibida” si no es en una apariencia de “percepción”, así, jamás está puesta por sí misma sino que es mediadora de una posición (en lo imaginario, como si el objeto imaginado estuviera ahí mismo; y de ahí la expresión husserliana de cuasi-posición), y su irrealidad le confiere a la vez el estatuto de una nihilidad (“d’un néant”) (si se hiciera posición de ella) así como el estatuto de un simulacro sin autonomía propia (caso de no estar puesta, como suele generalmente ocurrir)⁵. En suma, no existe (no “produce efecto” o “funciona”) más que si no existe, y deja de existir (como ser u objeto) si existe (mediante la ilusión de una reificación montada por entero “en pensamiento”). Es lo que la convierte, en general, en apariencia “perceptiva” ; la *Perzeption*, que no es, tampoco, sino apariencia, no es, en realidad, ni un acto de mención intencional, ni la recepción pasiva de una “huella” (*typos, pathos*). Incluso caso de darse soporte físico, no está el personaje ahí, en su retrato, como tampoco lo está el paisaje en su fotografía o en su “representación” pintada. De estar, personaje o paisaje, presentes, lo estarán, en todo caso, en el acto intencional de imaginar, como correlatos noemáticos, con el sentido de seres imaginarios que es el propio de un *Bildsujet*, pero en modo alguno estarán ahí, en el mundo, presentes.

Suele Husserl ilustrar esta situación con el ejemplo de un cuadro colgado en la pared de una habitación. Si el cuadro como cosa física corpórea forma parte integrante de la habitación y, como tal, es objeto de percepción (*Wahrnehmung*), el cuadro como “representación” es, sin embargo, como una ventana que abre sobre ese mundo *otro* de lo imaginario donde la estructura del acto intencional es

⁵ Husserl se topa así, de nuevo, con la lección de Platón en el *Timeo*, 52c (salvo que lo real es para él objeto de *doxa*, lo cual no es el caso para Platón).

muy distinta a la del acto de percepción. De ello resulta un conflicto entre la percepción de lo real, del cuadro como cosa, y la cuasi-percepción de lo imaginario, del cuadro como “representación”, conflicto que conduce a caracterizar lo imaginario como ficticio – y Husserl utiliza repetidas veces dicho conflicto para decantar la estructura intencional propia de la imaginación que acabamos de analizar brevemente.

Sin embargo, en tanto permanezcamos en este nivel, no podremos escapar a la clásica convicción de que, como “representación figurativa” (de objetos), lo imaginario permanece indisociable, o incluso tributario de la realidad. Ahora bien, será ésta, precisamente, la convicción que Husserl someterá a constante acoso y derribo tomando en consideración la *phantasia*, y poniendo de manifiesto que el “mundo” de la *phantasia* – el *Phantasiewelt* – es otro mundo, no sólo más ancho, más vasto que el mundo de la realidad, sino también, en sus profundidades, independiente de esta última. Es precisamente este delicadísimo punto, propiamente revolucionario, el que cumple ahora analizar.

3. La phantasia en su radical autonomía y sus problemas.

A pesar de que, en Husserl, la distinción entre imaginación (*Imagination*, *Einbildung*) y *phantasia* (*Phantasie*) no siempre sea demasiado rigurosa (o se halle rigurosamente fijada), y a pesar de que, por razones de principio que examinaremos más adelante, la distinción, aunque introducida con vigor en el curso de 1904/05, tenderá, después, a difuminarse, es preciso ir más allá del análisis, recién emprendido, de la “conciencia de imagen”, para acotar mejor la esencia de la apariencia “perceptiva” como simulacro, no obstante, figurativo de objeto, y de objeto no presente en el mundo, o como nihilidad que modifica la posición de dicho objeto en cuasi-posición. Y eso tanto más – acabamos de referirlo – por cuanto el *Phantasiewelt* es “otro mundo radicalmente separado del mundo del presente actual” (Hua XXIII, 58).

A decir verdad, resulta muy difícil distinguir el simulacro que mediatiza, figurándolo, el objeto de la imaginación, y que, si se quiere, sería, en este sentido, “imagen de la imaginación” – *Einbild der Einbildung* podríamos decir, en alemán –, de aquello que podríamos también denominar, como hace Husserl, *Phantasiebild*, imagen de la *phantasia* : ello, evidentemente, considerado el caso en el que, sin soporte físico alguno, “imagino” (que en alemán se dice : *ich phantasieren*) al-

go, un objeto, una situación, un paisaje – “en mi cabeza” tal como (de manera harto impropia) se dice –, y habida cuenta de que puedo “imaginar” todo género de cosas, seres, paisajes, situaciones, etc. con los que *jamás* toparía en el mundo real del presente actual – por ejemplo : el centauro a que tantas veces recurre Husserl. ¿De dónde *proceden* entonces estas “figuras” y cuál es su relación con aquello que, en la conciencia de imagen (la imaginación propiamente dicha) juega el papel de lo que hubimos consignado como simulacro – dado que, en bastantes casos, no puede tratarse de simple imitación puesto que lo así “representado” resulta *manifiestamente* irreal, ficticio e “imaginario” ? La respuesta de Husserl a estas preguntas es, en resumidas cuentas y sopesándolo todo (pues en estos textos, Hua XXIII, 68-89, vemos a Husserl literalmente a greñas con las dificultades), que la procedencia de estas “figuras” ha de buscarse en la *phantasia* y en las “apariciones de *phantasia*” (*Phantasieerscheinungen*) y que es una “fenomenización” (*Phänomenierung*) (cf. Hua XXIII, 80) de la aparición de *phantasia* como *phantasma* lo que da lugar a la apariencia “perceptiva” que mediatiza una intencionalidad imaginativa de objeto (*Bildsujet*). Dicho de otro modo, e invocando textos más tardíos (en particular el texto n° 19 de Hua XXIII que data de 1922/23), la imaginación puede denominarse *dóxica* toda vez que consiste en una parada o detención sobre aquel presente desde el que presuntamente ha de saber – la imaginación – *qué es lo que* imagina, incluso en la cuasi-posición que la caracteriza, mientras que, por lo general, si no es, por así decirlo, por accidente, la aprehensión de *phantasia* que aprehende el *phantasma*, por un lado no se detiene sobre un presente, y por otro no sabe, o sólo muy vagamente sabe lo que como radicalmente “en otro lugar” (“ailleurs”) aparece (como no presente) en el campo de la *phantasia* : es ésta pues no posicional, no dóxica (el centauro no es susceptible de *doxa* alguna, nadie sabe *lo que* es sino por deformación, figurándolo por imaginación), y el *phantasma* mismo es, por su parte, no presente. Pero ¿cómo es esto posible?

No hay manera de entender esto más que si agrupamos, siguiendo a Husserl, los caracteres propios de las apariciones de *phantasia* (§§ 28-29 de la lección principal, Hua XXIII, 58-65), y que son respectivamente 1) su aspecto *proteiforme* o proteico (*proteusartig*), 2) la *discontinuidad* de su surgimiento “relampagueante” (*blitzhaft*) dentro del curso, supuestamente continuo, del tiempo, y 3) su *intermitencia* en el seno de ese mismo supuesto continuum temporal, 4) el hecho (ya señalado) de que “lo que” allá aparece no está presente. 1) Por el pri-

mero de los caracteres hemos de entender el que, aun siendo, el objeto apercebido por la conciencia, el mismo (objeto), sus apariciones cambian sin cesar, y ello de forma discontinua, por desprendimiento (“*décrochage*”), tanto de formas como de colores, resultando algo sombrío, fugaz y fluctuante, luego sin que las apariciones se encadenen unas con otras de modo coherente como sí sucede en el caso de la percepción. Además de esto, si en ellas hay color, no es color en el sentido del color percibido: es más bien un tipo de gris que, sin ser perceptivo, es como una suerte de “vacío inefable” (Hua XXIII, 59). La aparición de *phantasia* se hace ya, precisamente por ello, inasible como tal. 2) El carácter discontinuo de su surgimiento significa, por su parte, que surge como un relámpago (*aufblitzen*), sin llegar a estabilizarse o a fijarse: es como un *Einfall* que adviene de modo inopinado, que súbitamente nos viene “a las mientes”. 3) Según la tercera de las características, la aparición de *phantasia* puede desaparecer por completo tan rápido como surgió pero, desde esa misma fugacidad, volver a resurgir para desaparecer de nuevo, acaso bajo una forma tan sumamente metamorfoseada (carácter proteiforme) que nos lleve a creer que estamos, en un principio, apercebando otro “objeto”. Por último, 4) si llegamos a comprender mejor, mediante estos tres primeros caracteres, que “lo que” aparece (las comillas señalan que no podemos jamás distinguir ese “(lo) que” por medio de una quididad) no está presente, la paradoja extrema reside en que las propias apariciones de *phantasia* no tienen *ninguna relación con el presente* (Hua XXIII, 79) – razón por la cual es precisa, dicho en términos husserlianos, su “fenomenización” en aras a que dicha relación pueda establecerse; su ser-presente no es, por tanto, más que simulacro o apariencia “perceptiva” que, por ende, no es “percibida” sino en apariencias de “percepción”, aunque “percibida” en el presente, claro está, del acto intencional de imaginar que las mentadas apariencias de “percepción” habitan desde su irrealidad.

Es pues el no presente de aquello que surge y se desvanece en la *phantasia*, de la aparición de *phantasia* que no es necesariamente aparición de objeto reconocible alguno, y el no presente de lo que, ocasionalmente, es así apercebido en *phantasia* – bajo lo que *por nuestra parte* denominamos apercepción de *phantasia* – aquello que, en su radical inestabilidad y en su irreducible fugacidad, se diferencia del presente del acto intencional de imaginar que figura un objeto, él mismo cuasi-presente a través de un simulacro que, sin ser, él mismo, presente, sí está en presente en el presente de dicho acto – el cual presente se halla, por su lado, *desplegado* (“*étalé*”) desde su ahora (*Jetzt*) en retenciones y protenciones que lo

hacen igualmente huidizo. Hay pues *Stiftung* (institución) de la imaginación sobre la base de la *phantasia*, y ello saltando el hiato que separa la inestabilidad y fugacidad de las apariciones de *phantasia*, de la fijeza en el presente, fugitivo también, del complejo intencional constituido por la apariencia “perceptiva” (el *Bildobjekt*) en ausencia de soporte físico y el objeto puesto en imagen (el *Bildsujet*). La transmutación que tiene lugar aquí, por un lado de la aparición de *phantasia* en apariencia “perceptiva”, por el otro del apareciente (“apparaissant”) de *phantasia* en *Bildsujet*, es una trans-posición que “modifica” la posición (que como posición de objeto jamás se dio) en cuasi-posición originaria de un objeto figurado aunque ficticio, así como el no presente de la *phantasia* en presente del *acto* de imaginar. Pues es este último el acto que es presente y es consciente como tal : será a modo de *partes abstractas* de la totalidad del acto como, sin hacerse presentes como tales, tanto apariencia “perceptiva” (el *Bildobjekt*, el simulacro) como objeto figurativamente imaginado estarán, en aquél, presentes. Considerarlos como presentes, es convertirse en mero juguete en manos del simulacro, “vivir” en lo imaginario o quedar “prendido” en él. Dicho de otro modo, la pura aparición de *phantasia*, *originariamente* no presente, si bien puede aparecer, mediante la fijación y la intencionalidad que le confiere su sentido, como la apariencia “perceptiva” abstracta pero, por así decirlo, presentificada en el acto de imaginación, en realidad aparece, de aparecer (y por diferencia con *lo que* el objeto imaginado supuestamente es en sí mismo), sin hacerse o haber tenido que hacerse jamás presente por sí misma. El presente de la apariencia “perceptiva” nunca es más que una apariencia de presente que, de suyo, está muy lejos de tener el aspecto de consistencia propio del presente de no ser merced a la percepción, efectivamente en presente, del soporte físico, soporte físico del que la apariencia “perceptiva” se realimenta y sobre el que parece estar “depositada”, abocada así a persistir en el tiempo, junto al propio soporte.

Es todo ello de una extremada sutileza y se entiende que Husserl, sólo tras muchas penurias, diera con ello sin, por lo demás, alcanzar, al menos hasta donde sabemos, un enfoque estable. Es efectivamente una paradoja extrema, como dijimos, esta del no presente de la aparición y de la apercepción de *phantasia*. En efecto, éstas jamás son directamente atestables en la reflexión fenomenológica de la conciencia, sino sólo indirectamente (así como, por lo demás, la vida propia del otro en la problemática de la intersubjetividad) y ello a raíz de la mediación 1) de la fictividad del simulacro (apariencia “perceptiva” o *Bildobjekt*), 2) de la fictivi-

dad de su supuesta “percepción” que sin embargo debe permitir distinguir la “representación figurativa” de lo “representado” tal como supuestamente es en realidad, 3) del no-presente del simulacro como tal a pesar de estar en presente (en función) en el acto de imaginación, y 4) además, a raíz del no presente del objeto imaginado por mucho que esté, (mas) como nóema, presente en el acto (lo cual le confiere el sentido de ser cuasi-presente en su cuasi-posición), y finalmente 5) a raíz de que la imaginación está en disposición de imaginar no pocas cosas, seres y situaciones con las que, como sabemos, jamás nos encontraremos en el mundo real.

La grandeza de Husserl estuvo, entre otras cosas, en afrontar esta paradoja sin el debido pertrecho, dado el cariz lógico-matemático y epistemológico de sus intereses. Sucede que, sin lugar a dudas, intuía que la “vida” de la *phantasia* constituye lo esencial, la parte más grande, inmensa, de la “vida” de la conciencia, al menos en sus profundidades, y fuera de las luces de la Razón. Y que la propia imaginación, si de veras era otra cosa que la “loca del lugar” (la “folle du logis”), había de ser algo más que simple fantasía sin brida, algo más, sobre todo, que mera creadora *ex nihilo*, luego algo susceptible de poseer auténtica base fenomenológica – y susceptible también, dicho sea de paso, de explicitar, cosa que no haremos aquí, la naturaleza fenomenológica del recuerdo. De modo más general, y quizá más allá del propio Husserl, la eclosión de estas paradojas es testimonio de la riqueza extrema, aún insospechada, de la fenomenología entendida *lato sensu*. En efecto, es ésta capaz de acometer el análisis de estructuras donde intervengan *no-entes*, simulacros y nihilidades. Afrontar, en suma, aquello que, en términos platónicos, “deviene siempre pero nunca es”.

Estas paradojas le crearon, a Husserl, dificultades que, por veces, sí refirió. Sin lugar a dudas presintió haber abierto una caja de Pandora, liberando así “todos los males” que la tradición se esforzó por mantener a raya, y de entre los cuales dos, principalmente, constituían una amenaza para la fenomenología misma. El primero de ellos que, por lo que sabemos, jamás enfrenta de modo explícito, reside en la cuestión de saber si la intencionalidad, así se halle transformada por medios *ad hoc*, conviene aún para caracterizar la relación de la aparición de *phantasia* con la apercepción de *phantasia*. El segundo, que sí consideró varias veces, aunque lateralmente o “de soslayo”, y sin señalarlo, está contenido en la cuestión de saber si lo “imaginario” en su totalidad, en la in-finitud e indeterminación

nación de las *phantasiai* es aún susceptible de condensarse en torno a núcleos de congruencia eidéticos; si, en suma, hay o no un *eidos* del centauro.

El medio de acceso a los *eidè* como núcleos de congruencia de la experiencia reside en efecto, como sabemos, en la variación eidética que, a partir de un ejemplo en principio cualquiera, imagina una infinidad de ejemplos que confluyen en el núcleo invariante que es el *eidos*. Es tal el alcance de esta concepción que, en el § 70 de *Ideen I*, no duda Husserl en escribir que “la ficción es la fuente en la que el conocimiento de las “verdades eternas” se abreva” - la ficción”: es decir, aquí, la imaginación. Así las cosas, ¿cabe entonces decir que tal o cual centauro imaginado puede tomarse como ejemplo de una infinidad de centauros imaginados cuyo invariante fuera el *eidos* centauro ? Para responder pormenorizadamente a esta pregunta, sería preciso retomar el texto n° 19, ya mencionado, de Hua XXIII. Contentémonos con solventar la cuestión alegando que, en tanto son variantes imaginarias de la variación eidética, las imaginaciones a tener en cuenta no pueden serlo más que de objetos provistos de quiddidad, es decir, de objetos cuya imaginación (o acto que los imagina), y que es acto intencional, sabe *qué* son. Sin embargo, no es el caso de todos los objetos que la *phantasia* le libra a la imaginación; como no lo es el particular caso de los centauros, a pesar de que las artes plásticas los hayan representado según la imagen de un cuerpo de caballo provisto de un busto humano. Dicho de otro modo, si la esencia de la *doxa* consiste en detenerse, ora en percepción, ora en imaginación, sobre algo que (más o menos) sabe *qué* es, las variantes de la variación eidética no podrán ser sino imaginaciones dóxicas (o potencialmente dóxicas) donde – tal es la circularidad de la variación – la fijación del *Bildsujet* por medio de la imaginación es, también, fijación sobre y reconocimiento de su quiddidad. Y esta doble fijación es, precisamente, aquello que, en el caso de la *phantasia*, resulta imposible en virtud de los tres primeros caracteres que, con Husserl, le conocemos. Evidentemente, la fijación de dicha *phantasia* en imaginación es siempre posible, pero las más veces, el *Bildsujet* que de tal suerte aparece es, como quien dice, tan esperpéntico e incongruente (pensemos en los *Einfälle* o en los sueños) que se hace imposible decir, con propiedad, qué sea.

Por lo que hace a la otra cuestión, la de la intencionalidad supuestamente reguladora de la relación entre aparición y apercepción de *phantasia*, diremos, por lo que a nosotros cuenta e infieles a Husserl en este punto, que dicha relación

deja de ser, precisamente, intencional, y ello en la medida en que, por un lado, y de darse ahí intencionalidad, o bien saltaría, de modo discontinuo, de un “objeto” a otro, o bien, desde su permanencia, saltaría, de modo igualmente discontinuo, de una apariencia “perceptiva” a otra – lo cual sucede siempre que la imaginación trata de captar tal o cual *phantasia* –, así las cosas, no hace ya sentido, a nuestro parecer, seguir hablando, aquí, de intencionalidad, condenada como está a pulverizarse en incoherencia. Pero también en la medida en que, por otro lado y según una línea de problematicidad que no podemos seguir aquí porque no pertenece ya a la del propio Husserl, el no presente de la *phantasia* – si de evitar el absurdo se trata – no es ausencia radical (lo cual es ya desmentido por la estructura del simulacro), sino una *presencia* sin presente (que le sea), a priori, assignable, lo cual significa, a su vez, que la temporalización de la *phantasia* en *phantasiai* no es temporalización en presentes (de actos de imaginar) sino temporalización en presencia donde las *phantasiai* escapan siempre al presente (a menos de ser transpuestas en imaginaciones)⁶, y ello conlleva remodelaciones profundas de la fenomenología de la conciencia e incluso de la fenomenología en general⁷; remodelaciones en las que la intencionalidad husserliana pierde su alcance universal y no mantiene su estatuto propio más que en determinados registros de la experiencia, ciertamente muy importantes y aún de amplio espectro.

Por lo demás, de todo esto se desprende el hecho de que la *phantasia* no es, por esencia, figurativa (de objeto) – la figuratividad es esencialmente trasunto de la imaginación (en la cual hay “imagen”) –, como de lo anterior se desprende también que, las más veces, y siempre que la imaginación no se entrometa, la *phantasia* es “nebulosa” u “oscura” (en palabras de Husserl), luego, por así decirlo, proto-figurativa, y ello de modo aparentemente caótico. Nos falta espacio para mostrar que se halla también atravesada por afecciones ; digamos sólo, por aportar una justificación extraída directamente de Husserl, que testimonio de ello es la concepción husserliana de que las “asociaciones” llamadas “libres” lo son de afecciones antes de serlo de representaciones (resultantes, precisamente, de la *phantasia* por transposición).

⁶ Ver, al respecto, nuestra obra : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 2000.

⁷ Tarea que hemos acometido en nuestra obra: *Phantasia, imagination affectivité*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 2004.

Este carácter no figurativo o proto-figurativo de la *phantasia* es por lo demás manifiesto en esa “variante” extraordinaria de la *phantasia* que Husserl examina y analiza, en 1918, en el texto n° 18 de Hua XXIII, y que es la “*phantasia* ‘perceptiva’”. Esto nos dará pie para avanzar alguna palabra sobre las concepciones estéticas de Husserl.

4. La *phantasia* “perceptiva” y su papel fundamental en la experiencia.

Para introducir a la *phantasia* “perceptiva”, Husserl toma el ejemplo de lo que ocurre en el teatro. Ricardo III o Wallenstein “están” en escena aunque no estén percibidos (*wahrgenommen*) “en carne y hueso” – percibidos lo están el actor y la escena con sus decorados, lo está el teatro entero. Y tampoco, puesto que ahí está con su cuerpo, e incluso con su cuerpo vivo (que se mueve, que acusa mímicas, entonaciones y acentos, que habla, etc.) es el actor figuración intuitiva ninguna, a modo de *Bildobjekt* a sobrehaz de un soporte físico, ni hay figuración, siquiera en movimiento, de algo así como un objeto (*Bildsujet*) que se hallara intencionalmente cuasi-puesto por una imaginación, y cuasi-puesto como Ricardo III o Wallenstein. Si es bueno el actor, si interpreta bien su papel, el personaje que encarna estará precisamente vivo, la magia e ilusión del teatro consistiendo precisamente en desplegar ante nuestros ojos una intriga entre personajes vivos, dentro de un marco (los decorados del teatro) que no acaba siendo mero ensamblaje de cosas o una suerte de “imagen” de tal ensamblaje, sino que *directamente* parece algo cuasi-real y que formara parte del todo de la trama. Sólo – cabe añadir – cuando es malo el actor, sea porque ejecuta su papel de forma amanerada y mecánica, sea por narcisismo, por proyectar sobre su personaje la estructura de su fantasma (en el sentido del psicoanálisis), sólo entonces, en efecto, no le queda más remedio, al espectador, que imaginarse al personaje (figurárselo en imaginación tal y como debiera ser) – en cuyo caso, dicho sea de paso, o bien la interpretación está tan sumamente alejada de la que hubiera infundido vida al personaje, que el espectador se cansa de echar mano de continuo de la imaginación⁸, con lo que sucumbirá al aburrimiento, o bien, ese mismo espectador, imaginariamente identificado con la figuración imaginativa (narcisista) que el actor se procura mediante su personaje, no verá sino su propia “proyección” fantasmática en ambos -

⁸ (NdT) Para enmendar de continuo el fiasco de una *Wahrnehmung* – la de la (efectiva) mala interpretación – imposible de modificar con fluidez en *perceptive Phantasie*...

personaje y actor –convirtiéndose el espectáculo teatral en meramente “espectacular”.

Por decirlo de otro modo, la paradoja del teatro, que, mediante la paradoja del actor, ya fue muy sutilmente analizada por Diderot, aunque en un contexto del todo distinto, reside en que, en cierto modo, el actor le “presta” todo su cuerpo vivo (*Leib*) – cuya parte *Leibkörper* es la única figurada en intuición – al cuerpo vivo del personaje que, literalmente, ha de encarnar sin la más mínima figuración intuitiva en imaginación. El personaje no está “ahí”, estáticamente y en efigie, imaginado como en un retrato, sino que está “ahí”, en presencia, al albur temporalizante (en presencia) de la intriga sin jamás estar presente sino huidizamente en la suspensión propia de tal o cual acto intencional de imaginación. Se trata de Ricardo III mismo y, sin embargo, no es objeto de percepción (*Wahrnehmung*) o de imaginación, y el actor ni debe ni tiene por qué figurárselo intuitivamente en imaginación dado que no hay, en entero rigor, tal figuración – ni tiene tampoco debe ni tiene por qué aportar su sensibilidad propia o “personal”. En resumen, el actor debe *borrarse* ante su personaje. De este modo, y puesto que el personaje, si está bien “encarnado” por el actor, no está presente o figurado en intuición en un presente de percepción o de imaginación, sino que está, él mismo, no presente, es decir, visto, en presencia, en la *phantasia* y como siendo, de suyo, *intuitivamente infigurable*. Y la paradoja está aquí en que, si el personaje está ahí, en presencia, pero no presente, y puesto que hace falta un actor real sobre una escena real, con decorados reales para “encarnar” al personaje, no deja éste de ser el “objeto” (infigurable) de una “percepción” (*Perzeption*) en la que toda la realidad está desactivada, puesta entre paréntesis o suspendida por mucho que juegue este esencial papel de mediadora. Esta “percepción” no es, como nos dice Husserl, una “percepción normal” sino una “percepción” en *phantasia*. O, del mismo modo, es la *phantasia* la que, por así decirlo, acoge al actor y a su entorno escénico dentro de una “percepción”, de una *phantasia* por ende “perceptiva” pero que “infigurable adentro” (en la dirección del personaje, la intriga dramática y su *Umwelt*), lleva más lejos, allende lo que está “percibido” en lo figurable (el actor, sus gestos mímicos y palabras, los decorados, lo real en definitiva). Lo real del teatro aparece de entrada como un *fictum* que, lejos de estar en conflicto (como suele ser el caso) con lo imaginario (que no se da aquí) o con la infigurabilidad que, sin embargo, juega ahí en *phantasia*, es, desde su propia figuración, su indispensable mediación. Por decirlo de otro modo, la *phantasia* “percep-

tiva” no imagina (no figura) sus “objetos”. En un sentido que no es, estrictamente, intencional, cabe decir que los “percibe” *también* en su infigurabilidad no posicional (y no presente), a saber, no figurados intuitivamente por medio de lo real, pero enigmáticamente “sostenidos” por lo real así esté a su vez, mediador como es, suspendido en su propia realidad y, pasado por entero a la *phantasia*, “fictivizado” como real. Lo que ahí comparece es, nos dice Husserl, “*fictum* ‘perceptivo’” (Hua XXIII, 515) o “ilusión” (*ibid.*, 516). Este *fictum* no es entonces sino lo real transpuesto, en la *phantasia*, en simulacro *de realidad* (y no, como el *Bildobjekt*, en simulacro de imagen), es decir *en transición* (“transicional” dirá Winnicott, del todo independientemente de Husserl) *entre* lo real como tal (figurado y figurable en intuición) y lo “phantástico” como tal (que pertenece a la *phantasia* y no es ni figurado ni figurable). El fenómeno completo de la *phantasia* “perceptiva” está pues constituido por lo real en transición en la *phantasia* (es decir, fictivizado y no puesto como tal) y lo que, infigurable, también se halla “percibido” de manera no posicional (no susceptible, sin alterar su esencia, de pasar a posición de objeto e incluso a cuasi-posición de *Bildsujet*).

Esto “percibido” por *phantasia* “perceptiva”, y de lo que lo real del teatro vuelto ficticio no constituye sino una parte abstracta (pues “percibida” por y en la *phantasia* como acceso – figurado – a lo infigurable), es decir, lo infigurable de la *phantasia* “perceptiva”, no es, en efecto, ni realidad ni irrealidad y, sin embargo, tiene “consistencia” o “concretud” (*Sachlichkeit*), por ejemplo la de tal o cual personaje de un drama o la del drama mismo, cuyo horizonte interno es el de otra realidad – aunque no haya existido jamás pues, por retomar los términos de Aristóteles en su *Poética*, se trata de la acción (mítica) cuya *mimesis* es el drama representado en el teatro. El carácter esencial de esta *Sachlichkeit* está en ser, como acabamos de señalar, no posicional y sin embargo “percibida” en *phantasia*, lo cual refuerza o confirma lo que de esta última dijéramos, a saber, que es, de suyo, no figurativa o proto-figurativa en intuición (entendida la intuición como *Anschauung* en el sentido restringido a la visión). Sacaremos de ello dos consecuencias fundamentales, la primera de las cuales juega, de modo implícito, a través del texto husserliano, estando la segunda, en cambio, del todo explícita: consecuencia, la una, para la intersubjetividad, la otra para la estética.

En punto a la primera, basta con analizar algo más de cerca lo que, en el teatro, sucede desde los puntos de vista tanto del actor como del espectador para

comprender el papel, en realidad del todo fundamental, que la *phantasia* “perceptiva” desempeña en la relación intersubjetiva. Efectivamente, sólo es bueno el actor si llega, en y por la *phantasia* (no posicional y no figurativa), a la *Einfühlung*, a la intropatía con el personaje que ha de encarnar. Lo que atañe a la *Fühlung* (a la “sensación” no objetiva) no atañe, efectivamente, a la figuración intuitiva (en imaginación o en percepción). El actor ha de entregarse a su interpretación, como decíamos, al extremo de “prestar” su cuerpo vivo (infigurable) al cuerpo vivo (infigurable) de su personaje, es decir, prestarle sus emociones, su afectividad y sus movimientos (mímica, gestos, palabras, etc.) – y precisamente en tanto en cuanto el narcisismo del actor, que implica el *Leibkörper* (el cuerpo “en efigie”), puede ocultar al personaje, dicho narcisismo se convierte en amenaza – pues reinvestiría de “realidad no ficticia” el *Leib* y la afectividad del actor. Dicho de otro modo, de este personaje infigurable (marrado si es figurado) pero que, a pesar de todo, tiene su propia consistencia, es deber del actor efectuar (al cabo de un largo trabajo cuyo resultado es la abnegación de sí ante lo que ha de acontecer “casi de forma natural” en el desempeño de su papel) lo que por nuestra parte hemos llamado una *mímesis* no especular, activa y desde dentro, como si el personaje hubiese tomado entera posesión del actor. A su vez, sólo si este trabajo ha llegado a buen puerto, experimenta el espectador la *Einfühlung*, no ya en el actor, sino en el personaje que aquél encarna, de tal suerte que las *phantasiai* “perceptivas” a través de las cuales el actor “sintió” el de suyo de su personaje, trabajándose su papel, labrándolo sobre sí, se transmiten, por así decirlo, a las *phantasiai* “perceptivas” de los espectadores. Esto nos descubre lo que Husserl esboza por su cuenta, por ejemplo en algunos textos de Hua XIII (N^{os} 10, 12 y 13) sobre la intersubjetividad, a saber, que la *phantasia* “perceptiva” es, en general, la base más arcaica del encuentro “intersubjetivo” – no es preciso, en contra de una manida opinión, que el otro esté intuitivamente figurado en efigie (real o imaginaria) para que pueda yo encontrarlo como otro –puede bastar una palabra o una música de la que, por otro lado, no quede sino la huella escrita. Así como el cuerpo percibido (real) del actor entra en la *phantasia* volviéndose transicional, otro tanto acontece con el cuerpo percibido del otro, caso de que la *Einfühlung* del otro sea de veras *Fühlung* del sí mismo del otro “desde dentro”, y lo mismo sucede con el texto escrito de la palabra dicha o con la música siempre que su sentido (que también incluye a la afectividad) se experimenta o vive “desde dentro”. Así y todo, la figuración en efigie puede estar, a su vez, plagada de trampas típicas que impiden el

encuentro *efectivo* con el otro, es decir, aquel encuentro en el que, entre él y yo, sucede realmente (*sachlich*) algo. La matriz de estas trampas, que aquí no podemos analizar, y que Husserl, las más veces, deja de lado, reside en lo extremadamente difícil que se hace, ante el otro de cuerpo presente, i.e. en figuración intuitiva o en efigie (comme *Leibkörper*, tal como Husserl lo suele entender), discernir qué procede de la apercepción perceptiva (en *Wahrnehmung*, que percibe el cuerpo como cosa real) y qué de la imaginación (o del fantasma), lo cual es del orden de la simulación o, también, de la proyección – y ello tanto, por cierto, para mí mismo, como para el prójimo. Resulta que, como ya dijera Diderot, “de todas las cualidades del alma, la sensibilidad es la más fácil de falsificar” : cada quien puede “hacer comedia”, tanto respecto del otro como de sí mismo, y hacerlo acen- tuando más o menos tal o cual rasgo del *Leibkörper* para darle aderezo a tal o cual “imagen” narcisista (especular) de sí mismo, es decir, de sí mismo como tal o cual *Bildsujet* más o menos *vero-símil*. No es un personaje infigurable lo que está ahí en juego, como sí ocurre en el paso del *Leibkörper* a lo transicional de la “percepción” en *phantasia* ; muy al contrario, se trata de una representación imaginaria de sí mismo que implica, además, una *Spaltung*, una escisión (“*clivage*”) del sí mismo verdadero (“*vrai soi*”) y del Yo de lo imaginario (“*Moi de l’imaginaire*”) (en Husserl : *Phantasie-Ich*). Sea como fuere, que haya un otro con su irreductible “adentro” (lo que Husserl denomina su aquí absoluto), que viva su vida y no la mía, es cuestión que se desprende, en primer lugar, de que su vida, su interioridad o intimidad, no es, precisamente, figurable en intuición (imaginativa o perceptiva), sino “percibida” (*perzipiert*) en la *phantasia* “perceptiva” - junto a su “traza material” que, correlativamente, se vuelve transicional. Significa esto también que en este registro, el más arcaico en el encuentro con el otro, registro del todo implícito en Husserl, ni el sí mismo (“*soi*”) ni el sí mismo otro (“*l’autre soi*”) están puestos o son siquiera posicionales, lo cual no quiere decir que no funcionen matricialmente como tales en el curso de la experiencia. Dicho de forma más banal: ni mi intimidad más íntima ni la del otro son accesibles a la posición, es decir, a la *doxa* intencional. Permanecemos, ante y para nosotros mismos, y en parte esencial, enigmas.

Las consecuencias de la *phantasia* “perceptiva” para la estética quedan explícitamente extraídas por Husserl en ese mismo texto n° 18 de Hua XXIII, y efectivamente pueden, *mutatis mutandis*, extenderse también con facilidad a las distintas formas de arte. Es evidente que, en artes plásticas, el “valor” estético de

un cuadro no depende de lo que representa, que es de orden anecdótico, sino de otra cosa que, allí viva a poco que uno mire, no está, sin embargo, figurada ni es figurable por la intuición de intencionalidad imaginativa alguna – siempre ha habido, lo sabemos desde el siglo XX, pintura de alcance estético incluso allí donde era, “materialmente”, no figurativa. En el caso de la pintura, es pues la propia figuración intuitiva e imaginativa la que, en la *phantasia* “perceptiva” que “percibe” también esa otra cosa, desempeña el papel de “objeto transicional”, en transición, precisamente, entre la imaginación y la *phantasia*, como si fueran, no ya los objetos representados en imaginación sobre el cuadro, sino lo infigurable “percibido” en *phantasia*, lo que les infundiera, a esos mismo objetos, “vida” y “movimiento”, lo que desde su propia infigurabilidad, transpareciese (“paraisait”) como origen de los mismos – residiendo el arte del pintor en haber depositado en el lienzo una parte indeterminable de la *Leiblichkeit* (de la “carne”) de su *Leib* (de su cuerpo vivo infigurable). Por extensión, podemos decir de un paisaje verdaderamente percibido (en *Wahrnehmung*) que es bello si, ficticio al volverse transicional, entra en una *phantasia* “perceptiva” que, al tiempo que lo “percibe”, “percibe” también, en él, la belleza, infigurable por sí misma – notemos de pasada y a tenor de lo dicho que lo Bello no consueña ya simplemente y sólo con el Bien: ya no es “objeto” de una *noesis*, de una intuición intelectual. En cuanto a la música, aunque su sola *Darstellung* “intuitiva” se haga mediante sonidos o grupos de sonidos producidos por instrumentos manipulados a su vez por músicos, podríamos más o menos decir de ella lo que dijimos, con Husserl, a propósito del teatro, siendo la propia música, que es otra cosa que una mera sucesión temporal de sonidos y grupos de sonidos, asimilable a la intriga del drama teatral, y los músicos, a la par que los actores, intérpretes, no tanto, claro está (y por regla general) de tal o cual personaje (instrumental), cuanto de la música misma en su infigurabilidad, “percibida” de este modo en *phantasia* –los sonidos o grupos de sonidos emitidos por los instrumentos estando, por su parte, en transición entre su realidad efectivamente emitida y percibida y su irrealidad “phantástica”, donde la entera interpretación musical se juega, precisamente, en ese “entre”. Por último, la literatura, (novela y poesía) sería impensable sin la *phantasia* “perceptiva” que en ella desempeña un papel igual de fundamental. Reducida a la imaginación, la novela sería mera anécdota (o peor aún : ensoñación, transida por las estructuras del fantasma), y precisamente gracias a la *phantasia* “perceptiva”, sin figuración intuitiva o únicamente mediante figuraciones imaginativas muy vagas,

“percibimos” los personajes, los enigmas de su intimidad y por ende las intrigas que se tejen entre ellos, su “vida” en suma, y que puede a veces ser más intensa o más “real” (*sachlich*) que la mayoría de las vidas de las personas con que nos topamos –nos sorprendemos de repente hablando de Julien Sorel como si de un viejo amigo se tratara. El caso de la poesía, aunque más complejo, procede también del mismo ámbito : música de sentidos plurales jugando sobre palabras en su puesta remisión a un referente figurable (al menos en parte), la poesía nos hace “percibir” en *phantasia* una suerte de “cuadro” inmaterial y de suyo infigurable – o, por lo menos, relativamente indiferente a toda figuración imaginativa posible – donde están, libres e incoativamente en juego, toda suerte de movimientos del alma, afectivos y “corporales”, que, sin mover objeto alguno, se mueven. También ahí es cuestión de imaginaciones que, puestas en juego por las palabras, se transmutan en objetos transicionales que permiten “percibir”, más allá de sí, algo parecido a un sueño sin “imágenes”, como si, de nuevo y por una suerte de imposible retroceso inverso (fuente, con todo, de la inspiración del poeta), las palabras tomaran de ahí su aderezo y, así, su origen – se da siempre en poesía cierto cratilismo sub-yacente.

Entrevemos, al hilo de este inventario demasiado breve y lacónico, la extrema fecundidad del concepto husserliano de *phantasia* “perceptiva”. Podría extenderse aún al pensamiento mítico y mitológico, y también a la filosofía, pero no es ése, aquí, nuestro cometido. Lo esencial es que con ello se abrió Husserl a una dimensión de infigurabilidad en intuición que *no es* la infigurabilidad clásica de las ideas (infigurabilidad para los sentidos y en particular, y desde Platon, para la visión sensible). Tal es pues su alcance revolucionario, alcance del que el propio Husserl, gran “descubridor” como era, no tomó entera medida, preocupado como estaba y sin duda permaneció por el ideal racionalista de la ciencia. No siendo intencional, lo infigurable “percibido” en *phantasia* no es susceptible de detención dóxica (“arrêt doxique”) y no es, por ello, susceptible de formar variantes de variación eidética alguna. Señalemos aún algo absolutamente fundamental que hace que el campo husserliano de la *phantasia* “perceptiva” y lo que Winnicott llama “el área transicional” se recubran: se trata del libre juego, sin reglas, que las *phantasiai* ponen en juego. Trátese del actor o del músico, es esa libertad de juego la que, cada vez, ha de entrar en acción en el interior de la restitución del texto escrito (del poeta o del compositor), y por eso hay tantas interpretaciones como intérpretes, tantas formas de mirar o de leer como espectadores o lectores hay ; la

originalidad del creador procede de su capacidad para disponer libremente de las codificaciones simbólicas que le depara la tradición – y todo ello a distancia de la rigidez del fantasma y de las pulsiones (en el sentido del psicoanálisis) de tal o cual sujeto, creador o “receptor”, de la obra. Husserl toca también con ello, tangencialmente y sin explicitarlo, dejándolo así, a pesar de su importancia, en la sombra de lo implícito, puesto que, en la *phantasia* “perceptiva”, la relación del objeto transicional con lo infigurable “percibido” no es susceptible de ser simbólicamente codificada pues, por decirlo de otro modo, no se trata de una relación semiótica, no es relación de lo que significa con lo significado. Paradoja del ajuste (“justesse”) de un juego libre respecto de un infigurable intrínsecamente indeterminado que, sin embargo, y por obra de ese ajuste, aparece, fuera de toda intuición “visual”, en la concretud de su *Sachlichkeit*. Todo creador es, al menos por su estilo, reconocible, pero se trata, vez a vez, del estilo inimitable de lo imprevisible – y hace falta que la obra ya esté dada para llevar a cabo la *mímesis* no especular, activa, y desde dentro de su infigurabilidad; infigurabilidad que sólo le es accesible a la *phantasia* mediante el paso, desde una figuración, a lo transicional).

5. Conclusión

Así se trate de la conciencia de imagen y del *Bildobjekt* (o de la apariencia “perceptiva”) como simulacro sólo en apariencia de “percepción”, así de la *phantasia* en la que aparece y es apercibido un mundo enteramente otro que el mundo real (de la percepción), o de la *phantasia* “perceptiva” que, deslizándose, por una transición infinita, lo real hacia algo “phantástico” no asimilable a lo imaginario (intencionalmente figurado en intuición por la imaginación) se abre así a la “percepción” de una *Sachlichkeit* no óptica (ni ente ni no ente) e intuitivamente infigurable, el genio de la fenomenología husserliana habrá residido, en todos estos casos, en abrir al campo insospechado de una fenomenología de suyo *independiente de toda ontología*. Esto, ciertamente, Husserl no lo vio, no lo quiso ver, o, cuando menos, no lo vio claramente, sin duda por la razón aludida. Aparte de las posibilidades para el campo clásicamente restringido de la estética, acaso presintió también en ese campo meóntico, y de forma más o menos confusa, toda una plaga de amenazas para la institución, perseguida sin resuello, de la fenomenología como ciencia, e incluso como ciencia de las ciencias. No reniega uno tan fácilmente de sus orígenes, se dirá, y los de Husserl, en punto a filosofía, son autrohúgaros, de ese lugar tan repleto de innovaciones y efervescencias como fue la

Viena de finales del XIX. Sea como fuere, se le habrá de reconocer a Husserl que el desencaje de fenomenología y ontología – desencaje incoado desde el preciso instante en que es menester introducir en el pensar un no-ente que, sin embargo, no es pura nulidad – conlleva una revolución filosófica de tal magnitud que sobrepasa las posibilidades de un único hombre. Al menos se le ha de agradecer el haber abierto la puerta o levantado la cubierta. Que no sea ésta, *eo ipso*, la de una caja de Pandora que deje escapar todos los males sino antes bien inmensas y novedosas perspectivas para la filosofía, tarea es de la fenomenología el mostrarlo si, como mínimo, que pretende y puede procurarse los medios que le granjeen un porvenir en un “mundo” a la deriva. ■

La refonte de la phénoménologie

Marc Richir

[wikipedia](#)

La phénoménologie de Husserl - telle qu'elle est exposée dans les écrits devenus "canoniques", les *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes* - est généralement comprise comme une analyse eidétique des vécus de la conscience. Que cette analyse doive être eidétique, cela suppose que soit pratiquée la réduction phénoménologique transcendantale, puisque c'est ainsi seulement que, selon Husserl, les vécus pris pour exemple dans l'analyse peuvent, en dehors de leur factualité, être considérés comme des exemples quelconques de l'essence dans la variation eidétique. Cela implique que cette phénoménologie recourt à deux instruments que l'analyste doit faire fonctionner ensemble : la perception interne, celle de tel ou tel vécu dans et par un vécu, et l'intuition eidétique (*Wesensschau*). L'inconvénient apparent de prendre pour objet d'analyse un vécu qui, outre son caractère empirique, a celui d'être toujours déjà temporalisé au passé dans le "moment" de l'analyse - comme si la perception interne n'était qu'un souvenir -, est immédiatement compensé par le fait que la réduction eidétique, pour ainsi dire, le "détemporalise", en fait l'exemple quelconque de l'*eidōs*, présent à la perception. Il en résulte ainsi une sorte de "dé-réalisation" ou de neutralisation de la réalité positive et empirique du vécu, qui va en effet de pair avec la réduction phénoménologique transcendantale - l'analyse phénoménologique n'est pas une "introspection".

Cela, cependant, ne suppose pas que la réduction eidétique soit actuellement effectuée par le phénoménologue - donc que le soit la variation eidétique dans son infinité -, mais que, tel est, dans la ligne husserlienne, le "regard phénoménologique", elle se soit toujours déjà *implicitement* effectuée - que ce regard, précisément, ne porte pas sur le factuel, mais en quelque sorte d'emblée et du même coup sur l'essentiel. Or, pour Husserl, l'essentiel de la vie consciente de la conscience consiste en actes et enchaînement d'actes. Et, selon son analyse, tout acte de conscience a une structure qui articule noèse (visée de sens, ou plutôt de

significations), *hylè* et noème, qui constituent ensemble un tout hylémorphique comportant la significativité "remplissant" la visée et correspondant à un (ou des) objet(s) - lesquels peuvent être réels, imaginaires ou idéaux. La *hylè* est formée par la noèse, et n'est proprement discernable, par abstraction du tout constitué par le noème, que dans ce noème lui-même, comme ce qui, pour ainsi dire, lui donne ses "couleurs" propres, mais qui peut être vide si la significativité est elle-même vide de "contenu" relevant de la figurabilité de l'intuition sensible (imaginative ou perceptive). Cette structure complexe d'un rapport entre visée et visé est celle, bien connue mais pas toujours comprise, de l'intentionnalité. Chez Husserl, tout acte de la conscience est intentionnel, donc aussi tout vécu de la conscience est pris dans cette structure - la *hylè* qui se retrouve et est distinguée au niveau du noème jouant, du côté de la noèse qui l'in-forme, le rôle passif, et cela entraînera, nous le verrons, un paradoxe, quand l'extension que Husserl a donnée au concept d'intentionnalité nous paraîtra indûment excessive, car sans limites.

Quoi qu'il en soit, l'analyse phénoménologique ne se borne pas, on le sait, à exhiber les structures complexes de tels ou tels *eidè* de vécus. La finesse de cette analyse est aussi d'avoir compris que, pour constituer un tout phénoménologique, l'acte intentionnel, même en son essence, ne constitue pas, chaque fois, une totalité absolument close sur elle-même, ce qui, au demeurant, en rendrait la dite analyse impossible. Il n'y a pas d'intentionnalité qui ne comporte ses implicites (ses horizons), non seulement les autres exemples, à l'infini, de sa variation eidétique, mais encore, en principe, tous les cas possibles des apparentements de tels ou tels exemples de la variation avec tels ou tels exemples d'une autre variation, voire d'autres variations. Cela correspond au fait que les vécus de la conscience sont toujours, explicitement et implicitement, pris dans le tissu extrêmement complexe d'un double enchaînement, "horizontal" selon ce qui constitue la cohérence ("rationnelle") de la vie de la conscience, et "vertical" selon ce qui fait qu'il n'y a pas de vécu qui n'implique une base et un fondement (*Fundament*) sur lequel il s'édifie. Ce double enchaînement est donc un enchevêtrement inextricable et, ce qui est finalement extraordinaire et mérite d'être souligné, inextricable dans son essentialité même, ce qui, malgré la gageure, a engagé Husserl à tenter de le "désintriquer" - selon ce qu'il considérerait comme la phénoménologie génétique, la phénoménologie statique consistant plutôt à déployer l'analyse structurale des différents types d'actes.

Tout cela implique plusieurs choses, ou plutôt plusieurs types de problèmes. Le premier qui n'est pas un problème, mais un important changement de sens, concerne le statut du transcendantal : chez Husserl, le transcendantal ne réside pas seulement dans des conditions de possibilité *a priori* de quelque chose qu'il s'agirait de légitimer, mais surtout en son effectuation (*Leisten*) qui est toujours déjà et toujours encore, le plus souvent implicitement, en fonction (*fungierend*), dans les profondeurs de la conscience - profondeurs elles-mêmes transcendantales, par conséquent, et que la réduction phénoménologique a pour objet de mettre en évidence (comme dans une mise en évidence en algèbre). La vie de la conscience se légitime par elle-même du fait même qu'elle vit, et il s'agit seulement, en phénoménologie, d'en analyser le fonctionnement, non pas, encore une fois, dans ses accidents, mais dans son essence. C'est cette vie, et en particulier ses vécus qui, dans leur essence, constituent les *phénomènes* de cette phénoménologie, et l'on comprend que cette conception dépasse très largement celle, classique, du phénomène en termes d'apparaissant et d'apparitions.

La seconde chose, qui est le découpage des vécus dans la vie de la conscience, pose plusieurs problèmes. Tout d'abord, nous y viendrons, celui du découpage de flux en principe continu du présent en écoulement de la conscience en unités temporelles - problème qui, à notre connaissance, n'a jamais été traité par Husserl de manière satisfaisante, bien qu'il ait eu le mérite de le rencontrer. C'est que, ensuite, qu'il s'agisse des actes intentionnels tout entiers ou de l'une ou l'autre de leurs composantes, y compris fondationnelle, et dans la mesure où l'intentionnalité est tout d'abord visée de significativité, ce découpage en vécus est toujours, par cette médiation, corrélatif du découpage en significations, dont le statut, par surcroît, est toujours logique, intrinsèquement lié à un jugement possible. Cela donc, aussi bien pour l'antéprédictif que pour le prédictif (où cela va de soi). C'est dès lors dans ses profondeurs que l'eidétique est liée au logique, de façon tout à fait générale, à un langage logique (dont l'expression possible est en langue logique), c'est-à-dire à ce que nous nommons des "êtres" (*Wesen*) logiques de langage, selon un lien inexploré de la syntaxe et de la sémantique. C'est comme si, chez Husserl, la vie de la conscience consistait, en son essence, en un double enchaînement ("horizontal" et "vertical") *a priori* "rationnel" d'opérations et d'effectuations logiques, comme si le logique, ou plutôt le logico-eidétique constituait la "quintessence" du penser - et c'est là que réside le rationalisme de Husserl. Qu'il y ait rapport de transparence entre la visée (intentionnelle) de signi-

ficativité et visée (pareillement intentionnelle) de signification logique, cela signifie qu'il y a toujours circularité dans l'analyse - dans nos termes, que cette transparence (cf. §124 des *Ideen I*) est en réalité tautologie symbolique. Cela implique à son tour une autre difficulté qui est que cette analyse n'a pas de difficulté majeure à trouver son "objet" (le vécu) puisqu'il lui est toujours déjà donné, en vertu de cette circularité, qui est symbolique, ou qu'elle le rencontre comme toujours déjà formé - dans nos termes : symboliquement institué, selon les découpages logico-eidétiques de l'institution symbolique de la philosophie. Cette difficulté, elle aussi rencontrée par Husserl (c'est à mettre à son crédit), se manifeste dans la difficulté qu'il y a de comprendre comment la noèse *forme* la *hylè* de manière à constituer le tout hylémorphique du corrélat noématique. Que cette *hylè* originaire soit "pré-formée" dans la sphère passive des synthèses passives - ce que tente d'analyser la phénoménologie génétique - ne résout pas le problème, puisque cette "pré-formation", qui est censée s'effectuer passivement dans le "sens interne", c'est-à-dire dans la sensibilité (l'affectivité intime) de la conscience, relève à la fois de la temporalisation de celle-ci en flux du présent en écoulement et d'associations d'affections ou de "tendances affectives", et surtout puisque, à quelque niveau archaïque que l'on se trouve, cette pré-formation est toujours secrètement tendue vers la forme (de vécu) dont elle doit constituer le fondement (*Fundament*). En d'autres termes, l'affectivité "prépare" déjà, par une sorte d'appétition, les actes qui doivent être fondés, non pas sur elle comme telle, mais sur elle adaptée, par cette "préparation", à jouer le rôle de fondement. Le retour génétique à l'archaïque n'est donc pas non plus exempt de circularité, même si le *hiatus* n'en devient que plus manifeste entre ce qui serait une phénoménologie beaucoup plus large de l'affectivité et une phénoménologie de l'affectivité censée fournir - et ce, toujours *a priori* - le fondement des actes intentionnels de la conscience. Dans la mesure où, par surcroît, cette recherche n'a rien d'une recherche en légitimation, nous sommes là beaucoup plus près de l'esprit de Leibniz que de celui de Kant. En un sens, pour Husserl, l'"irrationnel" n'existe pas, dans la mesure où (c'est vrai) il ne relève d'aucun *eidos*, mais il est pour autant rejeté dans le champ de la psychologie empirique, ce qui coupe la voie, chez lui, à toute phénoménologie se donnant pour tâche d'analyser les structures des différents cas de figure de la vie de la conscience observables dans ses formes dites psychopathologiques.

La troisième chose, à laquelle nous venons déjà de faire allusion, est le statut husserlien du temps phénoménologique, lequel, comme temporalisation des vécus

de la conscience en présents munis de leurs rétentions et de leurs protentions, pose lui aussi des problèmes. En premier lieu, en tant que la phénoménologie s'est d'abord pensée comme analyse des vécus de la conscience, et en tant que la "pré-formation" ultime de celle-ci est finalement la temporalité, l'analyse de celle-ci, outre qu'elle s'effectue encore, de façon induite, dans le cadre de l'intentionnalité (la double intentionnalité, longitudinale et transversale du flux), est fatalement conduite à être primairement *solipsiste* (remarque de Guy van Kerkhoven), ce qui, pour toute son œuvre, va bloquer Husserl sur l'aporie de l'intersubjectivité. Même si, par la suite, Husserl pensera "contourner" cette aporie par une monadologie transcendantale - une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale -, dont l'inspiration leibnizienne est encore une fois massive, cette pensée relève de l'illusion transcendantale dans la mesure où le phénoménologue qui effectue l'analyse ne peut nullement considérer son ego comme un exemple *quelconque* d'une variation eidétique dont le noyau de congruence sera l'*eidōs* ego - dans la mesure où la facticité de l'ego effectuant concrètement la réduction est eidétiquement irréductible. L'intersubjectivité transcendantale dont il est question dans sa réduction eidétique n'est rien d'autre que celle de la Raison, commune, en effet, à tous les êtres raisonnables. En second lieu, comme elle se conçoit à travers l'instrumentation de concert de la perception interne et de l'"intuition" eidétique, l'analyse phénoménologique est contrainte de supposer que *rien ne se perd* dans le temps de la conscience, donc que la temporalité interne est *continue* - thèse que Husserl soutiendra tout au long jusque dans les Manuscrits du groupe C, et qui suppose que le présent qui s'annonce dans les protentions s'écoule continûment dans les rétentions, et qu'à tout moment présent se trouve implicitement la totalité du temps lui-même, le souvenir n'étant que la réactivation par la conscience d'une rétention "en sommeil". Cela suppose donc que la conscience n'a jamais cessé, ne cesse pas et ne cessera jamais d'être *en contact avec soi*, ce soit fût-il concrétisé par des affections changeantes. Autrement dit, pour Husserl, et cela est loin d'aller de soi, le contact de soi à soi de la conscience originaire est *temporel*, au fil d'un "fluer qui se tient primitivement [de lui-même]" (*urtümblich stehende Strömen*). Le soi est lui-même un *Urstand*.

Tout en reconnaissant la validité phénoménologique, à leur registre, des analyses de Husserl, il faut en souligner, par la critique, la relativité. La coexistence, ou plutôt la co-effectuation de la réduction phénoménologique-transcendantale - qui passe par l'*épochè* phénoménologique - et de la réduction eidétique,

présuppose la détermination *a priori* des *eidè*, laquelle nous est factuellement inaccessible, mais présuppose à son tour, pour peu qu'on lui attribue une "réalité" (*Sachlichkeit*), à la fois l'idéal transcendantal où toutes les déterminations eidétiques seraient accomplies, et son passage indû, selon une illusion transcendantale (Kant), à l'existence, en vertu de quoi l'eidétique n'est bien à sa manière qu'un constructum cependant coextensif, en réalité, de l'institution symbolique de la philosophie. Il faut donc se résoudre à admettre que l'eidétique est affectée d'*indéterminations de principe* et qu'elle n'a de validité que dans le cadre critique de l'institution symbolique de la Raison, où, comme chez Kant, la Raison est mise dans ses propres pas. Une trace en est décelable chez Husserl par le rôle qu'il attribue à l'imagination dans la variation eidétique, mais elle tend à s'effacer dès lors que semble être effacée sa circularité, à savoir qu'il faut déjà savoir, *a priori*, et fût-ce implicitement, ce qu'il en est de l'*eidos* pour être en mesure de déclarer quelconque tel ou tel exemple de la variation. Appliquée à l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale, cette critique conduit à envisager comme irréductible la facticité du soi, qui ne peut s'effacer dans quelque *époque* que ce soit, et à ouvrir, au-delà du registre de l'intersubjectivité transcendantale, le registre plus archaïque, et non *a priori* rationnel, de ce que nous nommons l'interfactivité transcendantale qui elle, est bien originaire, c'est-à-dire est dotée d'un statut plus proprement phénoménologique, ne préjugeant rien de l'institution symbolique.

Si l'on abandonne la présupposition de la coextensivité entre le phénoménologique-transcendantal et l'eidétique, que reste-t-il cependant de ce que nous avons désigné par le "regard phénoménologique" ? On ne pourrait même pas le considérer comme une sorte d'introspection de la fluidité du présent en écoulement de la conscience, purifiée par l'*époque* phénoménologique qui s'abstiendrait de la "réifier" en "états psychologiques" puisque, comme nous l'avons longuement montré ailleurs¹, si l'on procède à l'analyse de la temporalité du présent, d'une part sans se borner au sens intime d'une conscience (sans faire en quelque sorte l'hypothèse du solipsisme), d'autre part en partant, non pas de l'ego, mais de l'affectivité - l'ego n'y étant pas encore, sinon virtuellement, réfléchi à partir d'un soi "en fonction" -, il vient que l'on ne peut plus se fier à la continuité du

¹ Dans nos *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 2006.

flux du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus, et que, par suite, la perception interne, même phénoménologiquement purifiée, peut être illusoire, illusionnée et même illusionnante, car toujours "contaminée" par les simulacres de l'imagination. Il vient aussi, dans la même ligne, que *l'oubli* constitue la part principale du passage d'un présent à un autre, que nous oublions la plus grande partie de notre vie sans retour possible, et que, donc, nous ne sommes jamais complètement éveillés, que l'éveil constitue même une sorte d'effort subconscient. Et s'il en est ainsi, ce n'est pas que le soi de la conscience soit intermittent dans son "fonctionnement" même (ce qui l'est, c'est le soi qui se réfléchit comme Moi), mais c'est qu'une autre temporalisation, la temporalisation en *présence* sans présent assignable, est à l'œuvre derrière ou au-delà de la temporalisation en présents qui s'en détache par une interruption et une ouverture à son registre propre (celui du schème phénoménologique de la répétition se répétant du présent). Cette temporalisation est pour nous la temporalisation en langage, celle du sens se faisant (et non pas de la significativité ni de la signification), celle de la *Sinnbildung* et non pas celle du *Sinngebilde*².

Sans pouvoir revenir ici sur nos travaux antérieurs³, nous nous contenterons d'indiquer ici, le plus simplement possible, ce que nous entendons par langage - que nous distinguons rigoureusement de la langue, et que l'on peut comprendre, en termes classiques, comme la pensée. Le langage n'est pas seulement, à rigoureusement parler, sens se faisant, c'est-à-dire mouvement (sans corps mobile et sans trajectoire, rien ne se passant ici dans l'espace ou même un "espace") du sens à la recherche de "lui-même" comme de son ipséité (qui n'est pas identité), depuis son amorce jusqu'à sa saturation (qui n'est jamais qu'apparente), mais, dans la mesure où il n'y a pas de sens qui ne le soit que de lui-même, et dans la mesure corrélatrice où il n'y a pas de langage sans référent, le langage est aussi le fait d'un schématisme phénoménologique (de langage) enchaînant, de façon non linéaire, des *phantasiai* (qui ne sont pas imaginations⁴) habitées par des affections qui en

² Pour tout cela, voir aussi nos *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 1992.

³ Et sur notre ouvrage, à paraître aux éd. Jérôme Millon, *Fragments phénoménologiques sur le langage*.

⁴ L'imagination est un acte intentionnel, dont la base phénoménologique est la *phantasia* non intentionnelle, et qui comporte, en général, un *Bildobjekt* ou une "apparence perceptive" (simulacre) figurant un *Bildsujet* (objet imaginé).

font l'intensité, et des *phantasiai* "perceptives" qui "perçoivent" (selon le concept husserlien de "*perzeptive Phantasie*" en *Hua* XXIII, texte n° 18) précisément le référent, c'est-à-dire entre autres les *phantasiai* "pures" (qui sont aussi peu des imaginations) enchaînées non linéairement par du schématisme hors langage. En outre, dans la mesure où le langage ne se schématise pas purement et simplement tout seul, mais où il faut quelque *un* pour l'assister et y assister (l'accoucher) dans son faire, il y faut un soi (non nécessairement réfléchi en Moi) comme condensé non schématique de l'affectivité et qui ne peut se dégager du schématisme que par le sublime "en fonction" - écho persistant d'une expérience archaïque du sublime où l'affectivité s'est immémorialement condensée en ce qui constitue un soi, c'est-à-dire une intimité absolue coextensive de l'extériorité absolue d'un "élément" (au sens présocratique du terme), l'élément de l'intelligible ouvrant à distance, dans la schématisation du langage lui-même, le *medium* du *sens*. Les *phantasiai* "perceptives" du langage ne sont donc pas les "signes" phénoménologiques du sens, car elles n'ont rien d'intentionnel et ne découpent pas le sens selon leurs enchaînements schématiques, mais, étant en non coïncidence avec elles-mêmes, ou en écart (qui n'est ni spatial ni temporel) par rapport à elles-mêmes, elles ouvrent à la fois à l'infigurable des *phantasiai* "pures" hors langage qu'elles "perçoivent" et aux lambeaux de sens qui sont, pour leur part, proprement, quoique dans l'infigurabilité et dans l'immatérialité, les "signes" phénoménologiques. C'est dire que la sémantique du langage n'est tributaire d'aucune sémiotique, que l'écart entre *phantasiai* "perceptives" et lambeaux de sens n'est lui non plus ni temporel ni spatial, et que c'est là ce qui en fait la nature authentiquement phénoménologique, en hiatus par rapport à toute institution symbolique de langue en signes et règles de leurs usages.

Il n'est plus question, dans tout cela, du découpage de la vie de la conscience en vécus intentionnels, c'est-à-dire en actes complexes doublement enchaînés, selon la cohérence horizontale et la cohésion des passages des fondements aux fondés. Car nous sommes au-delà du champ de l'intentionnalité, dont nous pouvons dire que la fécondité, pour les analyses de Husserl, s'est vite transformée en limite - en particulier pour les analyses du temps où l'extension induite de son concept a conduit à d'irréductibles apories, sans parler de la question de l'intersubjectivité où la situation s'est avérée, mutatis mutandis, analogue. Abandonnant l'intentionnalité, pour l'analyse de ces nouveaux registres - dont la différenciation est essentiellement architectonique, nous allons y revenir -, nous prétendons néan-

moins toujours faire de la phénoménologie, et même, plus "fondamentalement" ou plus "radicalement" que Husserl lui-même. Le moment est donc venu de nous expliquer sur ce que nous entendons par "regard phénoménologique", par phénoménologie, et comment nous justifions sa légitimité.

Si l'on en reste, dans un premier temps, à la définition husserlienne de la phénoménologie, il vient que le regard phénoménologique ne rencontre pas tout d'abord les vécus intentionnels de la conscience (le plus manifeste n'est pas pour autant le plus phénoménologique), mais des *phantasiai*, c'est-à-dire des "ombres" perpétuellement changeantes et qui sont des ombres de rien, des concrétudes de phénomènes comme rien que phénomènes, ces *phantasiai*, non figuratives ou au mieux proto-figuratives n'étant pas des "images" (*Bildobjekte*) d'"objets" (*Bildsujets*) imaginés - "image" et "objet" relevant déjà de l'acte intentionnel d'imaginer. En outre, les *phantasiai* (qui n'ont rien à voir *a priori* avec la lumière, contrairement à ce qu'a pensé Aristote dans le *De Anima*) en métamorphoses incessantes sont schématiquement enchaînées et mutuellement "perceptives", "perceptives" à la fois des *phantasiai* "pures" qu'elles attestent indirectement - autrement que par intuition immédiate - et "perceptives" d'autres *phantasiai* "perceptives" qui sont autant de regards potentiels et virtuels d'autres soi de l'interfactivité transcendante - potentiels s'ils se dégagent à l'intérieur du champ de possibilités propres à un sens en train de se faire, et virtuels si, extérieurs à ce champ, ils exercent une sorte d'"action à distance" sur ce sens du fait même qu'ils ne peuvent passer à la possibilité pour s'y réaliser. C'est cet étrange phénomène où se schématisent des *phantasiai* "perceptives" avec leur écart interne comme rien d'espace et de temps où s'ouvrent les lambeaux de sens "en vue du" sens, qui est, selon nous, le phénomène de langage, c'est-à-dire ce que l'on nomme couramment la pensée. Si bien que, par l'opération de l'*époque* phénoménologique hyperbolique, qui est suspens de toute institution symbolique, y compris celle de la langue, le phénoménologue n'a rien à "contempler", mais seulement à regarder *ce qui se passe* dans la pensée quand quelque un - quelque soi - fait du sens, l'assiste et y assiste, étant entendu qu'il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes. Regarder ce qui se passe n'est donc pas percevoir (*wahrnehmen*) des vécus sur fond d'intuition éidétique, ni non plus "enregistrer" des faits pour en articuler l'enchaînement au fil d'une histoire ou d'un récit. Ce qui se passe ne peut faire l'objet d'un récit puisqu'il ne se passe ni *dans* le temps (des présents-événements) ni dans l'espace (où ceux-ci seraient situés). Le schématisme de lan-

gage, pour être temporalisant d'un schématisme qui ne l'est pas parce que, hors langage, il est aveugle, n'est pas lui-même dans le temps et l'espace, car ce qui le "règle", ce sont précisément les écarts dont nous parlons, et qui sont rien d'espace et de temps (en ce sens, le terme d'écart est choisi faute de mieux), ce rien qui empêche irréductiblement que rien, dans ce registre le plus archaïque de la phénoménologie, ne soit jamais en auto-coïncidence, sans pour autant être dispersé, disséminé ou émiété de manière quelconque. Qu'il y ait des agencements et des ordonnancements en incessante mobilité dans cet apparent chaos, tel est le paradoxe que nous avons à affronter, à rebours de la tradition philosophique qui a pensé que cet "apparent chaos" était un chaos réel et ne pouvait, à ce titre, constituer un objet philosophique. Ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser est certes un hallucinant "théâtre d'ombres" fait d'insaisissabilités multiples, mais l'accompagner dans ces agencements et ses ordonnancements multiples et instables, c'est, pour nous, proprement, faire de la phénoménologie.

La question qui dès lors se pose de façon d'autant plus cruciale est celle de l'*attestation* phénoménologique. Puisqu'on s'est placé hors intentionnalité et hors éidétique, l'attestation ne peut plus consister en "effectuation" "ou réeffectuation" (*Nachvollzug*) des actes analysés et le problème, d'autant plus brûlant, sera de trouver la manière d'éviter, dès lors, la pure spéculation ou la pure construction, puisque le risque - au reste permanent en philosophie - est encore accru de prendre les mots pour les choses, de faire fonctionner subrepticement l'argument ontologique.

Comment savoir ce que nous venons de condenser dans notre (trop brève) analyse des phénomènes de langage est bien fidèle à ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser ? Pour répondre, il faut faire entrer en ligne de compte deux ordres de considération. Le premier est *architectonique*. Cela veut dire à la fois *situer* correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter, ce qui ne se peut que si, du même mouvement, est repensée la problématique husserlienne de la *Fundierung* (de la "fondation" au sens phénoménologique). Pour nous, cette dernière implique non pas deux, mais trois termes : la base, le fondement (*Fundament*) et le fondé (*Fundiert*). S'il y a bien circularité du fondement au fondé, et par là tautologie symbolique de la fondation, celle-ci ne fonctionne effectivement que s'il y a en elle une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons

transposition architectonique, de la base en fondement, les deux restant en écart (en le sens que nous avons défini) l'un de l'autre par un irréductible *hiatus*, qui est celui de l'institution. C'est ainsi par exemple que la temporalité des présents s'institue sur la base de la temporalisé de la présence. En d'autres termes, ce qui constitue la cohésion (et non pas la cohérence) de la base lui est propre en tant que ce qui la constitue comme un registre architectonique, dû certes à notre analyse, mais dont les "termes", quelle que soit leur instabilité, demeurent transposables (selon le concept introduit par Maldiney) ou *virtuels* par rapport à la cohésion des termes, elle aussi constituant cet autre registre architectonique, pareillement dû à notre analyse, que constitue l'ensemble, dès lors *relativement* circulaire, du fondement et du fondé. Et cette virtualité n'empêche pas la base d'avoir, à travers la transposition, des effets sur la cohésion du fondement-fondé, mais des effets paradoxaux puisqu'ils ne s'exercent que par effacement de la base, ou par passage de la base à l'inactualité, ce pourquoi nous parlons de virtualité. Il revient alors à l'analyse phénoménologique de déceler ces sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) dans la fondation et de dérouler le fil de leur passage à travers la transposition architectonique pour "attester" la base, fût-ce indirectement (puisque l'actualisation de la base reviendrait à réitérer la fondation). De la sorte, au moins en principe, l'analyse phénoménologique échappe au piège de la donation et de la position, et même au piège de la pré-donation, puisque celle-ci n'est elle-même possible que sur la base, littéralement *immense*, de tout ce qui demeure virtuel, et néanmoins "agissant" dans le champ phénoménologique. En ce sens, l'architectonique n'est pas une sorte d'architecture de l'*archè*, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'"exercer" ses effets (dans le sain et le pathologique) de façon durable sur la vie de la conscience. Par là, une lacune importante de la phénoménologie husserlienne se trouve au moins comblée.

L'architectonique comme *méthode* est donc une mise en ordre des problèmes et questions selon nos concepts qui, pour l'essentiel, sont des concepts philosophiques, même pris avec les déplacements que Husserl leur a fait subir. A cela doit correspondre, en principe, l'architectonique comme *tectonique* de la "chose" (*Sache*) même, à savoir comme mouvements, chevauchements, ruptures, failles, charriages, etc. de l'archaïque dont le champ phénoménologique garde en perma-

nence les traces, le plus souvent paradoxales par rapport à la calme stratigraphie husserlienne. "Doit correspondre", disons-nous, car pour cela, il n'y a aucun critère "objectif" de "vérification", mais seulement le "sens" ou le "flair" phénoménologiques de la "faculté de juger" phénoménologique qui se doit de mettre entre parenthèses tout mode d'"explication" mécaniste ou téléologique. Comprise de la sorte, la phénoménologie ne peut plus prétendre au titre de science.

En retour, et c'est le second ordre de considération auquel nous faisons allusion, la question demeure néanmoins de savoir ce qui peut bien "guider" le "sens" ou le "flair" phénoménologiques. Si l'architectonique relève en partie de nos concepts, ceux-ci ne sont en revanche phénoménologiquement pertinents que s'il "touchent" à la *Sache*, à la "chose" à analyser, et pour dire s'il y a ou non un tel *contact*, il n'y a, de nouveau, aucun critère "objectif". Par là, il faut comprendre que la *Sache* phénoménologique n'a certes rien d'une "chose en soi", qui existerait toute seule et par elle-même, que le contact en est l'attestation, mais pas telle qu'elle serait censée être d'elle-même ou en elle-même, puisque, en tant que relevant de l'archaïque, elle n'a précisément rien d'étant (rien d'identique), échappe complètement à la mise en ordre ontologique, n'est précisément attestable qu'indirectement en ce qu'elle "est" tout d'abord et le plus souvent virtuelle, "phantastique" et non positionnelle (non susceptible de position sans altération par une transposition architectonique), tout en "exerçant" des effets sur l'actualité de par sa virtualité même. Pour être exhibée par le phénoménologue qui en analyse les structures, il faut donc, préalablement, qu'il y ait contact entre le soi du phénoménologue et elle. Ce contact n'est évidemment pas spatial, il ne résulte pas d'un toucher sensible, et, contrairement à ce qu'a pensé Husserl, il n'est pas non plus temporel. C'est donc bien un contact en et par écart comme rien d'espace et de temps, une sorte d'enjambement de cet écart par lequel, tout en étant de la sorte en contact avec soi, le soi du phénoménologue est en contact avec la *Sache Selbst*, sans que sa manière de la *dire* (en langage) lui soit, par là-même, adéquate. En ce sens, la phénoménologie a profondément à voir avec ce qui nous paraît comme l'énigme fondamentale de la condition humaine : le fait que, mis à part les cas de psychopathologie qui, en l'occurrence, sont pertinents pour expliciter les structures architectoniques de notre expérience, cette expérience n'est pas, par principe, aveugle et en adhérence avec elle-"même", mais toujours en écart (comme rien d'espace et de temps) par rapport à elle-"même", en non coïncidence avec elle-"même", et c'est à travers cet écart qu'elle est en contact avec elle-

"même" - ce contact fût-il intermittent et menacé de s'évanouir dans les cas de figure psychopathologiques -, selon ce qui fait, à l'instar de ce que Maine de Biran nommait "tact intérieur", la conscience de soi dans sa dimension la plus archaïque. C'est donc, qu'il s'agisse du contact de soi à soi ou du contact de soi à la *Sache*, un contact tout "incorporel" et tout "immatériel", qui s'apparente à ce que Plotin pensait avec la *synaisthesis* entre l'Un et ce qui n'est "pas encore" l'intelligible. Il s'agirait donc, en ces termes, d'une *symaisthesis* du soi du phénoménologue et de la *Sache*, l'*aisthesis* relevant de ce que nous avons nommé le "sens" ou le "flair" phénoménologique, c'est-à-dire de l'affectivité et non de la sensation par le corps "matériel" (le *Leibkörper* de Husserl), et le *syn-* relevant du contact.

Celui-ci paraîtrait tout à fait "irréel" ou "construit" pour les besoins de la cause s'il n'était couramment attestable dans l'interfactivité transcendante comme véritable *Einfühlung* de ce qu'autrui ressent du dedans - et qui se distingue des "projections" imaginaires le plus souvent à l'œuvre dans le jeu social. Ce n'est pas, ici, le lieu de montrer⁵ que les phénomènes de langage impliquent, de l'intérieur d'eux-mêmes, le premier registre de leur référent - déjà hors langage - comme registre de l'interfactivité transcendante au gré duquel, virtuellement (mais aussi, de là, possiblement puis réellement), s'échangent ses *phantasiai* "perceptives", en quoi, pour ainsi dire, le langage est immédiatement interfacticiel - en quoi aussi le sens ne peut se faire tout seul et pour un seul, de manière solipsiste, ce que montrent les psychoses comme "pertes" de sens. Si l'on considère, comme nous l'avons fait, que l'essentiel de la *Sache* phénoménologique est "ce qui se passe" dans la pensée quand quelque soi se met à penser, cela signifie que ce soi, qui correspond au sublime en fonction, n'est en contact avec soi que s'il est du même coup en contact au moins avec une multiplicité indéfinie d'autres soi virtuels, qu'il ne s'y éparpille pas dans la mesure même où il se tient comme condensé affectif correspondant à l'"élément" qui ouvre au sens, et qui n'est pas lui-même un soi (qui serait Dieu) en tant qu'il constitue la transcendance absolue d'un dehors absolu, lequel ne peut être "*eingefühlt*". Cela signifie aussi que le soi du phénoménologue, loin de constituer un "spectateur non engagé" (*unbeteiligte Zuhauer*) de la vie de la conscience - comme tel, il ne contemplerait que le vide, car dans cette vie, "purifiée" par l'*epochè* transcendante, il n'y a rien d'étant à voir, il n'y a pas de vu qui puisse y être figuré autrement que par illusion (trans-

⁵ Cf. nos *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op.cit.

cependant) produite par l'imagination -, loin donc de pouvoir en quelque sorte se mettre à la place de Dieu comme soi illusoire donateur de sens, occupe en réalité une place intermédiaire *entre* l'"élément" de l'intelligible et le soi qui fait le sens, pour ainsi dire dans l'entre comme écart dans l'écart (comme rien d'espace et de temps) puisqu'il n'y a pas encore, ici, d'espace et de temps. Autrement dit, plus brièvement, le soi du phénoménologue n'entre en contact avec la *Sache* qu'en occupant, dans l'intermittence et la brièveté en fulgurances du clignotement phénoménologique dans la schématisation, la place d'un autrui virtuel de l'interfactivité transcendante mise en jeu par tel ou tel phénomène de langage, cela, en principe, pour se schématiser avec un phénomène de langage dont le soi, corrélatif de son sens, est en *Einfühlung* harmonique avec le phénomène de langage à analyser, et qui ne peut même s'analyser que de cette façon, dans ce que nous avons nommé *mimèsis* active, non spéculaire (il n'y a ici rien de figuré) et du dedans. Cela suppose donc aussi que le soi du phénoménologue soit tenu au moins par le sublime en fonction, et que c'est par là qu'il "franchit la barre" du virtuel pour devenir soi potentiel, à savoir soi qui s'abstient, par l'*epochè*, de toute position et autoposition - de celle, par exemple, qui lui ferait tenir la *Sache* avec laquelle il est en contact pour une chose se tenant en soi, déjà prête, telle quelle, à la "description".

C'est dire que la langue du phénoménologue, comme celle du poète, sera toujours relative et en tout cas en voie de dissolution, aux frontières de la langue commune. A cet égard, la langue poétique, qui s'élabore aussi sous l'horizon du beau et du sublime, mais en jouant pour ainsi dire délibérément des figurabilités en simulacre de ce que l'on repère traditionnellement comme la fiction, constituera l'un de ses pôles d'inspiration - car sans être elle-même phénoménologie, il y a bien des poésies qui sont phénoménologiques (mais cela demanderait de longs développements pour être montré). Cela n'est pas sans pouvoir se retourner sur l'architectonique en tant que mise en ordre de nos concepts, puisque ceux-ci sont tirés de la langue. En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zigzag que la phénoménologie de Husserl - mais il s'agit d'un zigzag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.

Le souci de mettre en ordre (d'instituer) le discours de manière à y dévoiler l'ordre supposé *a priori* des choses - souci qui est l'une des dimensions fondamen-

tales de la philosophie classique - n'est en tout cas plus le souci principal de la phénoménologie en la refonte que nous en proposons, car celui-ci est d'entrer en *contact* en et par écart comme rien d'espace et de temps avec la *Sache* en son déploiement propre, et le discours phénoménologique ne peut que *suggérer* ce contact qui l'est du soi infigurable du phénoménologue avec l'infigurable de la *Sache* elle-même. En ce sens, il s'agit en quelque sorte de faire vivre le langage lui-même, dans le porte-à-faux du schématisme infigurable des *phantasiai* "perceptives" et du mouvement pareillement infigurable du sens au sens - le sens étant lui aussi figurable puisqu'il n'a sens et n'est sens que dans ce mouvement lui-même, qui est advenue infinie et non saturable de son ipséité. Cela suppose, nous l'avons dit mais il vaut la peine d'y revenir encore, que le langage a pour premier registre de son référent (qui est là comme sa base phénoménologique et non comme son fondement) l'interfactivité transcendantale "en fonction", même dans sa virtualité. Cela suppose aussi que le soi qui "accouche" le sens et le langage soit lui-même tenu, par le sublime en fonction, comme condensé de l'affectivité, et comme condensé extra-schématique, constitutif d'une intimité non spatiale corrélative d'une extériorité radicale, pareillement non spatiale, dont l'écho, dans le schématisme de langage, est le milieu du sens, et de sens non pas comme intelligible (*noeton*, *idea*, *eidos*) mais comme compréhensible. C'est par là que ni le schématisme de langage, ni le sens en train de se faire, ni les modulations de l'affectivité au sein du mouvement du sens au sens, ne sont aveugles, mais réflexives - ce qui ne veut pas dire procédant d'actes accomplis de réflexion mais les précédant en tant que les rendant possibles quand le dit mouvement s'interrompt. Sans entrer dans les détails de ce que cela implique quant au schématisme des *phantasiai* "perceptives" et quant au mouvement du sens au sens, contentons-nous de signaler ce que cela implique quant au soi qui se met à penser : non pas, comme on l'a dit un moment dans l'idéalisme allemand, un sujet-objet-subjectivité, mais une conscience de soi réflexive en tant que non coïncidente avec soi, conscience de soi que nous avons dite archaïque parce que le soi y est en contact avec soi en et par écart (comme rien d'espace et de temps) sans qu'elle ait à y réfléchir - un peu comme nous nous savons éveillés sans avoir à y réfléchir. Ce qu'il y a de nouveau dans cette situation, c'est que, même si nous nous mettons dans le cas abstrait d'une apparence de solipsisme radical - comme en général dans la philosophie classique dès lors qu'il y est question de soi -, ce contact de soi à soi n'échappe lui-même à l'aveuglement que s'il est du même coup contact (de même nature) avec un autre soi

(classiquement Dieu) qui, en toute rigueur, lui reste indifférent dans la mesure où il n'est pas dépendant du soi en contact avec soi et dans la mesure où ce dernier n'est pas plus dépendant de cet autre soi pour "avoir lieu". C'est cette indifférence qui nous a fait parler d'écart dans l'écart et qui permet d'éviter la régression à l'infini. Cet autre soi est en réalité tout virtuel, diffusé dans ce que nous avons nommé l'"élément" radicalement transcendant de l'intelligible qui est pour ainsi dire le condensé, en virtualité, de l'interfactivité transcendantale, laquelle fait partie de l'infigurable de toute *phantasia* "perceptive" de langage. Pour l'expliquer en termes kantien, on peut dire que c'est le supra-sensible (l'intelligible) où le soi se réfléchit quand il "perçoit" en *phantasia* ce qui "apparaît" quand même (sans vraiment apparaître) dans ce qui suscite actuellement le sentiment (réflexif) du sublime - je ne perçois pas (en *Wahrnehmung*) proprement le Mont Blanc, mais par une modification en *phantasia*⁶ de ce qui est déjà le simulacre de sa perception, je "perçois" (*perzipiere*) en ce dernier l'absolument grand et par là, en accédant de la sorte à l'infigurable, je m'y réfléchis dans le *sentiment* du sublime comme soi en contact avec soi en écart par rapport à la transcendance absolue de l'absolument grand (ce dernier n'étant plus spatial car étant insituable dans l'espace, excédant tout espace). Autrement dit, le contact de soi à soi l'est de l'affectivité avec soi (ici, dans le sentiment), ce qui ne signifie pas qu'il y ait là "auto-affection pure" (qui serait adhérence aveugle à soi, en contradiction flagrante avec l'énigme de l'expérience humaine), mais contact par enjambement de l'écart, ou plutôt des écarts en structuration dynamique du schématisme - et c'est là une manière de dire la profonde nécessité de celui-ci - qui module ou irise l'affectivité en affections habitant les *phantasiai* "perceptives".

Par là se comprend plus finement encore la "place" équivoque du phénoménologue, dont le regard double sur la vie de la conscience (en son sens archaïque) porte à la fois sur l'"élément" de la compréhension du sens, et ce, sans qu'il réifie une "place" qui serait la "place" de Dieu, et sur les enchaînements schématiques de *phantasiai* "perceptives". Son regard est donc lui-même *phantasia* "perceptive" qui "perçoit" au moins, comme l'infigurable de l'une ou l'autre de ces dernières, l'amorce d'un sens, sens qu'il lui revient dès lors de faire, au moins dans un rapport harmonique avec le phénomène de langage (le schématisme et le sens

⁶ Qu'il faut soigneusement distinguer de la modification husserlienne en imagination, qui contient encore une quasi-position.

qui s'y cherche) qu'il regarde de son regard dédoublé, pour en dégager, en langage, les implications (les rapports complexes, non intentionnels, au référent double de l'interfactivité transcendante et des schématismes hors langage qui eux, sont aveugles) et les structures. De la sorte, et dans le meilleur des cas, c'est-à-dire si n'est pas perdu le contact avec la *Sache*, la phénoménologie en est le redoublement harmonique, dans ses propres termes qui sont ceux de la langue qu'il lui faut, en quelque manière à mesure, inventer, tout en demeurant philosophie, c'est-à-dire sans négliger de les mettre en ordre, lequel n'est plus ordre logico-eidétique, mais ordre architectonique. L'organe de la phénoménologie n'est plus le voir "intellectuel" (*Einsicht*) et l'évidence de ce voir, mais la *phantasia* "perceptive" (le regard) et le *contact* en et par écart (comme rien d'espace et de temps) avec la *Sache Selbst* dans son infigurabilité. Dans la mesure où il n'existe plus aucun critère "objectif" assurant de ce que la chose à analyser ait bien été modifiée en *phantasia*⁷ et de ce que, corrélativement, le contact ait bien été établi, le risque majeur de l'entreprise est bien sa contamination par l'imagination, à savoir que la chose à analyser et l'analyse elle-même ne soient que le fruit de l'imagination, soient tout à fait imaginaires. Mais ce risque peut être conjuré par le fait que l'imagination est toujours, pour nous, un acte intentionnel, et qu'en ce sens, une composante essentielle de l'*époque* phénoménologique est ici, dans le cas où il s'agit de se plonger dans le registre archaïque de la conscience, de mettre radicalement hors circuit l'intentionnalité elle-même. C'est à ce prix, selon nous, que la phénoménologie pourra prétendre au titre de philosophie première. ■

⁷ Comme on s'en doute, la modification en *phantasia* mériterait d'amples développements. Définissons la seulement par un exemple, qui est celui de Husserl (en *Hua* XXIII, texte n° 18). Ce qui compte au théâtre (et qu'on appelle "l'illusion théâtrale"), ce n'est pas la *Wahrnehmung* (perception) du comédien et de la scène, mais la *Perzeption* ("perception") du personnage "incarné" par le comédien et du lieu même représenté seulement sur la scène. Par là, la perception est modifiée en "perception", et comme celle-ci l'est de la *phantasia*, elle est modifiée en *phantasia*. On dira que le personnage est fictif (créé par l'esprit du poète), mais c'est une "fiction" très caractéristique, car loin de s'opposer au réel (perçu), elle seule lui donne son sens, et ce, primitivement, sans l'intervention d'un acte intentionnel d'imagination. Cette "fiction" constitue donc la *Sachlichkeit* propre du personnage, qui n'implique aucune *Urdoxa*. Pour plus de précisions, on se reportera à nos *Fragments sur le langage*, *op.cit.*

La refundición de la fenomenología

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Iván Galán Hompanera)

La fenomenología de Husserl – tal y como ésta ha sido formulada en sus escritos canónicos: Ideas I y Meditaciones Cartesianas – es comprendida tradicionalmente como un análisis eidético de las vivencias de la conciencia. Que el análisis deba ser eidético presupone, por de pronto, el ejercicio de la reducción fenomenológica trascendental. Solamente así, según Husserl, podemos, en aras a tomar las vivencias como ejemplo cualquiera de la esencia (en el seno de la variación eidética), purificarlas de factualidad. De aquí se desprende la urgencia que compele a esta fenomenología a recurrir a dos instrumentos, que el análisis debe hacer funcionar de consuno: la percepción interna de tal o cual vivencia (operada por y en otra vivencia) de un lado, la intuición eidética (*Wesensschau*) de otro. El inconveniente aparente que se asocia con el hecho de tomar como objeto de análisis una vivencia (a cuyo carácter empírico se suma en el momento del análisis el haber sido ya siempre temporalizada en pasado – como si la percepción interna no fuese más que un recuerdo), es inmediatamente compensado por el hecho – correlativo – de que la reducción eidética “des-temporaliza” la vivencia, tomándola simultáneamente a guisa de ejemplo cualquiera relativo al eidos en cuestión (presente, por demás, en la percepción). Como consecuencia aparejada al ejercicio de la reducción fenomenológica trascendental, se sigue una suerte de “des-realización” o neutralización de la realidad positiva y empírica de la vivencia. Así las cosas, no nos es lícito interpretar el análisis fenomenológico como una simple “introspección”.

Sin embargo, esto no supone la efectuación actual de la reducción eidética – ni por lo tanto la variación eidética en su infinitud –; bien que implícitamente, ésta ha sido ya siempre efectuada por el fenomenólogo. Es cosa privativa al estilo de Husserl el que la mirada fenomenológica no porte sobre lo factual, sino de algún modo previa y simultáneamente sobre lo esencial. Ahora bien, para Husserl lo esencial de la vida de la conciencia radica en los actos y encadenamientos de actos. A tenor de sus análisis, cumple señalar que todo acto de conciencia posee

una estructura que articula noesis (la intención portadora (visée) de sentido, o más bien de significaciones), hyle y nóema, elementos que, conjuntamente reunidos, constituyen un todo hylemórfico; éste comporta la significatividad, que a su vez “satura” la intención, al tiempo que corresponde a uno o varios objetos – reales, imaginarios o ideales. La hyle, formada por la noesis, sólo es propiamente discernible del todo que constituye el nóema por abstracción a partir del propio nóema, siendo asimismo aquello que, por así decir, le aporta sus colores (el nóema bien podría estar vacío, sobre todo si se diese el caso de que la significatividad estuviese aquejada de la falta de contenido proveniente de la figurabilidad de la intuición sensible – imaginativa o perceptiva). Esta estructura compleja que articula la relación entre la intención y lo intencionado (vesée et visé), no es otra que la de la intencionalidad, fenómeno a la par tan conocido como mal comprendido. En todo rigor, todo acto de conciencia es para Husserl intencional; en virtud de lo cual la vivencia de conciencia está irrefragablemente comprendida dentro de esta estructura – la hyle, que encontramos y distinguimos en el nivel noemático, desempeña desde el punto de vista de la noesis (que la in-forma) un papel pasivo. Como tendremos ocasión de verificar, este hecho implica una paradoja: de él se desprende con toda notoriedad la evidencia de que la extensión que Husserl confiere al concepto de intencionalidad resulta ser excesiva e, incluso, sin límites.

Como quiera que sea, el análisis fenomenológico no se limita a exhibir las estructuras complejas de tales o cuales *eide* de vivencias. La finura del análisis estriba, antes bien, en el hecho de que el acto intencional, en vista a formar un todo fenomenológico, no precisa ser considerado como una totalidad cerrada – situación que, de perseverar, abocaría el análisis al fracaso. No hay intencionalidad que no comporte sus implícitos (sus horizontes): no solamente los otros ejemplos -en número infinito- de su variación eidética, sino asimismo todo los casos posibles que se puedan derivar de la asociación de tales o cuales ejemplos de la variación con tales o cuales ejemplos de otra variación -cuando no de otras. En contrapartida, esto se corresponde a su vez con la necesidad de que las vivencias de la conciencia estén siempre, explícita e implícitamente, incluidas dentro del tejido extremadamente complejo de un doble encadenamiento, horizontal en punto a aquello que constituye la coherencia (“racional”) de la vida de la conciencia, “vertical” en relación a aquello por mor de lo cual no hay vivencia que no implique ya una base y un fundamento (Fundament) sobre los cuales se edifica. Este doble encadenamiento constituye una complicación – inextricable en su esencia-

lidad – que, a pesar de su dificultad inmanente, no supuso, con todo, un óbice definitivo para Husserl; éste, lejos de dejarse intimidar, no cejó en su intento de desleír este nudo de dificultad, recurriendo en última instancia a la fenomenología genética (la fenomenología estática consistía eminentemente en el despliegue y desarrollo del análisis estructural de los diferentes tipos de actos).

Todo esto implica una panoplia de diversísimos problemas. El primero, que no es tanto un problema como un importante cambio de sentido, concierne al estatuto que es menester asignar a lo trascendental: en último término, lo trascendental, en Husserl, no reside tanto en las condiciones de posibilidad *a priori* de alguna cosa que se tratará de legitimar, como sobre todo en su efectuación (*Leisten*); ésta se halla siempre en función (*fungierend*), sumergida implícitamente en las profundidades de la conciencia, cuya puesta en evidencia, en sí misma trascendental, constituye el objeto de la reducción fenomenológica. En sí misma, la vida de la conciencia, se legitima en virtud de su propio vivir. Así las cosas, en fenomenología se trata eminentemente de analizar el funcionamiento de la conciencia en su dimensión esencial, a despecho de los diversos accidentes que pudieren acaecerla. Esta vida, y en particular sus vivencias, constituyen la esencia de los fenómenos en la fenomenología husserliana. De aquí se deriva una concepción que sobrepasa ampliamente las consideraciones relativas al fenómeno expuesto en términos de lo-que-aparece (*apparaissant*) y de las apariciones (*apparitions*).

La segunda dificultad atañe al perfil organizativo (*découpage*) de las vivencias en la vida de conciencia. Esto, a su vez, arrastra consigo toda una cohorte de problemas. De entrada hay que consignar el problema que afecta a la organización del flujo - en principio continuo - del presente en transcurso de la conciencia en unidades temporales, problema que, según nuestra consideración, Husserl nunca llegó a tratar de forma plenamente satisfactoria, si bien le cabe el mérito de, cuando menos, haberlo descubierto. Esta organización en vivencias -trátese de actos intencionales plenos o del uno o del otro de sus componentes (comprendidos fundacionalmente en el acto)-, es siempre, toda vez que la intencionalidad es de antemano intención significativa, correlativa de una organización en significaciones, cuyo estatuto, por añadidura, no puede por menos de ser sino lógico, intrínsecamente vinculado a un juicio posible. Esto no es menos pertinente en relación a la esfera predicativa (como se podrá comprender de suyo) que a la antepredicativa. Por lo tanto, la eidética está vinculada de manera general a lo lógico

en sus profundidades, a un lenguaje lógico (cuya expresión posible acontece en lengua lógica), en definitiva, a aquello que nosotros llamamos “esencias” (*Wesen*) lógicas de lenguaje, que atienden, en su funcionamiento, a un vínculo inexplorado de la sintaxis y de la semántica. Es como si en Husserl la vida de conciencia consistiese, en su esencia, en un doble encadenamiento (“horizontal” y “vertical”), *a priori* “racional”, de operaciones y efectuaciones lógicas, como si lo lógico, o más bien lo lógico-eidético, constituyese la “quintaesencia” del pensar – precisamente aquí reside el racionalismo de Husserl. Que haya relación de transparencia entre la intención de significatividad y la intención de significación lógica, no hace sino aludir al carácter previo de la circularidad que siempre acompaña al análisis – en nuestros términos: que esta transparencia (cf. § 134 de las *Ideas I*) es en realidad tributaria de la tautología simbólica. Esto implica, por su parte, otra dificultad: el análisis encuentra su objeto (la vivencia) sin dificultad alguna, toda vez que éste está ya siempre dispensado en virtud de esta circularidad – que es simbólica. Así las cosas, el objeto se ofrece al análisis como cosa ya siempre lista y determinada, vale decir, simbólicamente instituida, según los cortes organizativos (*découpages*) lógico-eidéticos de la institución simbólica de la filosofía. Esta dificultad, consignada también por Husserl (esto hay que ponerlo en su haber), se manifiesta en la resistencia que ofrece a la comprensión el hecho de que la noesis pueda formar por sí misma la hyle en aras a constituir el todo hylemórfico del correlato noemático. El que esta hyle originaria esté ya “pre-formada” en la esfera de las síntesis pasivas –cuyo análisis cae bajo la jurisdicción de la fenomenología genética– no resuelve el problema, pues esta “preformación”, a la cual se atribuye la efectua- ción pasiva en el sentido interno, es decir en la sensibilidad (la afectividad íntima) de la conciencia, proviene a su vez de la temporalización en el flujo de presente en transcurso, así como de las asociaciones o “tendencias afectivas”; además, toda vez que poco importa el nivel arquitectónico en el que nos hallemos, cabe alegar que esta pre-formación presenta siempre una secreta inclinación hacia la forma (de la vivencia), la cual debe constituir el fundamento (*Fundament*). En otros tér- minos, la afectividad “prepara”, por una suerte de secreta apelación, los actos que habrán de fundarse sobre ella (no mera y nudamente sobre ella en cuanto tal, sino por cuanto está adaptada por esta “preparación” para asumir la función del fundamento). El retorno genético a lo arcaico tampoco está, pues, exento de cir- cularidad, y el hiato entre aquello que habrá de conformar una fenomenología de la afectividad en sentido lato y una fenomenología de la afectividad que aporta –

siempre *a priori* – el fundamento de los actos intencionales de la conciencia, se torna incluso todavía más evidente. Aunque esta investigación no atiende en su motivación a ninguna vocación legitimadora, urge señalar que estamos aquí mucho más cerca del espíritu de Leibniz que del de Kant. Para Husserl, en cierto sentido, lo irracional, toda vez que (es verdad) no proviene de ningún *eidos*, no existe; lo irracional es, antes bien, alojado en el orbe de la psicología empírica, hecho que corta la vía a toda fenomenología que hubiera de asignarse por tarea el análisis de las estructuras de las diferentes figuras de la vida de conciencia observables en sus llamadas formas psicopatológicas.

El tercer aspecto – al cual ya hemos hecho alusión – se refiere al estatuto husserliano del tiempo fenomenológico, que, en tanto que temporalización de las vivencias de la conciencia en presente provisto de sus retenciones y protenciones, plantea también algunos problemas. En primer lugar, como la fenomenología se concibe de antemano como análisis de las vivencias de conciencia, y como la “pre-formación” última de ésta viene dada finalmente por la temporalidad, el análisis de la misma, con efectuarse de manera indebida en el cuadro de la intencionalidad (la doble intencionalidad longitudinal y transversal del flujo), se ve fatalmente abocado al *solipsismo* (nota de Guy van Kerkhoven), hecho que, en relación a toda su obra, habrá de determinar la aporía de Husserl en punto a la intersubjetividad. Incluso si Husserl, en lo sucesivo, intenta evadir y sacudirse la aporía recurriendo a una monadología trascendental – una eidética trascendental de la intersubjetividad trascendental –, cuya inspiración leibniziana es, una vez más, poco menos que masiva. De este intento no habrá de resultar, con todo, sino una ilusión trascendental, pues el fenomenólogo que efectúa el análisis no puede de ningún modo considerar su ego como un ejemplo cualquiera de una variación eidética, cuyo nudo de congruencia vendría dado por el *eidos* ego – habida cuenta de que la facticidad del ego que efectúa concretamente la reducción es eidéticamente irreducible. La intersubjetividad trascendental puesta en cuestión no es otra que la de la razón. En segundo lugar, como el análisis se concibe a través de la instrumentación concertada por la percepción interna y por la “intuición” eidética, el análisis fenomenológico se ve compelido a suponer que nada se pierde en el tiempo de la conciencia, a suponer, por lo tanto, que la temporalidad interna presenta un carácter continuo – tesis que Husserl sostendrá siempre, incluso en los Manuscritos del

grupo C, y que supone que el presente que se anuncia en las protenciones pasa continuamente en las retenciones, y que en todo momento presente se halla implícitamente la totalidad del tiempo mismo, no siendo el recuerdo más que la reactivación por la conciencia de una retención durmiente. Esto supone que la conciencia no ha cesado nunca, no cesa y no cesará jamás de estar en contacto consigo misma, aun cuando este contacto no se concrete sino merced a las afecciones cambiantes. Dicho de otra manera, para Husserl el contacto consigo de la conciencia originaria es temporal, se opera al hilo de un “fluir que se sostiene primitivamente [por sí mismo] (*urtümlich stehende Strömen*)”. El *se ipse* es un *Urstand*¹.

Reconociendo la validez fenomenológica (en su registro) de los análisis de Husserl, cumple señalar la relatividad que les aqueja. La coexistencia, o más bien, la co-efectuación de la reducción fenomenológico-trascendental – que acontece por obra de la epoché fenomenológica – y de la reducción eidética, presupone la determinación *a priori* de las *eide*. Esta coexistencia es, asimismo, inaccesible de hecho, por cuanto presupone – por poco que se le atribuya alguna realidad (*Sachlichkeit*) – el ideal trascendental, en cuyo seno serán efectuadas todas las determinaciones eidéticas, así como su pasaje indebido, según una ilusión trascendental (Kant). Urge señalar que, a su manera, la eidética no deja de ser un constructo coextensivo de la institución simbólica de la filosofía. Por lo tanto, es necesario admitir que la eidética está afectada *de indeterminaciones de principio*, no poseyendo validez sino dentro del cuadro crítico de la institución simbólica de la razón, o, como en Kant, allí donde la razón es puesta tras de sus propios pasos. En el caso de Husserl, subsiste una huella que, con todo, permite desenmascarar lo que venimos de exponer – aunque tiende a desdibujarse a tenor de su circularidad diluida. Esta huella tiene que ver con el rol que él atribuye a la imaginación en la variación eidética: hace falta saber, *a priori*, aunque sea implícitamente, qué es el *eidos* para estar en situación de elegir tal o cual ejemplo de la variación como ejemplo cualquiera. Aplicada a la eidética trascendental de la intersubjetividad trascendental, esta crítica nos conduce a asumir como irreducible la facticidad del *se ipse* – que no puede diluirse en epoché ninguna –, y a abrir, más allá del registro de la intersubjetividad trascenden-

¹ Permanencia originaria, N. d. T.

tal, el registro arcaico, y no a priori racional, que nosotros denominamos interfacticidad trascendental, suficientemente originario y dotado de un carácter a tal punto fenomenológico, que no presupone nada de la institución simbólica.

Si se abandona la presuposición de la coextensividad entre lo fenomenológico-trascendental y la eidética, ¿qué nos queda entonces de aquello que nosotros hemos dado en llamar “mirada fenomenológica”? ¿No habrá de ser tomada, así las cosas, por una suerte de introspección de la fluidez del presente en transcurso de la conciencia, purificada por la *epoché* fenomenológica, que se abstendrá de “reificarla” en “estados psicológicos”? Como hemos mostrado suficientemente en otra parte², si se procede al análisis de la temporalidad de presente, cumple, de una parte evitar limitarse al estudio del sentido íntimo de una conciencia (sin hacer uso en medida alguna de la hipótesis del solipsismo), de otra, no hablar tanto del ego – no capturado aún, como no sea virtualmente, por la reflexión de un sí-mismo “en función” –, como de la afectividad. Así pues, no se puede hacer uso fiable de la continuidad de un flujo de presente, ya que la temporalización no es de presente, sino de presentes plurales y discontinuos; además, la percepción interna, incluso fenomenológicamente depurada, puede ser ilusoria, ilusionada e incluso ilusionante, contaminada por los simulacros de la imaginación. En la misma línea acontece que el olvido constituye la parte principal del pasaje de un presente a otro, es decir, que olvidamos la mayor parte de nuestra vida sin salvaguarda posible, siendo así que no estamos jamás completamente despiertos, ya que incluso la vigilia constituye un esfuerzo subconsciente. Esto se debe a que el *se ipse* de la conciencia sea intermitente en su “funcionamiento” – como en contrapartida sí que lo es el *ipse* que resulta de la captura reflexiva como Yo (Moi); la diferencia es ante todo inducida por el tipo – totalmente distinto – de temporalización que le es característico: en presencia y sin presente asignable. Este régimen de temporalización está a la obra allende la temporalización en presente, desmarcándose de ella en virtud de una interrupción y una apertura a su registro propio (el del el esquema fenomenológico de la repetición repitiéndose). Esta temporalización es para nosotros la temporalización en lenguaje, es decir, la temporalización del sen-

² En nuestros *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millos, coll. “Krisis”, Grenoble, 2006.

tido haciéndose (y no de la significatividad ni de la significación) o la de la *Sinnbildung*, en ningún caso la del *Sinngebilde*³.

Puesto que no nos cabe aquí la posibilidad de retomar al detalle nuestros trabajos anteriores, nos contentaremos con establecer en una breve y simple referencia en qué consiste por de pronto el lenguaje, bajo cuyo título se alberga a nuestro entender una realidad que es menester diferenciar rigurosamente de la lengua, a la cual identificamos con lo que clásicamente ha sido conocido bajo el rótulo del pensamiento. En todo rigor no es el lenguaje solamente sentido haciéndose, vale decir, movimiento (bien que sin cuerpo móvil y sin trayectoria – nada de lo que aquí acontece tiene lugar en el espacio, ni tan siquiera en un “espacio”) de sentido en busca de “sí mismo” – de su *ipse* (distinta de la identidad) – a partir de su proyecto o esbozo hasta su saturación (sólamente aparente); toda vez que no hay sentido que no sea al tiempo sentido suyo, ni lenguaje desposeído de su referente, es forzoso concluir que el lenguaje es eminentemente el resultado de un esquematismo fenomenológico (de lenguaje), cuya labor reside en el encadenamiento no lineal de las *phantasiai* (que no son bajo ningún concepto imaginaciones⁴); estás, a su vez, están habitadas por afecciones, en función de las cuales se constituye la intensidad, así como por *phantasiai* “perceptivas”, que “perciben” (conforme al concepto husserliano de “*perzeptive Phantasie*” en *Hua XXIII*, texto n° 18), las cuales, en su calidad de *phantasiai* “puras” (tan poco imaginarias como las anteriores), constituyen el referente fenomenológico, encadenado no linealmente por el esquematismo fuera de lenguaje. Además, en la medida en la que el lenguaje no se esquematiza pura y simplemente, sino que precisa del concurso de *alguien* que, de un lado, lo asista (o dé a luz), y de otro, presencie su quehacer, es preciso que el *se ipse* – no obligatoriamente captado reflexivamente como un Yo – se establezca como el condensado no esquemático de la afectividad, adhiriéndose al esquematismo sin desprendimiento posible; éste es fruto del sublime “en función” – eco persistente de una experiencia arcaica del sublime, donde la afectividad ha sido

³ Para todo esto ver nuestras *Méditations phénoménologique*, Jérôme Millos, coll. “Krisis”, Grenoble, 1992.

⁴ L'imagination est un acte intentionnel, dont la base phénoménologique est la *phantasia* non intentionnelle, et qui comporte, en général, un *Bildobjekt* ou une “apparence perceptive” (simulacre) figurant un *Bildsujet* (objet imaginé).

condensada inmemorialmente en lo que constituye un *se ipse*, es decir, una intimidad absoluta, coextensiva de la exterioridad absoluta de un “elemento” (en el sentido presocrático del término): el elemento de lo inteligible, el cual abre a distancia, en la esquematización de lenguaje, el medio del sentido. Las *phantasiai* “perceptivas” de lenguaje no son, pues, los “signos” fenomenológicos del sentido, ya que, amén de no tener nada de intencional, tampoco perfilan el sentido según sus encadenamientos esquemáticos, sino que, toda vez que están en no coincidencia consigo mismas, o en desajuste (*écart*) – que no es ni espacial ni temporal –, abren la infigurabilidad de las *phantasiai* “puras” fuera de lenguaje que ellas perciben, así como los jirones de sentido, que por su parte constituyen propiamente los signos fenomenológicos, aunque en la infigurabilidad e inmaterialidad. Así pues, la semántica del lenguaje es tanto menos tributaria de semiótica alguna por cuanto el desajuste (*écart*) entre *phantasiai* “perceptivas” y jirones de sentido no es ni espacial ni temporal, lo que constituye la naturaleza auténticamente fenomenológica, en hiato respecto de toda institución simbólica de la lengua conforme signos y reglas de uso.

No se trata aquí, con todo, de la jerarquización de la vida de conciencia en vivencias intencionales, vale decir, en actos complejos doblemente encadenados, como se desprende tanto de la doble coherencia horizontal como de la cohesión propia al pasaje desde el fundamento al registro de lo fundado. Nos hallamos, por lo tanto, más allá de cualquier régimen intencional, cuya fecundidad analítica incuestionable presenta, en contrapartida, una sería de límites – en especial en punto a los análisis del tiempo, plagados de aporías a causa de la extensión indebida que Husserl confiere a este concepto, o a la cuestión, análoga, de la intersubjetividad. El abandono del registro de la intencionalidad corresponde a la pretensión de analizar estos nuevos registros – cuya diferencia en relación al registro intencional es de orden estrictamente arquitectónico, como tendremos ocasión de ver aún. Así y todo, no está en nuestra voluntad cejar, así fuese en un ápice, del propósito de hacer fenomenología, al cual pretendemos, bien al contrario, hacer justicia, y aun dar pábulo de manera más “fundamental” o “radical”, si cabe, que el propio Husserl. Por consiguiente, es hora de que, llegados a este punto, pongamos bien a las claras qué es lo que nosotros entendemos por “mirada fenomenológica”, y aun por fenomenología, mostrando a la vez cuáles son

las motivaciones y justificaciones que podemos aducir en favor de nuestra empresa.

Si en un primer momento permanecemos fieles a la definición husserliana de la fenomenología, acontece que la mirada fenomenológica, lejos de encontrar vivencias intencionales de conciencia (lo más evidente no es, así pues, lo más fenomenológico), se ve confrontada con *phantasiai*, es decir, con sombras perpetuamente cambiantes: sombras de nada, concretudes de fenómenos como nada más que fenómeno. Asimismo, estas *phantasiai* son de carácter no figurativo o, por mejor decir, proto-figurativo. Es preciso señalar que éstas, en virtud de su esencia, no están llamadas de ningún modo a conformar « imágenes » (*Bildobjekte*) de « objetos » (*Bildsujet*) imaginados – huelga decir que tanto la imagen como el objeto provienen del acto intencional de imaginar. Las *phantasiai* (que nada tienen que ver – al menos no *a priori* – con la luz, contrariamente a lo que pensara Aristóteles en *De Anima*) se encuentran en incesante estado de metamorfosis, a un tiempo esquemáticamente encadenadas y “mutuamente” perceptivas (“perceptivas” tanto de las *phantasiai* “puras”, que indirectamente atestan – de manera harto diferente a la atestación por intuición inmediata –, así como de otras *phantasiai* “perceptivas”, que conforman la mirada potencial y virtual de otros sí mismos de la interfacticidad trascendental – potenciales si hubiesen de desprenderse en el interior del campo de posibilidades de un sentido haciéndose, virtuales si, con ser exteriores a dicho campo, ejercen una suerte de “acción a distancia” sobre el sentido por el hecho de relucir el paso a su realización (así fuese como mera posibilidad N.d.T.). Este fenómeno extraño, en el cual se esquematizan las *phantasiai* “perceptivas” junto con su desajuste interno – como nada de espacio y de tiempo donde se abren los girones de sentido « con vistas » al sentido – conforma el fenómeno de lenguaje, es decir, lo que de forma vulgar denominamos pensar. Tan es así que el fenomenólogo, en virtud de la *epojé* fenomenológica hiperbólica, que supone el suspenso de toda institución simbólica – incluida la institución simbólica de la lengua –, se ve abocado a la situación de no tener nada que contemplar, como no sea *lo que acontece* en el pensar cuando alguien – sea éste quien

fuere – hace sentido, vale decir, lo asiste⁵ a la vez que asiste a él⁶; entiéndase que tomamos el término pensar en sentido extremadamente amplio, asignándole, así como Descartes, toda una plenitud de significados. *Contemplant* lo que acontece equivale tanto menos a percibir (*wahrnehmen*) vivencias sobre el fondo de la intuición eidética, como a « registrar » los hechos en vistas a articular el encadenamiento al hilo de una historia o narración. En todo rigor, *aquello* que pasa o acontece no puede de ninguna manera constituir el objeto de una narración, toda vez que no acaece ni *en* el tiempo (de los presentes-acontencimientos) ni en el espacio. El esquematismo de lenguaje, por ser temporalizante de un esquematismo fuera de lenguaje (y por ende ciego), no puede por menos de hallarse fuera del

⁵ N.d.T En el sentido mayéutico de facilitar el alumbramiento, asistiéndolo a distancia. Cumple consignar que se trata, fundamentalmente, de una distancia original e irreductible, “inducida” por la reflexividad anárquica y a-teleológica del sentido, es decir, por su dimensión intrínsecamente dialógica, que no tiene por qué ser trascendentalmente temática; antes bien, la reflexividad relativa al sentido haciéndose remite a una presencia a sí pre-reflexiva, si bien ésta puede ulteriormente acceder a la tematización en el quehacer propiamente fenomenológico. Nos las hemos aquí, de algún modo, con la figura de la mediación, en entero rigor de filiación no menos socrática que hegeliana. En el marco global del discurso platónico – véase a este efecto, verbigracia, el diálogo tardío *Teeto* –, el personaje de Sócrates tiene por cometido detonar la escalada dialéctica apelando a la sola fuerza heurística de la paradoja, cuya negatividad, amén de vehicular la reflexión filosófica, constituye – nos atreveríamos a decir – su esencia misma. Cabe consignar que en el dialogo platónico la figura hegeliana de la negación encuentra y se reconcilia con la concreción fenomenológica que el inmenso genio especulativo de Hegel, domador de conceptos, confina, por veces, en un odre de viento. Que toda mediación haya de ser naturalmente negativa es algo que queda, en cualquier caso (y esto a pesar de los ingentes esfuerzos de un Adorno), por investigar. En este sentido cabría abordar el tema de la reducción en términos de un contra-hecho (*Gegenhandlung*, por oposición al *Urtathandlung* de Fichte) que, con dispensarse del carácter mundano de la esfera natural y revestir – al menos en este sentido – un carácter eminentemente negativo (meta-cósmico: *μετακόσμησις*), no deja de poner en franquía una mediación eficaz por lo que hace al despliegue de la vida trascendental constituyente. Aquí la negatividad no es del orden del *dialektischen Widerspruchs*, de la contradicción dialéctica, sino que alude, antes bien, al carácter intrínsecamente anti-natural y anti-substancial de la intencionalidad y de la conciencia como “objetos” temáticos. El discurso de una negatividad, cuya definición hubiera de establecerse en referencia a la positividad de lo que en sentido pleno es, carece aquí de sentido. La “realidad” de lo trascendental *es* en un sentido inaudito, tanto menos investigable retrospectivamente a partir de los muchos significados que naturalmente este término acredita (Aristóteles), como deducible o escrutable a partir de la resaca conceptual que la historia de la filosofía nos ha ido dejando en los márgenes del *Lebenswelt*; cualquier analogía con los recursos conceptuales y ontológicos que acuden espontáneamente a nuestra ayuda en el intento de pensarla en un marco conceptual ajustado es meramente provisoria y, de algún modo, abocada a la falsificación, pues los pliegues de lenguaje natural son a priori insondables: jamás seremos suficientemente críticos, jamás estaremos suficientemente despiertos, como para poder atravesar de parte a parte la significación natural del lenguaje. En este orden meta-cósmico del ser, la parábasis o prevaricación lingüística es tutelar, a despecho de nuestra vigilancia metodológica. “Nuestros” conceptos, herrados en la forja de la experiencia natural, se demuestran inhábiles a la hora de hacer justicia a lo que por su esencia cae fuera de la naturalidad. Se querría pensar que el cumplimiento intuitivo, en virtud del exceso de significación, deforma las concreciones trascendentales sin solución de continuidad.

⁶ N.d.T En sentido de comparecer, estar presente.

tiempo y del espacio, pues aquello que “regula” son los consabidos desajustes, consistentes en nadas de espacio y de tiempo (el término de desajuste viene a suplir una deficiencia para la que, mal que bien, no encontramos mejor alternativa). En este registro arquitectónico esta nada impide, al cabo, que nada este en coincidencia consigo, sin que esto haya de significar tanto como su dispersión, su diseminación o, en fin, su disgregación. Que a pesar de esto certifiquemos la existencia de disposiciones y procedimientos no hace sino aumentar el grado de perplejidad propio a la paradoja que, al redopelo de la tradición fenomenológica, hemos de afrontar. Consignemos de paso que la citada tradición ha asumido indefectiblemente este “caos aparente” en los términos de un caos real, impidiéndose, así las cosas, elevarlo a la categoría de objeto filosófico. Lo que acontece en el pensar cuando quienquiera que sea pone a pensar constituye, a que dudarlo, un alucinante “teatro de sombras”, hecho de un tumulto de inasibles, mas con todo, hacer fenomenología, en nuestra opinión, no consiste sino en acompañar este tumulto en el curso de sus disposiciones y procedimientos múltiples e inestables.

La atestación no puede consistir en la “efectuación” o “re-efectuación” (*Nachvollzug*) de los actos analizados, toda vez que nos hemos eximido tanto de la intencionalidad como de la eidética; el problema, tanto más acuciante, consistirá en hallar, entonces, el modo de evitar la pura especulación o construcción: el riesgo capital en filosofía estriba en tomar las palabras por las cosas, vale decir, en hacer funcionar de manera subrepticia el argumento ontológico.

¿Cómo cerciorarse de lo que al respecto de los fenómenos de lenguaje acabamos de sintetizar permanece fiel a lo que acontece cuando alguien se pone a pensar? Para responder a esta pregunta es menester tomar en consideración dos orbes de cuestionamiento diferentes. El primero es *arquitectónico*. Esto significa *situar* correctamente el problema a tratar en el océano de problemas y cuestiones fenomenológicos. Su éxito depende de la toma en consideración de la problemática husserliana de la *Fundierung* (de la “fundación” en sentido fenomenológico). Según nuestro parecer, esta última implica no ya dos, sino tres términos : la base, el fundamento (*Fundament*) y lo fundado (*Fundiert*). Aun si hay circularidad del fundamento y de lo fundado – y por lo tanto tautología simbólica de la fundación –, ésta, sin embargo, sólo funciona y es concebible en relación a una indeterminación irreductible, cual es la indeterminación propia a la transformación que noso-

tros llamamos transposición arquitectónica. Esta transposición, así las cosas, alude a la metamorfosis de la base en fundamento, elementos que, en lo que atañe a su relación, permanecen suspendidos en su mutuo desajuste (en el sentido que hemos precisado) merced al hiato de la institución. De ahí que la temporalidad de los presentes se instituya sobre la base de la temporalidad de la presencia. En otros términos, lo que constituye la cohesión (que no la coherencia) de la base, no es otra cosa que aquello por mor de lo cual ésta se establece como registro arquitectónico. Esto, qué duda cabe, surge como resultado de nuestro análisis, si bien sus «términos» – sea su inestabilidad cual fuere – permanecen transposables (según el concepto introducido por Maldinay) o *virtuales* en relación a su cohesión, la cual, por su parte, constituye otro registro arquitectónico, parejamente adscrito a nuestro análisis, en cuyo seno se constituye el conjunto – *relativamente* circular – del fundamento y lo fundado. Con todo, esta virtualidad no obsta para que la base, a través de la transposición, surta efectos sobre la cohesión relativa a la pareja de conceptos fundamento-fundado. El cometido de la fenomenología consiste en expurgar la fundación de esta suerte de efectos parasitarios (que obstaculizan la univocidad de la determinación) en aras a « atestar » la base a través de la transposición arquitectónica, así sea de manera indirecta. De esta guisa, el análisis fenomenológico escapa, al menos en principio, a la celada de la donación y de la posición, y aun a la celada de la pre-donación, comoquiera que ésta no sea posible más que sobre la base, literalmente *inmensa*, de todo lo que permanece en estado virtual en el campo fenomenológico y, sin embargo, “agente”. En este sentido la arquitectónica no constituye una suerte de arquitectura del *arjé*, sino una especie de tectónica – en el sentido geológico del vocablo –, en la cual lo arcaico jamás envejece, siendo por añadidura inconsciente, y a veces confusamente consciente, sin por ello dejar, con todo, de obrar su efecto indeleble sobre la vida de la conciencia – como se ha demostrado en el psicoanálisis e incluso en la psicopatología. De este modo, una laguna importante de la fenomenología husserliana se ve satisfecha.

La arquitectónica como *método* equivale, por consiguiente, a una puesta en orden de los problemas y cuestiones siguiendo las prescripciones que dimanan de nuestros conceptos, filosóficos en esencia, a pesar de los desplazamientos que Husserl les ha infundido. A todo esto debe corresponder la arquitectónica como *tectónica* de la “cosa” misma, tomada bajo el ángulo de sus movimientos, solapamientos, rupturas, fallas y deslizamientos, de cuyas huellas – paradójicas por

oposición a la calma estratigráfica husserliana – da cuenta el campo fenomenológico. Decimos, en efecto, “debe corresponder”, pues no existe aquí ningún criterio “objetivo” de “verificación”, sino solamente el “sentido” u “olfato” fenomenológicos inmanentes a la “facultad de juzgar” fenomenológica, la cual debe poner en cuarentena toda “explicación” de índole mecanicista o teleológica. Así comprendida, la fenomenología se ve abocada a deponer su aspiración científica.

En contrapartida – e ingresamos así en el segundo orden de cuestiones al que más arriba hemos hecho alusión –, el problema estriba en saber qué sea aquello capaz de “guiar” con acierto el “sentido” u “olfato” fenomenológicos. Si bien la arquitectónica dimana de nuestros conceptos, éstos, por su parte, sólo son pertinentes por cuanto “tocan” la *Sache*, es decir, la “cosa” cuyo análisis nos proponemos realizar; en vistas a establecer si hay o no tal contacto, no existe, sin embargo, ningún baremo “objetivo”. Es preciso comprender que la *Sache* fenomenológica adolece de la falta de cualquier rasgo propio a una “cosa en sí”, capaz de existir a partir de sí misma, comprender, en definitiva, que el contacto conforma su atestación, pero sin que ello nos constriña a tratarla como si fuese en sí misma o desde sí misma, toda vez que, al dimanar de lo arcaico, no posee ningún carácter estante (o del orden de lo idéntico consigo mismo), escapando, por ende, completamente al orden de lo ontológico; además, a la vista de su carácter “fantástico” y no posicional (posicionalmente inapta si no es por obra de la alteración acarreada por mor de la transposición arquitectónica), a la vista de que ejerce efectos sobre la actualidad, que sin embargo tan sólo son explicables en razón de su propia virtualidad, ésta no puede ser accesible sino por atestación indirecta. Con el fin de que la “cosa” llegue a ser susceptible de ser exhibida por el fenomenólogo que analiza las estructuras, es necesario que, de antemano, entre el *se ipse* (del fenomenólogo y ella se establezca un contacto. Así y todo, este contacto no es espacial, toda vez que no se genera como la proliferación de un tocar sensible, mas tampoco temporal, en contra de lo que el propio Husserl pensara. Es un contacto por y en desajuste como nada de espacio y de tiempo, una especie de enca balgamiento de este desajuste, merced al cual se propicia el contacto del *se ipse* del fenomenólogo con la *Sache Selbst*, sin que su manera de *decirla* (en lenguaje) haya de ser, por fuerza, adecuada. En este sentido está la fenomenología íntimamente emparentada con el enigma fundamental de la condición humana: con el hecho de que la experiencia (salvedad hecha de las psicopatologías – las cual son, así y todo, aptas a la explicitación de las estructuras arquitectónicas) no sea en

absoluto ciega o auto-adherente, sino que esté, bien al contrario, en desajuste (como nada de espacio y de tiempo), es decir, en no coincidencia “consigo” misma; esta no coincidencia es, empero, lo que motiva el contacto “consigo”, en conformidad con lo que Maine de Biran apela “tacto interior”, conciencia de sí en la dimensión arcaica – y esto a pesar de que sobre tal contacto pese siempre la amenaza de disolución por irrupción posible de una psicopatología. Sea esto como fuere, ora se trate del contacto de sí consigo ora del contacto de un *se ipse* con la *Sache*, no cabe duda de que éste contacto es de todo punto “incorpóreo” e “inmaterial”, merced a lo cual nos es posible diagnosticar una similitud con lo que Plotinio concibe como la *synaisthesis* entre lo Uno y lo que aún no es inteligible. Así pues, se trata de la *synaisthesis* del *se ipse* del fenomenólogo (la *syn* tiene su origen en el contacto), de la *aisthesis* que dimana de lo que nosotros hemos dado en denominar el “sentido” u “olfato” fenomenológico, el cual tiene que ver con la afectividad, en ningún caso con la sensación facultada por el cuerpo “material” (el *Leibkörper* de Husserl).

Todo esto resultaría “irreal” – cuando no “construido” con arreglo a las necesidades de una causa determinada – si no fuera porque disponemos de una atestación en la interfacticidad trascendental, la cual remite a una auténtica *Einfühlung* de los sentimientos internos, que conviene distinguir rigurosamente de las “proyecciones” imaginarias, comúnmente a la obra en el juego social. Aunque no nos corresponde mostrar⁷ aquí cómo los fenómenos de lenguaje implican en sí mismos el registro de su referente – extralingüístico – como registro de la interfacticidad trascendental, recordemos, con todo, cómo a partir de él se produce el intercambio virtual (y también posible y real) de las *phantasiai* “perceptivas”, en las que el lenguaje se constituye de forma interfacticia, mas de ningún modo solo o para uno sólo (caso del solipsismo), en cuyo caso, como atestiguan las psicopatologías, nos las habríamos con una “perdida” de sentido. De nuestra consideración, según la cual lo esencial de la *Sache* fenomenológica no es otra cosa sino “lo que acontece” en el pensar, se desprende que el *se ipse* – sostenido por sublime en función – sólo se halla en contacto consigo mismo en la precisa medida en la que este contacto se extiende a toda una multiplicidad indefinida de *se ipsi* virtuales, sin que aquél se vea abocado a sufrir disgregación alguna, ya que se tiene o se posee como el condensado afectivo o “elemento” en cuyo seno se opera la apertura

⁷ Cf. nuestros *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op.cit.*

al sentido en el marco de un absoluto afuera, que como tal no puede ser “*eingefühlt*”. Esto significa, a su vez, que el *se ipse* del fenomenólogo, lejos de erigirse en el « espectador desinteresado » (*unbeteiligte Zuchauer*) de la vida de conciencia, no contempla sino el vacío. A tenor de su carácter “purificado” por obra de la *epojé* trascendental no hay nada estante, que, por consiguiente, pudiese llegar a establecerse en el campo trascendental como posible objeto de contemplación; no hay, así las cosas, visión susceptible de figuración, como no fuese por mor de la imaginación. Lejos, por lo tanto, de poder usurpar el lugar de Dios – como *se ipse* dispensador ilusorio del sentido –, el yo del fenomenólogo ocupa, en realidad, una plaza intermedia *entre* el “elemento” de lo inteligible y el *se ipse* que hace el sentido; se trata, así las cosas, de un entre-lugar como desajuste encuadrado en el desajuste (como nada de espacio y de tiempo – recordemos que aquí no hay aún ni espacio ni tiempo). El *se ipse* del fenomenólogo entra en contacto con la *Sache* merced a la intermitencia fugaz del parpadeo fenomenológico en la esquematización, ocupando de esta manera el lugar de un otro virtual, puesto en juego por la interfacticidad trascendental de un fenómeno de lenguaje dado. Esto, en principio, se produce en aras a esquematizarse con un fenómeno de lenguaje, cuyo *se ipse* – el de su sentido – se ofrece en virtud de la *Einfühlung* harmónica con el fenómeno de lenguaje que se pretende analizar; éste, por su parte, sólo es susceptible de ser analizado a través de la *mimesis* activa, no especular (no hay aquí figuración alguna) y desde dentro. Esto presupone, por demás, que al *se ipse* del fenomenólogo, sostenido por el sublime en función, le es posible “franquear la barrera” de lo virtual a lo potencial. De este hecho detrae la facultad de abstenerse – por la *epojé* – de toda posición y auto-posición, como acontece, verbigracia, con aquella posición que, de no mediar la dicha abstención, le instaría a tomar la *Sache*, con la cual está en contacto, cual si de una cosa en sí se tratase, ya lista y apta a la “descripción”.

Esto significa que la lengua del fenomenólogo, como la del poeta, tendrá siempre un sesgo relativo y en vía de disolución – en los lindes de la lengua común. Por lo tanto, la lengua poética, que también se elabora en el horizonte de lo bello y lo sublime – aunque jugando deliberadamente con, por así decir, figurabilidades de ficción –, deberá constituir uno de sus polos de inspiración, y aunque la poesía no sea en sí misma fenomenología, no es menos cierto que un buen número de poemas son de todo punto fenomenológicos (hecho cuyo esclarecimiento nos obligaría a embarcarnos en prolijos desarrollos). Todo esto permite,

asimismo, sacar no poco provecho desde un punto de vista arquitectónico, toda vez que nuestros conceptos, cuya ordenación es competencia de la arquitectónica, dimanen de la lengua. Sobre la fenomenología tal y como nosotros la entendemos, pesa, al igual que sobre la fenomenología de Husserl, la constricción de desempeñarse conforme a un movimiento en zigzag, si bien cumple señalar que este movimiento es inmanente a la arquitectónica, por lo que nada tiene que ver con el campo de las estructuras intencionales.

La refundación de la fenomenología que proponemos, no se define a partir de la preocupación de instaurar un orden en el discurso con el fin de elucidar la supuesta jerarquización *a priori* de las cosas – preocupación que, sea dicho de paso, constituye la piedra de toque de la filosofía clásica; su propósito estriba, antes bien, en proyectar la posibilidad de un acceso que permita entrar en *contacto* – en y por desajuste – con la *Sache*, atendiendo al tiempo su despliegue particular propio; este contacto, *sugerido* por la fenomenología, es el del *se ipse* infigurable del fenomenólogo con la infigurabilidad de *Sache* en cuanto tal. En este sentido se trata de hacer vivir el lenguaje según el *porte-à-faux* del esquematismo infigurable de las *phantaisai* « perceptivas » y del movimiento infigurable de sentido a sentido – el sentido es también infigurable, pues no es tal más que en virtud de este movimiento de su ipse, infinito e insaturable. De todo esto se desprende – no tengamos empacho en repetirlo – la necesidad de que lenguaje tenga por registro primero de su referente (dispensado como su base fenomenológica y no como su fundamento) la interfacticidad trascendental “en función”, así sea en su virtualidad. Es menester que le *se ipse* que “da a luz” el sentido y el lenguaje, esté de algún modo sostenido por el sumblime en función como condensado de la afectividad – y como condensado extra-esquemático –, constitutivo, al tiempo, de una intimidad no espacial correlativa de un exterioridad no espacial, cuyo eco sobre el esquematismo de lenguaje constituye el medio del sentido: no como inteligible (*noeton, idea, eidos*), sino como comprensible.

Por este motivo, ni el esquematismo de lenguaje, ni el sentido haciéndose, ni aun las modulaciones de la afectividad – comprendidas en el seno del movimiento que enerva un sentido con otro – son ciegos, sino de carácter reflexivo. Sin embargo, es preciso señalar que esta reflexividad no alude a la ejecución de acto alguno de reflexión; antes bien remite a aquello que, en virtud de una interrupción de su movimiento propio, antecede y hace posible los citados actos de reflexión.

Habida cuenta de que no nos cabe aquí entrar a considerar las implicaciones que todo esto tiene sobre el esquematismo de las *phantasiai* « perceptivas » y el movimiento de sentido a sentido, nos contentaremos, por de pronto, con señalar las repercusión que acarrea en punto al *se ipse* entregado a la actividad de pensar. Menester es constatar que, a nuestro juicio, éste es asumido no ya a la manera de un sujeto-objeto-subjetividad – como se ha dicho en el idealismo alemán –, sino como una conciencia de sí reflexiva y no coincidente consigo: conciencia de sí arcaica según nuestro términos, habida cuenta de que el *se ipse* está en contacto consigo merced a un desajuste – consigo – (como nada de espacio y tiempo), sin que, por lo tanto, sea menester recurrir a la reflexión temática – un poco a la manera en la que nos sabemos en estado de vigilia. Esta situación presenta como novedad el hecho de que, incluso si damos por sentado el caso abstracto de una apariencia de solipsismo radical – como la filosofía clásica en punto a la reflexión sobre la ipse –, se establece la siguiente premisa en relación al *se ipse*: éste solo es capaz de sustraerse a la obliteración si media el contacto (de la misma naturaleza) con otro *se ipse* (clásicamente encarnado por la figura de Dios) que, en entero rigor, es independiente de él, ya que no ha menester de él para “tener lugar”. Es esta indiferencia la que nos constriñe a hablar de un desajuste en el interior del desajuste, que, por añadidura, permite evitar la regresión al infinito. Este otro *se ipse* es, por demás, enteramente virtual, disperso en lo que nosotros denominamos el “elemento” radicalmente trascendente de lo inteligible: el condensado, por así decir, virtual de la interfacticidad trascendental, la cual forma parte del infigurable de toda *phantasia* “perceptiva” de lenguaje. En términos kantianos podemos elucidar esto de la siguiente manera: lo supra-sensible (lo inteligible) es aquello en cuyo seno el *se ipse* se reflexiona cuando « percibe » en *phantasia* lo que « aparece » (sin aparecer *sensu strictu*) como resultado del sentimiento (reflexivo) del sublime. En todo rigor yo no percibo el Mont Blanc (en *Wahrnehmung*), como no sea en virtud de la modificación *phantasia*⁸ – que constituye el simulacro de su percepción. Lo que en realidad “percibo” (*perzipiere*) no es otra cosa sino lo absolutamente grande, accediendo, así las cosas, a una suerte de infigurable: yo me reflexiono en el *sentimiento* del sublime como *se ipse* en contacto consigo, contacto que introduce un desajuste rela-

⁸ Que hace falta distinguir de la modificación husserliana de la imaginación, la cual contiene aún una cuasi-posición.

tivo a la trascendencia absoluta de lo absolutamente grande (no espacial e insituable en el espacio, ya que rebasa toda noción espacial). Dicho en otros términos : el contacto consigo es el contacto de la afectividad consigo misma (en el sentimiento), a distinguir, empero, de la “auto-afección pura” (que sería adherencia ciega en flagrante contradicción con el enigma de la humana experiencia). Se trata, bien al contrario de lo que la hipótesis de la auto-afección plantea, de un contacto por encabalgamiento del desajuste, o de desajustes en estructuración dinámica del esquematismo, que modula o irisa la afectividad en afecciones que habitan las *phantasiai* “perceptives”.

De este modo, nos es dado comprender – más finamente aún si cabe – el “lugar” equívoco que ocupa el fenomenólogo, cuya mirada, desdoblada sobre la vida de la conciencia (en un sentido arcaico), concierne tanto a los encadenamientos esquemáticos de las *phantasiai* “perceptivas”, como al “elemento” de la comprensión del sentido, sin que sea menester reificar un “lugar” como el “lugar” de Dios. Su mirada es *phantasia* « perceptiva », por cuanto « percibe », como infigurable de uno u otro de los citados elementos, el esbozo de un sentido, que le corresponde hacer en armónica relación con el fenómeno de lenguaje que contempla, al tiempo que elucida en lenguaje, merced al desdoblamiento de la mirada, tanto sus estructuras como sus implicaciones (relaciones complejas, no intencionales, con el doble referente de la interfacticidad trascendental y los esquematismo fuera de lenguaje – que son ciegos). La fenomenología es, así pues, el redoblamiento armónico de la *Sache* – si es que el contacto con ella persevera (en el mejor de los casos) –, redoblamiento que se opera conforme a los términos que, en referencia a la *Sache*, inventa, sin por ello dejar de ser filosofía, vale decir, sin cejar en el intento de poner los términos en orden (orden que no es tanto lógico-eidético como arquitectónico). El órgano de la fenomenología no es, por cuanto la evidencia de este último es la *phantasia* “perceptiva” (la mirada) y el *contacto* en y por desajuste (como nada de espacio y de tiempo) con la *Sache Selbst* infigurable, un ver “intelectual” (*Einsicht*). Comoquiera que no existe ningún criterio “objetivo” que asegure

ni la modificación en *phantasia*⁹ ni el establecimiento del contacto, el riesgo mayor que entraña nuestra empresa es el de su contaminación por la imaginación, es decir, el riesgo de que la cosa a analizar – e incluso el análisis – no sean más que el producto de la imaginación, por lo tanto, imaginarias de parte a parte. Podemos conjurar este riesgo gracias a que la imaginación, en su calidad de acto intencional, cae fuera del ámbito de nuestras consideraciones; no en vano, la *epojé* fenomenológica que nos permite el acceso al registro arcaico de la conciencia, cortocircuita la intencionalidad en cuanto tal. Este es, a nuestro juicio, el peaje que la fenomenología deberá pagar en su aspiración por establecerse como filosofía primera. ■

⁹ La modificación en *phantasia* requiere el concurso de amplias consideraciones. Definámosla solamente en virtud de un ejemplo de proveniencia husserliana (en *Hua* XXIII, texto n° 18). Lo que cuenta en el teatro (“la ilusión teatral”) no es la *Wahrnehmung* (percepción) del comediante y de la escena, sino la *Perzeption* (“percepción”) del personaje representado sobre el proscenio y encarnado por el comediante. La percepción está en este caso modificada en “percepción” que, al ser percepción de la *phantasia*, hace que aquélla esté, a su vez, modificada en *phantasia*. En un primer momento se quisiera aventurar que el personaje es ficticia creación del poeta, mas en realidad se trata de una “ficción” característica, que lejos de oponerse a lo real (percibido), es lo que, de forma primitiva, vale decir, sin el concurso de un acto intencional, le confiere su sentido. Esta “ficción” constituye la *Sachlichkeit* propia del personaje, que no implica ninguna *Urdoxa*. Para mayor precisión véanse nuestros *Fragments sur le langage*, *op.cit.*

Le statut phénoménologique du phénoménologue

Marc Richir

[wikipedia](#)

La refonte de la phénoménologie que nous entreprenons requiert que nous posions du même coup la question du statut que peut y avoir le phénoménologue : quelle est la *Spaltung* phénoménologique dont parlent Husserl et Fink : comment s'effectue l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et pour peu que la question ait un sens, qui l'effectue ? Si l'on admet, comme Husserl et Fink, que celui qui déploie l'analyse phénoménologique est « sujet phénoménologisant », en quoi consiste, suite à la refonte, la « phénoménologisation » ? Et en quoi diffère-t-elle de la phénoménalisation ? En première approximation, et comme titres de problèmes, on peut dire que l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui opère un suspens universel de tout ce qui se « présente » sans exception, ouvre à ce que nous nommons le champ phénoménologique, c'est-à-dire au champ des phénomènes comme *rien que* phénomènes – où l'illusion fait partie intégrante du phénomène –, à savoir à leur phénoménalisation, tandis que leur analyse, qui dans la refonte, est architectonique, définit ce qui est pour nous la phénoménologisation, la reprise de tout ce qui se « présente » en termes de phénoménologie. La question est dès lors aussitôt celle de l'articulation de l'une à l'autre, et ce, à travers une certaine transformation, elle-même architectonique, du statut du phénoménologue, ce dernier constituant leur lien.

Certes, le phénoménologue est, au départ, un homme de chair et d'os, vivant, comme dit Husserl, dans l'attitude naturelle, à savoir incarné dans un *Leibkörper* et plongé dans l'intersubjectivité dans sa double dimension empirique et transcendante. Pour lui, pratiquer l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, c'est évidemment la pratiquer aussi à l'égard de lui-même, c'est-à-dire, non seulement mettre en parenthèses l'attitude naturelle, mais aussi son *Leibkörper*, qui l'incarne et le situe dans l'intersubjectivité – c'est pratiquement, quel que soit le paradoxe, se « désincarner » (Fink disait : se « déshumaniser »), mettre hors circuit son « espace » du dedans pour s'éveiller, par une sorte d'attention librement flottante, aux phénomènes comme rien que phénomènes qui « apparaissent » tout

d'abord comme rien(s), comme ombres. De la sorte, il ne peut plus être question de « moi », mais de soi certes « pourvu » d'un *Leib*, et d'une certaine intimité qui est celle du contact de soi à soi en et par écart, et d'un soi foncièrement mobile, en incessant devenir, *désindividué* et *délocalisé*, sans dedans ni dehors au sens classique, circulant dans le champ phénoménologique sans rien poser, même au passage. Sa version traditionnelle est l'*esprit*, tel au moins que le définit Hegel dans sa *Phénoménologie*, c'est-à-dire aussi bien la « conscience philosophique » de l'« Introduction ». En ce sens, on pourrait dire, mais nous y reviendrons, que l'architectonique est pour nous l'équivalent transposé de la dialectique, le « Moteur » n'étant certes pas l'*Aufhebung*, mais la *Fundierung* qui fait passer d'un registre architectonique à un autre sans qu'il y ait, pour autant, progression (« dépassement »), enchaînement réglé par des enrichissements successifs en contenus. Et cela, principalement, parce que le soi qui ressort de l'*époque* hyperbolique n'est à vrai dire plus proprement celui de l'esprit – et cet esprit est divin – mais relève d'une *multiplicité originaire* qui est celle de l'interfactivité transcendante, laquelle est en fait, au sens fort, *utopique*. Autrement dit, en se suspendant jusque dans la position de son existence, ce soi se retrouve, il nous faudra le montrer, comme l'un ou l'autre des soi de l'interfactivité transcendante, de ceux qui, précisément, s'entre-« perçoivent » et sont mutuellement entre-« perçus » en *phantasia* « perceptive » dans les parcours schématisants du langage, ces *phantasiai* « perpectives » « percevant » du même coup, sans les poser, *tous* les phénomènes, en particulier ceux qui sont concrétisés dans les schématismes hors langage, et selon les parcours de langage et leurs enchevêtrements à l'infini.

Ainsi « réduit », le soi du phénoménologue « circule », nous l'avons dit, dans le champ phénoménologique sans jamais constituer un point fixe qui serait observatoire, et il est non engagé (*unbeteiligt*) puisqu'il ne pose rien et ne pose même pas le rien. Cependant, il n'est pas pour autant « aveugle » puisqu'il se réfléchit en faisant du langage, en temporalisant en présence. C'est dire qu'il est à la fois *contact* de soi à soi (en et par écart comme rien d'espace et de temps) et contact de soi à la *Sache* qui l'appelle au langage, et qui, même, se fait en langage. Il faut bien comprendre cette nouvelle version de la *Spaltung* phénoménologique. S'il n'y avait que ce que nous venons de dire, l'aveuglement ne serait pas supprimé car il n'y aurait pas cet élément indispensable au langage et qui est le *sens*. Or, pour qu'il y ait sens, il faut que la question s'en soit posée, à tout le moins comme appel de l'une ou l'autre de ses réponses.

Il y a donc *plus*, dans le contact de soi à soi, que l'écart se schématisant en langage, et pour le saisir, il faut en revenir au « moment » du sublime, dans l'articulation entre la systole et la diastole. Ce qui se produit, dans le passage de l'une à l'autre, c'est le « décrochage », par le « ressaut » de l'afflux en excès de l'affectivité, de la transcendance absolue en fuite infinie et ouvrant à la transcendance absolue physico-cosmique, par rapport à l'affectivité dès lors condensée en un noyau qui est la matrice archaïque du soi. Il y a donc déjà un écart (comme rien d'espace et de temps) entre la transcendance absolue (dans ses deux « versions ») et ce qui va donner lieu au soi, et cet écart, pour ainsi dire, ne se schématise pas entièrement, sans reste, dans la non coïncidence en écart du schématisme de langage. Autrement dit, il y a en quelque sorte, dans le soi, une part qui est comme l'écho clignotant de la transcendance absolue, c'est-à-dire comme une *trace instable*, car en clignotement avec la transcendance absolue, du « moment » du sublime. Et c'est par cette trace que le sublime, comme nous l'avons dit jusqu'ici, est « en fonction ».

Cela implique que l'écart de soi à soi qui fait le contact est à la fois écart se schématisant dans le schématisme de langage et écart de soi à ce schématisme lui-même qu'il « habite », certes, mais sans y être enfermé ou absorbé, et c'est cette ouverture interne au schématisme, cet écart non schématique dans l'écart schématique, cet écart dans l'écart qui, ouvrant au soi comme trace instable du sublime, insinue le *milieu du sens* dans la non coïncidence à soi du schématisme, et donc fait proprement de celui-ci un schématisme de langage, une phase de présence où du sens se fait, se temporalise (*Sinnbildung*) en présence. Car c'est au « moment » du sublime que l'énigme du sens a surgi, avec la poussée irrésistible à y répondre, à la déchiffrer, malgré l'infinité inhumaine de la tâche, et c'est par là que celui (le soi comme noyau affectif) qui est « laissé sur la plage » par le reflux de l'océan emportant cette énigme, la *porte* dans un contact clignotant mais non schématique avec la transcendance absolue, donc porte aussi *le sens* dans le contact de soi à soi se schématisant en langage. L'écart dans l'écart est ainsi comme l'effet réel, dans le schématisme de langage, de la transcendance absolue (dans ses deux « versions ») dès lors virtuelle. Ce n'est donc pas la transcendance absolue qui « parle » de sa voix silencieuse dans les phases de présence de langage. Ne « regardant » pas le soi, comme nous le savons, elle ne lui « parle » pas, et c'est une manière de dire son énigme. D'autre part, ce n'est pas le soi qui se schématise et qui « crée » le sens, car son rôle consiste à « habiter » le schématisme, en particu-

lier les *phantasiai*-affections « perceptives », mais sans y être aspiré ou absorbé, et ce, dans la mesure où le sens qui se temporalise avec le schématisme relève de la diastole qui s'enracine dans la systole, et où le soi n'est rien d'autre, en tant que trace instable de la transcendance absolue, que le porteur du sens se faisant *dans* l'écart qui fait la non coïncidence du schématisme avec soi-même – et ce porteur, quoique concret, est originairement *anonyme*.

Si nous reprenons l'ensemble de la structure, il vient que le soi issu du « moment » du sublime est divisé par une *Spaltung* phénoménologique, et ce, en tant qu'il y a deux sortes d'écart. 1) Dans l'écart entre le soi et la transcendance absolue – dont la fuite infinie ne l'emporte pas avec elle –, le soi « assiste » *au* schématisme de langage : sans y être pris, il est comme une instance *critique* de réflexivité du langage, ce qui, d'une certaine manière, assure le lien ou la cohésion du sens avec soi, son ipséité à la recherche d'elle-même, sans perte de contact avec elle-même. 2) Mais, dans le même mouvement, l'écart est aussi écart de soi à soi et écart se schématisant pour sa part en langage, la réflexivité ne pouvant s'accomplir que par là, par le jeu double des rétentions et des protentions internes à la présence, et dans ce cas, par sa manière singulière d'« habiter » les *phantasiai*-affections « perceptives », le soi « assiste » *le* schématisme de langage, comme la sage femme qui assiste l'accouchement du sens « en y mettant la main ».

Dans ces deux cas, le soi, condensé affectif *leiblich* et non nécessairement *leibkörperlich*, est soi vivant, en mouvement (sans constituer un substrat, c'est-à-dire un corps mobile) ou en devenir, ce qui le fait relever de l'interfactivité transcendante par le langage ne suffisant jamais à l'y fixer puisqu'il n'est pas assigné univoquement par le sens qu'il assiste. Il n'est donc jamais tenu par ce qui pourrait en faire un soi absolument posé, un soi qui serait *sum* au sein de l'intersubjectivité transcendante (nous y reviendrons). En d'autres termes, tel est le soi du phénoménologue qui ressort de l'*époque* phénoménologique hyperbolique : c'est, pour ainsi dire, de par sa mobilité même dans le champ phénoménologique, n'importe quel soi de l'interfactivité transcendante, c'est-à-dire aussi n'importe quel soi « percevant » / « perçu » de n'importe quelle *phantasia* « perceptive » dans n'importe quel phénomène de langage – point qu'il nous faudra justifier davantage dans la suite. Encore une fois, ce soi s'apparente au « sujet » hégélien, puisqu'il est à la fois l'esprit en mouvement et la négativité de l'esprit, sauf que, en quelque sorte, cette négativité est pour nous positive puisque, si elle est bien néant

actif à l'égard du concept, elle est rien, qui n'est pas néant, dans et à l'égard du phénomène (et d'abord rien d'espace et de temps) : le soi comme écart non schématique par rapport à la transcendance absolue en fuite infinie (donc sans extrémité assignable) se porte dans l'écart se schématisant du langage en s'y logeant sans se confondre avec lui, et chaque fois, sans s'anéantir au profit d'autre chose. Ainsi le flair phénoménologique est-il, pour le dire d'un mot, flair de l'écart, le flair étant lui-même écart qui se loge dans l'écart. La part du soi issue de la transcendance absolue n'a jamais cessé ni ne cessera jamais de porter sa marque, c'est-à-dire de mettre en relief l'écart partout où il se trouve, et avec lui, l'énigme du sens, l'*Unheimlichkeit* qui, foncièrement, est le trait caractéristique des phénomènes comme rien que phénomènes. C'est par là, et sans doute par là seulement, que ceux-ci accèdent à la *phénoménalisation*.

Tout cela nous permet de faire un premier « point » sur la situation. L'*époque* phénoménologique hyperbolique, suspens universel de toute détermination et de toute position, ouvre au champ phénoménologique et, corrélativement, au soi en *double* écart, par rapport à la transcendance absolue et par rapport au schématisme de langage, c'est-à-dire au soi, porteur (mais pas détenteur) du sens, en tant que trace instable ou vacillante du « moment » du sublime, trace qui n'est pas un intervalle car elle n'a pas d'extrémité – la transcendance absolue est en fuite infinie, et le schématisme de langage ne coïncide jamais avec lui-même. Trace, donc, qui est une sorte de rien actif, qui fait le rien que phénomènes des phénomènes, qui amène donc à leur phénoménalisation. En première approximation, on peut dire que c'est cela qui est proprement *phénoménologique* : ce qui constitue, dans toutes les *Sachen* « rencontrées », leur « tremblé » ou leur « bougé », dans nos termes, leur clignotement. Or, c'est cela même que la phénoménologie en sa re-fonte se doit d'analyser. Elle ne le peut qu'en analyse *architectonique*, c'est-à-dire en exhibant ce qui, chaque fois, constitue les *pôles* des clignotements comme contenus, instables et jamais atteints dans les phénomènes, de détermination. Ceux-ci, à leur tour, ne peuvent être fournis que par la philosophie et sa tradition, à savoir par la langue et les concepts philosophiques dont l'analyse architectonique vise à leur réorganisation en accord congruent avec les phénomènes. À cet égard, pour évoquer à nouveau Hegel, il y a, dans le clignotement, quelque chose d'analogue à une dialectique tronquée, puisqu'à l'*Aufhebung* devrait correspondre la transposition architectonique – qui implique des registres architectoniques – et que celle-ci ne doit entraîner aucun enchaînement réglé de concepts se relayant les uns les au-

tres, c'est-à-dire aucune linéarité (fût-elle finalement circulaire) sans faille des transpositions architectoniques, comme si leur ensemble devait constituer un système dont la phénoménologie architectonique serait la science – tout au plus y trouvera-t-on une *mathesis* instable des instabilités. Car il ne s'agit pas, selon la grande illusion hégélienne, d'épuiser la philosophie en épuisant les significativités de sa langue et de ses concepts. Il s'agit seulement d'utiliser ceux-ci comme auxiliaires de l'analyse, en sachant d'entrée de jeu qu'ils sont inadéquats, ou plutôt féconds seulement par les écarts d'indéterminité qui habitent leur détermination apparente. D'un point plus pragmatique, c'est l'ébauche d'architectonique, qu'il y a derrière les tentatives d'unification systématique chez Husserl, qui nous a servi d'amorce ou de point d'entrée dans l'architectonique que nous proposons. Et celle-ci est entièrement conditionnée, comme on vient encore de le voir, par le rôle de pivot que nous faisons jouer au « moment » du sublime.

Nous pouvons à présent revenir plus précisément sur la manière dont le phénoménologue se doit de pratiquer l'*epochè* phénoménologique hyperbolique – notre première ébauche architectonique le permet. Si cette *epochè* finit par ouvrir sur le soi comme noyau d'affectivité laissé par le « moment » du sublime, la question est de savoir comment on peut y accéder sans « traverser » ce « moment », même à son insu (ce « moment » est inopiné et imprévisible ; ce n'est pas le soi qui en est issu qui est en mesure de le « provoquer »). Au départ, le phénoménologue est un moi incarné dans un *Leibkörper* et plongé dans l'intersubjectivité à la fois factuelle et transcendantale : c'est, nous l'avons dit, un être de chair et d'os, et c'est cela même qu'il se doit de mettre en suspens. La seule voie qui se présente est celle du doute hyperbolique cartésien, poussé jusqu'au soi du phénoménologue lui-même, puisque le soi peut être aussi illusion ou image de soi. Par là même, ultimement, c'est aussi l'idéal transcendantal qui doit être mis en question – à savoir le fait même qu'il puisse y avoir un « tout de la réalité », et quelque être, « positif » (véritable), Dieu, ou « négatif » (trompeur), un Malin Génie susceptible de le mettre en acte. Ainsi le soi réduit par l'hyperbole même qu'il pratique paraît-il comme le « résultat » d'un jeu sans règles – s'il y avait des règles à ce jeu, il serait le produit du Malin Génie –, jeu de soi pluriels à la fois engagés et non engagés dans des *phantasiai* « perceptives » et leur réversibilité de « percevant » / « perçu », c'est-à-dire, le schématisme de langage étant mis hors circuit, le jeu sans règles de leurs infigurables qui constitue, en fait, l'interfactivité transcendantale comme interfactivité des « sièges » de la *chôra*. Et cela, inhibant tout autant la

mise en mouvement de la question du sens et la mise en œuvre du schématisme de langage, « place » pour ainsi dire le soi réduit de telle manière que, suspendu à l'instant cartésien – à l'articulation insituable de la systole et de la diastole –, il se trouve en mesure de sur-prendre la « pensée » dans sa non positionnalité (qui ne pose rien sans poser le rien), c'est-à-dire comme pur mouvement de rien à rien, à l'origine *hypo-thétique* du sens qui s'amorce, en tant que mouvement de l'infigurable à l'infigurable dans l'infigurable.

Autrement dit, dans et par l'*époché* hyperbolique, l'envers du Malin Génie n'est pas Dieu, mais l'interfactivité transcendantale comme pluralité indéfinie des sens en acte (de se chercher), potentiels (depuis les premiers) et virtuels (par transpossibilité). Ce sont en effet, on le sait, les phénomènes de langage dans leur multiplicité qui « pluralisent » les soi de l'interfactivité transcendantale sans pour autant les individuer et les « nominaliser ». Tel est donc le champ phénoménologique où tout cela est à prendre dans son dynamisme, donc ses mobilités, sans fixation dans ce qui serait éclatement, dispersion, émiettement, dissémination. Le défaut de ce qui est déjà hypo-thèse dans l'hypothèse du Malin Génie est qu'il est *encore déterminant*, et que c'est en ce sens que la dite hypothèse est bien du même coup celle de l'ego, nécessaire pour que l'ego puisse venir à soi – puisque c'est bien l'ego qui en élabore la fiction, qui en est donc le « sujet » – alors que si nous allons jusqu'à douter hyperboliquement qu'une telle détermination soit possible, le Malin génie n'est plus l'envers de Dieu lui-même (il n'est plus Malin Génie), mais l'envers du jeu sans règles, celui-là même qui ne cesse d'alimenter le doute hyperbolique poussé jusqu'à l'ultime, et qui est celui de l'interfactivité transcendantale où il n'y a plus rien d'univoque, où la contradiction est le masque de l'altérité, où la vérité et la fausseté ne sont jamais que relatives, où donc le scepticisme est universel, allant jusqu'à englober celui qui doute, sans qu'il n'y ait là, par quelque artifice sophistique, de contradictions annulant le suspens, mais clinotement même du suspens, entre le surgissement et l'évanouissement, et par là aussi du soi réduit qui opère le suspens.

Or cela signifie précisément que le soi qui s'ouvre à soi par le suspens hyperbolique universel est foncièrement toujours ouvert, non coïncident avec soi, en écart – dans cet écart que sous-entendent l'anglais *Self* ou l'allemand *Selbst* –, flottant en quelque sorte dans et avec cet écart qui est sans extrémités (qui le fixeraient, l'une dans l'être du surgi, l'autre dans le néant de l'évanoui), donc préci-

sément ouvert, non seulement aux autres soi de l'interfactivité transcendante, mais à ce qui, « derrière » eux, est l'abîme de l'infigurable altérité absolue (à vrai dire : « autreté » au sens d'A. Machado) de la transcendance absolue (en ses deux « versions »). En d'autres termes, c'est ainsi que, par l'*epochè* hyperbolique, le phénoménologue rejoint le soi « issu » du « moment » du sublime dans les profondeurs de son soi, et se ménage de la sorte un accès au sublime en fonction sans avoir à le (re)traverser. À l'inverse, il n'y a que le « moment » du sublime tel que nous l'avons « décrit », dans l'articulation insituable (puisqu'elle se confond avec l'instant cartésien) de la systole et de la diastole, qui puisse, de ce soi en écart dans l'écart schématique, attester la concrétude phénoménologique, directement dans le « moment » lui-même (quoique celui-ci ne soit pas vécu), indirectement dans l'affection sublime (qui est vécue et atteste le « moment »). En sorte que l'on peut dire de cette dernière affection qu'elle est la *trace stabilisée* du « moment », mais où le soi de l'affection, au lieu d'ouvrir par son écart à tout faire potentiel de sens dans la diastole, passe au *sum* dans le champ phénoménologique, du soi à l'ego, c'est-à-dire aussi de l'interfactivité transcendante à l'intersubjectivité transcendante, au moins implicitement, et en perdant par là les possibilités et les transpossibilités des sens de langage, mais certes pas celles de l'expression, qu'elle soit gestuelle ou linguistique, puisque le moi suppose le tu (et le il), et pré-suppose le *Leibkörper*. C'est dire que du soi ou de l'ipse hyperboliquement réduit au moi co-extensif du *sum*, il y a changement de registre architectonique, et que le *cogito*, *sum* cartésien est bien plus complexe qu'il n'y paraît et doit être repris dans ses nuances. Certes, cela ne veut pas dire qu'il y ait *cogito* sans *sum* puisque le moi en première personne du *cogito* implique le *sum*, mais bien qu'il puisse y avoir, au registre archaïque de la phénoménologie, *cogitare* (au sens cartésien) sans *esse*. Car l'*esse* est toujours miné par le rien, n'est pas massif et encore moins point, mais *en écart*, plurivoque, non pas au sens aristotélicien, mais au sens de la pluralité indéfinie des sens à faire, actuels, potentiels ou virtuels. Ou encore, en d'autres termes, *le fond de l'être est l'affectivité*, ce qui rejoint bien le sens architectonique de cette dernière d'être proto-ontologique, et il n'y a pas, en phénoménologie, d'ontologie praticable, car il n'y a pas, en elle, de stabilité absolue.

La meilleure attestation en est que *les affections peuvent tromper*, puisqu'elles relèvent des *phantasiai*-affections « perceptives », et non pas du sens se faisant dont, avec les *phantasiai*, elles sont les relais. Certes, entre les lambeaux de sens et les affections, il peut y avoir des recouvrements, partiels et fluctuants, et c'est ce

qui explique que l'on puisse comprendre le sens d'une situation (où il y a échange de langage) par les affections – ce qu'on appelle couramment « intuition psychologique ». Si nous en revenons au *cogito*, *sum*, il n'a rien de ponctuel, car il traduit le mouvement du *cogitare* à l'*esse*, de l'interfactivité transcendantale à l'intersubjectivité transcendantale, même si, dans l'expression *cogito*, il y a déjà le « je », c'est-à-dire la rétro-action de la seconde sur la première, et donc même s'il s'agit déjà d'une tautologie symbolique. Car dans le soi du *cogito*, il y a le soi hyperboliquement réduit, qui ne construit pas la fiction d'un Malin Génie mettant « toute son industrie » à le tromper, et par là, de le *déterminer* à la tromperie, mais le soi pour lequel tout est apparence ou phénomène comme rien que phénomène, dans le champ de l'interfactivité transcendantale, et qui, en ce sens, assiste *au* langage. Avec l'expression du *sum*, en revanche, le soi se trouve absolument posé avec un *Leibkörper* qui est le sien et qui, dans l'interfactivité transcendantale, le détermine comme *ego*, et comme *ego* à son tour actif qui assiste le langage, le fait en l'exprimant en langue. C'est ainsi que se définit la subjectivité comme seule détentrice de l'être, et par là comme seule susceptible d'être trompée quant au sens de l'être, la « vérité » sous-jacente n'étant rien d'autre que la *vie*, et la vie comme incessant passage, dans les deux sens (clignotement) de l'hyperbole à son effacement. C'est dire que le soi du phénoménologue participe, dans sa *Spaltung*, des deux. D'une part, il est bien le moi incarné, de chair et d'os, toujours en contexte intersubjectif, qu'il soit présent actuellement, ou présent par l'Histoire et la tradition, au-delà de l'actualité apparente de ce qui se passe dans la société, et d'autre part, il ne peut précisément accéder à ce qui est transhistorique, entrer en dialogue avec les morts qui ont fait la tradition, que dans la mesure où il est aussi soi de l'interfactivité transcendantale, dont les « sièges » ne relèvent pas du temps des présents.

C'est en tant que ce soi en *Spaltung* met en ordre architectonique le champ phénoménologique, avec les concepts de la tradition philosophique mais en les faisant vivre autrement, que ce soi peut être dit *phénoménologisant*, construisant la phénoménologie et ce qu'elle touche en organisation archi-tectonique (mobile, critique et dynamique) de ses registres – le terme vague d'être étant strictement délimité dans le sens que nous avons suggéré : au fond, le *sum* procède d'un arrêt doxique du mouvement que nous avons décrit de la vie, et qui absorbe l'être comme l'un de ses « moments ». En ce sens et à sa manière, la phénoménologie en refonte que nous proposons peut être dite « hyper-cartésienne ». Ainsi reprenons-

nous autrement que Husserl la critique qu'il adressait déjà à la pensée cartésienne, d'être encore trop ancrée dans l'attitude naturelle. Ce que nous y ajoutons, c'est que le moi phénoménologisant porte en lui-même le soi hyperboliquement réduit comme soi illocalisé et illocalisable, aussi fugitif que l'écart qui se loge pour sa part là où il « veut ». En ce sens, donc, le phénoménologue est partout et nulle part, et c'est sans doute par là qu'il rejoint le philosophe : nul ne sait où est Platon dans son texte et cet anonymat textuel foncier est le plus souvent recouvert, dans la tradition, par le « nous » philosophique qui est aussi bien singulier qu'intersubjectif. Dans la refonte de la phénoménologie, l'éidétique husserlienne comme apriori descriptif est pour ainsi dire relayée par l'architectonique où la définition des termes ne tient pas à l'essence de ce qui est à « décrire », mais à leur *situs* architectonique parmi les registres architectoniques différenciés par la mise en ordre (*taxis*) du champ phénoménologique dans les termes de la langue philosophique – et il n'y a là, a priori, aucune ontologie. Car la part conceptuelle issue de cette langue doit s'effacer dans les mouvements purs (sans corps mobile) qui font la dynamique du champ. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, s'il y a là, dans l'architectonique, une *mathesis*, c'est une *mathesis* instable de l'instabilité, et qui exclut les illusions engendrées par le privilège exclusif du visuel.

Tout est désormais, dans la phénoménologie, affaire de *contact*, et de contact en et par écart comme rien d'espace et de temps. Mais le problème du contact, que nous disons phénoménologique, est que, dans la mesure où il y a malgré tout en lui du concept, il « déforme » ce qu'il touche, sans que cette « déformation » puisse être *mesurée* – et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles la philosophie classique a privilégié le visuel : la vision est censée ne pas « déformer » ce qu'elle voit. Ce qui doit donc concentrer l'attention du phénoménologue, c'est, malgré l'absence de mesure déterminable, l'écart qui inévitablement joue dans et par le concept lui-même, c'est-à-dire son indéterminité, qu'il ne faut surtout pas confondre avec son universalité. Elle seule peut rendre sensible le fait que, en soumettant le champ phénoménologique à l'analyse architectonique, se joue déjà globalement, pour ainsi dire la transposition architectonique, induite à travers le hiatus qui est lui-même un écart, du champ phénoménologique par l'architectonique. Celle-ci ne conduit donc pas à une vérité qui serait absolue, donc pas à une science. Mais il y a en quelque sorte des foyers où se met en relief l'impouvoir foncier de la langue philosophique : c'est quand il faut créer de nouveaux termes ou modifier le sens de termes anciens, comme par exemple avec ceux de

schématisme phénoménologique (hors langage, en langage), de langage, d'écart comme rien d'espace et de temps, de *phantasia* pure ou de *phantasia* « perceptive » avec ses deux dimensions d'affectivité et de figurabilité, etc. Hors de leur définition par leur *situs* architectonique, ce sont presque des concepts vides sans intuition possible, qui marquent les limites de la langue philosophique (« les mots nous manquent ») et qui sont autant de champs ouverts aux questions sans réponse finie car pratiquement dépourvus de toute quiddité qui leur serait plus ou moins intrinsèque, et qui pourrait au moins guider la pensée. C'est par là que la phénoménologie *semble* la plus proche de la spéculation. Et le danger est qu'une pure construction conceptuelle est toujours possible. La difficulté est qu'il faudra toujours s'interdire les « solutions verbales », c'est-à-dire aussi les reconnaître comme telles, par la part de contact avec la *Sache* qu'elles signifient, par les métaphores indues qu'elles semblent susciter naïvement d'elles-mêmes.

Ce que l'architectonique permet donc de mettre en relief, ce sont non seulement les registres architectoniques, mais les mouvements entre ceux-ci en tant que c'est seulement les hiatus entre les uns et les autres et les passages (les transpositions architectoniques) des uns aux autres qui conduisent à les différencier comme registres d'« entités » ayant les mêmes caractères. Cette mise en relief ne peut être effectuée que par la mise en œuvre, par l'*époque* hyperbolique, d'un soi en mouvement, c'est-à-dire d'un soi en écart, toujours ouvert par l'écart – celui-ci n'ayant, rappelons-le, rien d'un intervalle, car il n'a pas d'extrémités, celles-ci étant nominalement la transcendance absolue en fuite infinie et un soi *gespalten* entre son engagement dans la diastole au déploiement de laquelle il prête assistance et son accompagnement de la diastole, à savoir entre son contact de soi à soi médiatisé par la réflexivité du schématisme de langage et son contact de soi à soi non schématique, le premier donnant l'illusion que c'est lui qui schématise en langage et le second donnant l'illusion qu'il se réduit à l'instant cartésien dans la création continuée, les deux s'alimentant l'un de l'autre, et la création continuée paraissant comme une illusion de création. Par le « côté » qui ouvre le soi hyperboliquement réduit à la transcendance absolue en fuite infinie, le soi paraît donc comme une figure divine, trace instable du « moment » du sublime, c'est-à-dire, classiquement comme *daimon* infigurable et illocalisable, mettant en relief la diastole qui se déploie par ailleurs d'elle-même comme détente temporalisante de la systole. Ce soi échappe à l'anthropologie phénoménologique, qui vient en aval moyennant un certain nombre de transpositions architectoniques. C'est donc une

sorte de *pure veille* qui requiert précisément du phénoménologue la mise hors circuit radicale de son apparente positivité.

De la sorte, l'*époque* phénoménologique hyperbolique implique une inhibition de la création, ce qui, de loin, fait l'apparence de ce que la phénoménologie a affaire à des « données » ou des « pré-données », ou l'apparence qu'elle ne fait qu'assister à la création sans « y mettre la main », sans y être engagée. Cela, alors même que, d'autre part, le contact en écart avec ce qui l'occupe le « déforme » de manière qui ne peut être mesurée, mais seulement élaborée par l'analyse architectonique qui différencie le *situs* entre deux registres, celui de la base phénoménologique et celui du cercle fondant/fondé, et ce, au moyen des concepts fournis par la tradition philosophique, et susceptibles de désigner les pôles jamais atteints des clignotements phénoménologiques. Il va de soi que, dans cette attitude, l'usage de la catégorie de causalité est strictement exclu, par conséquent aussi l'usage du concept de téléologie.

Il va non moins de soi, d'un point de vue quasi-métaphysique, que la transcendence absolue, qu'elle soit simplement absolue ou physico-cosmique, est absolument *non déterminante*, non donatrice et non créatrice, elle est en fuite infinie dans le « moment » du sublime qui est non vécu, qui n'est donc pas originairement « événement » fondateur ou même instituant. Cela repose, avec un relief saisissant, le problème de l'origine sans doute définitivement obscur de l'institution symbolique (le problème de l'instituant symbolique), et par là, comme une sorte de corollaire, le problème de ce qui paraît toujours en elle relativement arbitraire, le problème de la relativité mutuelle des institutions symboliques, alors que chacune d'elles se prétend au moins être la seule à ouvrir un accès à la « vérité » comme ce qui doit paraître aller de soi – fût-ce au fil de l'une ou l'autre élaboration symbolique. Dès lors, en retour : Pourquoi la philosophie ? Et surtout : qu'est-ce que la philosophie qui ose insister sur cette situation ? ■

El estatuto fenomenológico del fenomenólogo

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sobre el concepto de institución simbólica ("Liminar" a la "experiencia del pensar")¹

Marc Richir

[wikipedia](https://es.wikipedia.org)

(Traducción a cargo de Pelayo Pérez García y Silverio Sánchez Corredera)

Es tiempo, en el presente, de volver a la institución simbólica, término más o menos equivalente, aunque más amplio, a los husserlianos de *Stiftung* y de *Urs-tiftung*. Como en Husserl, la institución simbólica lo es siempre, para nosotros, de apercepciones que son siempre, como tales, *re-conocibles*, en tanto que traspasan, en la mayor parte de los casos, las vicisitudes del tiempo, y no dependen, primariamente, del recuerdo, que no hace más que re-temporalizarlas en presencia. Son pues apercepciones de lengua en un sentido más amplio que el de la lengua explícitamente hablada: no es que toda lengua no pueda ser comprendida, puesto que son reconocibles, sino que pueden codificarse simbólicamente (si se quiere: semióticamente) según otros «sistemas simbólicos» que el de la lengua hablada, según «otra lengua» que la lengua hablada, que puede ser lengua técnica, ritual o mítica (en sentido amplio), o incluso filosófica, así pues «lengua» de gestos y de signos mudos tanto como lengua, tradicionalmente, de pensamiento. Esto corresponde, *grosso modo*, a lo que ha sido el enfoque estructuralista sobre los «sistemas» simbólicos. ¿Por qué desde entonces hablamos nosotros de institución simbólica? No es para encontrar, pues esto sería artificial, algún anclaje en la fenomenología de Husserl- este anclaje lo hemos encontrado más bien después.

En una primera aproximación, proponemos el término de institución simbólica para reemplazar al de «cultura», porque este ha sido siempre opuesto, clásicamente, al de «naturaleza», y porque las culturas llamadas arcaicas— es decir, de hecho no marcadas por la institución de la filosofía— no han pensado o elaborado esta oposición como tal. Lo que es para nosotros la «naturaleza» está allí completamente integrado en el campo de la «cultura», siendo la «naturaleza», la *physis*, desde los fisiólogos jonios, institución simbólica, y aún más la física que

¹ Este texto es parte del «Liminaire» de la obra de Richir *L'expérience du penser*, Jérôme Million, Grenoble 1996. Corresponde a las páginas 13 a 19. [NdT].

la estudia, que ve la luz con Aristóteles, antes de ser recogida, de modo totalmente distinto, en la época moderna. Por institución simbólica, entendemos así pues en primer lugar, en su mayor generalidad, el conjunto, que tiene su cohesión, de los «sistemas» simbólicos (lenguas, prácticas, técnicas, representaciones) que «cuadriculan» o codifican el ser, el hacer, las creencias y el pensar de los hombres, y sin que estos lo hayan jamás «decidido» (deliberadamente), es por eso que utilizamos el término, *anónimo*, de institución, necesario para comprender lo que, por la institución, parece por lo demás que siempre está ya «dado». Así pues, su paradoja fundamental es aparecer *siempre ya constituida*, ante todo y lo más a menudo desapercibida *como tal*, no dándose jamás con su origen, y de ser al mismo tiempo el objeto de múltiples aprendizajes, por lo demás nunca exhaustivos— es eso lo que configura el nervio de la educación humana, de la que se sabe que es infinita pero que nunca puede conducir a la omniscencia ni a la omni-sapiencia. En este sentido también, la institución simbólica, que hace, en cada caso, que una humanidad (una etnia, una sociedad) se mantenga agrupada y se reconozca, no es un «sistema» que estaría cerrado — según la ilusión que de ello da el estructuralismo—, por lo restante no más que los diferentes «sistemas» que se puedan discernir (lengua, técnicas, mitos, etc.) para las necesidades del análisis. Todo se mantiene, pues, reunido, *enigmáticamente*, y hay tanta institución simbólica en un utillaje como en una lengua, en la disposición del espacio como en los relatos sobre los orígenes. La institución simbólica es así pues *como* una «totalidad» sin afuera, y sus partes son cada vez «*partes totales*». Su no clausura se muestra en el hecho de que no está jamás en coincidencia con ella misma (tal era la ilusión del estructuralismo, ilusión necesaria para constituir la cultura, o tal «parte» de la cultura, como «objeto» *identificable*, de modo que ella está *en* ella misma y para ella misma, del todo *enigmáticamente* abierta a las insondables cuestiones de su *contingencia*. Eso la empuja siempre, en los términos mismos que parece dar de ella misma y darse a sí misma, el trabajo *pensante*, más propiamente humano, de su *elaboración simbólica* como explicitación de su *sentido*. Si no hay hombre sin institución simbólica, es pues también porque el hombre es un *ser de sentido*, y porque tal es, en su sentido más general, su facticidad, en un sentido cuasi-heideggeriano (pero sin que el sentido sea a priori reducible a un sentido de ser o del ser). Dicho de otro modo, esto nos hace volver a pensar que el fondo último de la institución simbólica, eso por lo que ella se acerca o hace eco al

campo fenomenológico, es, a pesar de la acumulación de determinaciones (de códigos y de usos de códigos) que ella significa, siempre la *indeterminidad*: por ejemplo, se cree siempre «saber» de qué se habla, pero la experiencia de la vida enseña, al hilo de los años, que cuanto más se avanza, menos se «sabe» en realidad de que es precisa y finalmente cuestión en tal o tal palabra, si ella no es trivial.

Eso nos lleva a otra característica, no menos esencial, de la institución simbólica: si hay elaboraciones simbólicas sucesivas, que puedan ser más y más refinadas (lo que nosotros entendemos por «civilización»), de una institución simbólica y que la hacen entrar en la historicidad simbólica, que incluso, a veces, eso sucede en la Historia, aunque raramente, conducen a *rupturas* simbólicas, y a la emergencia de una nueva institución simbólica (por ejemplo: la filosofía, la ciencia moderna, o las diversas religiones, o incluso la democracia como nuevo régimen de convivencia), eso no significa por ello que haya progreso *simbólico* de tal institución a tal otra. No hay, contrariamente a las apariencias, institución más «simple» o más «compleja», toda institución simbólica cubre desde su totalidad aparentemente sin afuera *todo* lo vivible, lo pensable, lo imaginable, lo practicable (lo que significa correlativamente que estos cambian de distribución y de significación de una institución a otra); toda nueva institución simbólica se construye remodelando y removiendo completamente la institución antigua que es *tan compleja como ella* y si hay, en general, progreso simbólico, es en el interior de una misma institución simbólica, progreso en la elaboración y reelaboración simbólica de su sentido, que la refinan, la modifican volviendo aún más complejos sus recursos para el actuar y el pensar. Eso puede sin embargo conducir, también, a su «saturación», es decir a su degeneración en la «complicación». No se puede, así pues, confundir la *complejidad*, que va a la par con todos los refinamientos de la sutilidad, con la *complicación*, que puede estar tan «muerta» en la etiqueta anticuada de una Corte como en las distinciones artificiales de una escolástica. En este sentido, una institución simbólica, sea cual sea, puede siempre estar afectada de degeneración simbólica, en lo que llamamos una *Gestell* simbólica, tomando en nuestro provecho el uso *heideggeriano del término*. En la *Gestell* simbólica, la institución deviene maquinal (lo que no quiere decir «mecánica»), patológica, en cuanto parece «pensar» y «actuar» en lugar de los hombres, vaciarse de todo contenido viviente, y de ese modo, abandonar a los humanos a la barbarie devastadora del sinsentido, destructora del vínculo humano, del vínculo social y por tan-

to de la humanidad- lo que observamos hoy en día en prácticamente todos los campos de actividad, de manera acelerada por lo menos después de la primera guerra mundial. Muy a la inversa, cuando la institución simbólica está «viva», el progreso simbólico se efectúa en el *conjunto* de los procesos *de sentido* que se hacen al hilo de la elaboración simbólica, conjunto él mismo social y, así pues, él mismo transformador, activo y viviente, formador de humanidad, «civilizador» en el verdadero sentido del término. De este modo, no se puede pues decir que nuestra época, tiempo de fantásticas pérdidas simbólicas de sentido, esté «en progreso»: evoluciona más bien entre la devastación bárbara, la irrupción múltiple del no-sentido y de las complicaciones múltiples, en el sentido que se habla de complicaciones inextricables de una enfermedad que convierte a los remedios en peores que los males que se supone deben curar, conduciendo entonces aparentemente a la situación de lo *incurable*.

Precisamente, lo que sucede es que es imposible, por principio, legislar sobre la institución simbólica misma, porque los «remedios», siempre portadores de eso que tan acertadamente se llama hoy día «efectos perversos», impulsan, si no son reguladores, a la degeneración de la institución en *Gestell* – una legislación debe acompañar y civilizar las costumbres existentes de una sociedad, no determinarlas. Puede parecer extraño, y muy de nuestro tiempo, que hablemos de la institución simbólica sin casi hablar de los hombres, los únicos, sin embargo, que pueden hacerla «vivir». La razón es que los hombres no son distintos, como si fueran una suerte de archi-sujetos (mónadas, individuos) que dominaran sus claves - esa es la ilusión nefasta de la ideología liberal, y hoy en día neo-liberal, la que nos empuja a la catástrofe, a la pesadilla de un gas de moléculas ciegamente regulado por el privilegio (imaginario) de las «leyes» (cuasi-físicas, para esta ideología) de la economía. Es que, dicho de otro modo, la institución simbólica es eso que *en* el hombre (en todos nosotros), sobrepasa al hombre, y eso irreductiblemente. Pues es lo que, en un sentido, decide sobre él al instituirse, en todo lo que va a vivir, hacer y pensar, sin que se trate de un «destinal» o de un «historial» en el sentido heideggeriano. Pues, y es esto incluso lo que hace falta pensar, el hombre no se halla por eso *sin asideros* frente a lo que ha de vivir, hacer y pensar: estos «asideros» le son precisamente dados por la institución simbólica, y son ellos, justamente, los que él debe *elaborar* para hacer que sus experiencias cobren *sentido*. Esta «trascendentalidad» de lo simbólico es lo que, en algunas tradiciones, ha sido se-

ñalado como Dios. Pero en las tradiciones en cuestión, la señal era, finalmente, un *enigma*, el enigma mismo del sentido. Nada se opone entonces, en principio, a que el Nombre por excelencia- el de Dios- pueda cambiar por así decir de nombre, cualquiera que sea, con tal que permanezca un enigma *insondable*, como eso en lo que y en relación a lo que los hombres convergen al reflexionar sobre su condición— aún más, la convergencia de la reflexión en y alrededor de *un* nombre no es ella misma estrictamente necesaria: no hay menos reflexión en el múltiple campo mítico de las culturas amerindias llamadas arcaicas, y en el campo mitológico tradicional (politeísmo), simplemente se establece de otra manera.

Si hay institución simbólica, es preciso pensar que no es el hombre quien, por algún proceso inconsciente y alienante, es el *instituyente* de aquella: como lo decía una vez Stanislas Breton parafraseando una célebre fórmula de Heidegger sobre la técnica, la esencia del hombre no es humana, es *inhumana*. Lo que hay de humano es la *elaboración pensante* que hacemos cada vez que, por el sorprendente poder de *iniciativa*— poder de comenzar, y por ello poder de gestar tiempo— que nos caracteriza, hacemos que se muevan y cambien las cosas, el «material» («*matériau*») de construcción librado por la institución, para «inventar», ya sea un gesto técnico, una palabra, una legislación o un acto significativo. Pero jamás nuestra actividad es *actus ex nihilo*, y jamás, como no sea en casos totalmente triviales, es totalmente deliberada. En este sentido, el hombre se halla siempre en camino hacia el hombre, su humanidad reside completamente en la *hominización* — la civilización— in-finita de lo inhumano en él, sin que podamos nunca saber en qué consiste «propiamente» lo inhumano.

Fuera como fuese, es en la elaboración pensante, que es elaboración simbólica en la medida en que se efectúa en los términos mismos de la institución simbólica, que se revelan, por su *movimiento* hacia el sentido, la indeterminidad (indéterminité) radical de la institución, y los ecos múltiples que encuentra en la indeterminidad por sí misma del campo fenomenológico, aunque fuera reducido, como aquí, al campo del lenguaje fenomenológico. Si hay elaboración simbólica, es porque hay *problematicidad* de lo simbólico y problematicidad de la elaboración, y es separando esta problematicidad en su carácter *intrínseco* como un análisis fenomenológico del movimiento de la elaboración simbólica es pensable, y en particular un análisis genético de la transposición por la que las entre-apercepcio-

nes de lenguaje se trans-ponen en apercepciones de lengua. Es desde este ángulo como la fenomenología tiene algo que decir sobre la institución simbólica, pero es también bajo la condición, correlativa, de que por la hipérbole de su *epoché*, ella se halla separado, al menos parcialmente, de la ingenuidad por así decir transcendental con la que ella puede todavía practicar la lengua filosófica.

Situados ya en esta perspectiva, nuestra concepción de la institución simbólica plantea varias hipótesis. En primer lugar, aquella según la cual la Historia en general, y la nuestra en particular, sería una evolución progresiva y unívoca hacia la claridad, condenando el pasado al error, al vagabundeo o a la confusión— sin hablar de lo que se ha dicho de las otras culturas distintas a la nuestra en esta perspectiva. A continuación, la de la Historia como «destino» o realización de un destino: ya no hay «destino» de Occidente, a priori, como no hay «destino» de esta o aquella otra cultura en apariencia más humilde. El «destino» no es nunca sino aquello que nosotros hacemos, pero, para «hacer» algo, es necesario, precisamente, *elaborar*, es decir, encontrarse en el curso de un movimiento activo de civilización para retomarlo y mantenerlo en su movimiento mismo. A este respecto, la crisis actual de nuestra cultura, que es difícil no reconocer, y que algunos, incluso, creyendo estar «prendidos» («en prise») en el acontecimiento, llevan a su colmo autoproclamándose «post-modernos», puede ser reconocida como la enfermedad incurable de la que hablamos — desde entonces, sin embargo, el «post-moderno», en quien muy frecuentemente no resuena la mediocridad intelectual, ha comenzado desde la expansión bárbara del capitalismo a finales del siglo XIX. Pero puede y debe ser reconocida como lo que es preciso conjurar reanudándolo con lo que nos queda todavía de civilización en una «cultura» (¿aún se trata de una?) en vías de descomposición. No es preciso pues, menos que nunca, dejarse absorber por las posturas teatrales, o peor aún, mediáticas, de la representación agonística del fin, o de la representación fantasmagórica de «otro» o del «nuevo» comienzo. Incluso si somos llevados a trastocar la tradición, y en particular la tradición filosófica, no podemos hacerlo más que a partir de ella misma, de los recursos escondidos hasta ahora en ella, y en la que la puesta al día está preparada para abrir una nueva mirada sobre ella, a relanzar y a refinar nuestras inquisiciones, que no debe ser abandono del pasado en los olvidos de la Historia, sino, precisamente, formulación de cuestiones, idas y venidas en zigzag.

Ninguna institución simbólica es simple. Toda institución simbólica es compleja, lo hemos dicho. Esto quiere decir que si hay en ella una cierta coherencia, esta *cohesión se da sin conceptos directores*, es decir sin líneas de coherencia, que serían lógicas o «estructurales», lo que quiere decir que esta cohesión no significa ipso facto homogeneidad «de un solo poseedor», sino por así decir, el estilo reconocible por la reflexión de lo que W. von Humboldt denominaba problemáticamente *Weltansicht*— estilo de mundo, por todas partes y en ninguna parte, que no hay que confundir con una «visión del mundo», con una *Weltanschauung* completamente ideológica. Toda institución simbólica se halla siempre escindida ya en «bloques» o «estratos» (lengua, prácticas de todo orden, «representaciones», relatos, etc.) que *se hacen eco* sin estar, sin embargo, explícitamente conectadas por relaciones sistemáticas. De unas a otras, hay fracturas o distancias, y es incluso esto lo que ofrece también asideros a la iniciativa individual, a la invención, sin que, sin embargo, esta individualidad de la iniciativa sea ipso facto codificada, y por ello, reconocida— lo que no ha tenido lugar en principio, en la Historia, más que para los reyes, los dioses y los héroes. Pero esto no quiere decir tampoco, lo hemos visto, que la institución simbólica sea por así decir deducible de una «suma» de iniciativas individuales, como la ha pensado la filosofía inspirada desde la ideología liberal. La lengua, por ejemplo, no ha podido instituirse desde lo más simple a lo más complejo, según los «deseos» de la «comunicación» que no vienen ahí, a medida, más que para «taponar» el mismo «agujero» entre un supuesto estado de naturaleza y un supuesto estado de cultura, comenzando por el fraude de dirigirse a lo más «civilizado». La lengua ha debido instituirse de otra manera. ¿Cómo? No lo sabemos, y sin duda no lo sabremos nunca, pero hay más verdad al decir que ha debido instituirse de un golpe, puesto que no tiene origen fenomenológico, por una especie de «inspiración divina»— sea cual sea el abismo problemático que se plantea con esto, ya que, precisamente, el abismo está ahí al menos reconocido como tal. Y la clarificación sobre esta cuestión no provendrá del aprendizaje infantil de la lengua porque ahí la *mímesis* juega un rol completamente fundamental, *mímesis*, en primer lugar de sonidos, luego de significaciones, en el momento mismo en que comienza a despuntar, en el juego de las significaciones (y de las apercepciones), el *enigma del sentido y de los sentidos*. El tránsito es no menos enigmático entre la *mímesis* «pasiva» y lo que se abre de poder de iniciativa y de creatividad a partir de la *mímesis* «activa».

En su complejidad multiestratificada, la institución simbólica también atraviesa, así pues, sin dividirse de manera necesariamente congruente, la separación entre consciente e inconsciente. Si deberemos poner en cuestión la concepción husserliana del doblete *Urstiftung/Nachstiftung*, o dicho de otra manera, si deberemos concebir la *Stiftung* sin *Urstiftung*, eso no querrá decir que ha desaparecido, en general, la *Urstiftung* en la vida del pensamiento y de la conciencia, sino simplemente que hay, en toda institución simbólica, *Stiftungen* que es imposible a priori relacionar con la *Urstiftung* donde el pensamiento se hubiera encontrado conscientemente comprometido en su «acto» — acto de «convicción» según Husserl. Esto no significa, tampoco, que estas *Stiftungen* habrían tenido lugar, no se sabe cómo, en el inconsciente, sino al contrario que ellas atraviesan indiferentemente la «frontera» entre consciente e inconsciente — y que el inconsciente, lo veremos, en todo caso el inconsciente simbólico del psicoanálisis, si no es un *constructum* teórico, está caracterizado por una dinámica más lenta de su temporalización, en la que se codifican otras apercepciones distintas de las apercepciones comunes de la lengua. Y esto abrirá nuevas perspectivas al análisis fenomenológico, como análisis genético de este tipo de apercepciones, en general «incongruentes» en relación a las apercepciones comunes de la lengua.

El libro que publicamos aquí completa y amplía también metodológicamente nuestras *Meditaciones fenomenológicas* (*Méditations phénoménologiques*) en la medida que, por la puesta a punto de la reducción arquitectónica que se abre al campo del análisis de la transposición arquitectónica del lenguaje en apercepciones (en general: de lengua), lo vuelve posible, en eco con lo que Husserl entendía por ello, una *fenomenología genética*— ya no reglada sin embargo por la eidética *de las apercepciones*, de las *Stiftungen* que les son coextensivas, y esto, en virtud de una cierta codificación en génesis del tránsito de las entre-apercepciones a las apercepciones. Este tránsito procede una y otra vez, en efecto, de la transpasibilidad de este acontecimiento, en un sentido original para el pensamiento, que supone el surgimiento *inopinado* de la apercepción— y de ahí el título general que damos a nuestra empresa. Ello es posible porque a la no-homogeneidad estricta de las apercepciones, siempre más o menos complejas, porque hay diversas génesis entrecortadas, que se hacen más o menos eco, pero que pueden distinguirse, de diversos tipos de apercepción, donde la transposición arquitectónica no es precisamente homogénea. Mientras que, de ello hemos tomado conciencia, la tradición

filosófica ha pensado siempre, desde Platón a Heidegger, incluido también este último, que este acontecimiento es *único*, planteamiento que es siempre, para nosotros, necesariamente *múltiple* y distribuido, en la experiencia del pensar, de manera extraordinariamente *compleja*. No se trata, pues, para nosotros, de abandonar la filosofía a una representación completamente ideológica de «la» metafísica, sino al contrario de retomarla, en lo que aparece, al hilo de la fenomenología, como una fantástica *des-multiplicación de sus tareas*. Y esto debe abrirse, a modo de eco, a múltiples y necesarios «análisis concretos» en el sentido de Husserl, pero además reabrirse, enlazando con nuestras *Méditations (Méditations)*, a la exploración de lo más «primitivo» que ahí hemos emprendido, y esto, precisamente, en lo concreto o lo «vivo» («à-vif») de la experiencia. El problema es en efecto que si se puede «apercibir» la entre-apercepción en *general* o como cuestión fenomenológica general, ello no puede ser el caso de las entre-apercepciones concretas con las que cuales es necesario saber todavía *cómo* es posible trabajar con método en lo concreto. Es propio del «zig-zag» fenomenológico tener que volver sobre las condiciones que han hecho posible sus «descubrimientos». Digamos, aquí, simplemente que la situación es menos imposible de lo que parece. En la medida que las *Wesen* salvajes (fuera de lenguaje, de lenguaje) solamente entre-apercibidas, se proto-temporalizan y se proto-espacializan, lo que hemos intentado mostrar en *Fenómenos, tiempos y seres (Phénomènes, temps et êtres)*, con el doble carácter (en parpadeo) de lo *inmemorial* y de lo *inmaduro*, y en la medida que este doble carácter es el de la *Stimmung* en el sentido cuasi-heideggeriano, se puede decir que el parpadeo de estos *dos* caracteres, *en la misma (à même)* una o varias concretudes (concrétudes) fenomenológicas, es el «signo» (la huella) de que nos las habemos con un *Wesen* salvaje, incluso si éste es el objeto de una apercepción muy fuerte, ya que esta última no hace otra cosa más que «desconectar» la *Wesen*, desde entonces apercibida, de su afectividad. Por ejemplo, el «amarillo» de Bergotte, en la *Recherche* de Proust, es un *Wesen* salvaje, entre-apercebido en la fuerza de su enigma, y recaído en la banalidad si es solamente apercebido como un amarillo sin más. El punto de tránsito obligado hacia una fenomenología de lo más «primitivo», es pues, para nosotros, en lo concreto, una fenomenología de la afectividad, cuando ésta es tomada en su enigma, *antes* del surgimiento de los deseos y de las pasiones. De ello encontraremos aquí ecos, ya que, lo veremos, el acceso a la afectividad primitiva de las *Stimmungen* no puede, para nosotros, ser abordado más que a través del análisis arquitectónico

de la lengua mitológica y mítico-mitológica (mientras que la lengua filosófica se ha desconectado ya de lo que le aparece como el «afecto» en relación a la percepción).

En fin, sin llegar a trazar un inventario de tareas que sería fastidioso, digamos aún que permanece, en materia de recursos insospechados en la institución de la filosofía misma, en la tradición, el hecho que no puede ser un efecto del azar si descubrimos, al hilo del «zig-zag» fenomenológico, en los esquematismos fenomenológicos de fenomenalización, un *eco* necesario de la problemática del esquematismo, tal como clásicamente se encuentra, entre otros, en Platón en el *Ti-meo*, o en Kant, en el esquematismo de los conceptos puros, en el de las ideas de la Razón, y en el esquematismo sin concepto de la estética. Debe haber para ello razones arquitectónicas que la reducción arquitectónica ha de permitir explorar. ■

La contingence du despote

Marc Richir

[wikipedia](#)

Selon la vulgate universellement répandue depuis des siècles, une société sans État, c'est-à-dire sans tout l'appareil d'un Pouvoir coercitif, est une société vivant dans l'anarchie – terme qu'il faut prendre ici au sens littéral –, donc faite d'hommes sauvages, sans foi, ni loi, c'est-à-dire, finalement, n'est pas une société, mais une horde, quasi-animale, sans institution. Cela veut dire que, dans cette conception qui est plutôt une idéologie, le Pouvoir coercitif, et tout d'abord celui d'un homme par là exceptionnel, est pensé comme instituant du social. Il aura appartenu à Pierre Clastres de montrer que non seulement les sociétés sans État sont des sociétés à part entière, mais mieux encore que ce sont des sociétés *contre* l'État. C'est-à-dire non seulement des sociétés où la plupart des événements (naissance, passage à l'état adulte, mariage, maladies, mort), des actions et des représentations sont symboliquement codés, mais encore des sociétés, ainsi instituées, où il existe néanmoins une chefferie, un Pouvoir, mais un Pouvoir sans pensée ni moyen de coercition – certes, il y existe une éminence, celle du chef, mais pas de pré-éminence ; certes, le chef jouit de certains privilèges concernant les femmes et la richesse, mais cela, en échange de dons en paroles et en « cadeaux » aux membres du groupe, sans autre retour que la reconnaissance par celui-ci de l'éminence. Paroles qui ne sont pas des ordres auxquels il faudrait obéir, et richesses qui ne sont pas destinées à être thésaurisées, mais qui ne sont pas non plus des instruments de corruption – comme cela arrive si souvent dans les sociétés à État. C'est comme si, dans ces sociétés, sans doute aujourd'hui quasi-totalement disparues, la vie sociale, donc aussi la vie politique dans ce type d'échange symbolique, était faite, par institution (c'est-à-dire sans que personne n'ait à « choisir »), pour *conjur*er l'émergence de l'un ou l'autre membre du groupe comme exerçant son emprise, donc son pouvoir (par la terreur, la séduction, ou les deux) sur les autres. C'est en ce sens, semble-t-il, que Clastres parle de sociétés « contre » l'État.

Tout au contraire, les sociétés à État sont dominées par un homme – nous le nommerons Despote en entendant par là le terme intermédiaire entre le tyran (illégitime) et le roi (légitimé par la généalogie et l'institution) – exerçant, avec ses auxiliaires (courtisans, hommes de guerre) un pouvoir coercitif sur la société. L'administration de l'État suppose une accumulation des richesses qui sont prélevées, à la fois sur celles de la population par un impôt, et sur les pays voisins par des guerres qui sont le plus souvent des guerres de rapine. Et la société se partage entre les « Grands » (le Despote et son entourage) et le peuple, les « autres », ce qui n'est pas sans susciter une constante instabilité de l'État et de la société, par les rivalités, les complots, les dissidences, voire les guerres civiles, comme nous allons essayer de le montrer, au moins brièvement. C'est par une sorte de fatalité que la monarchie, le Pouvoir d'un seul, engendre toujours à terme l'anarchie.

Dans cette configuration toute nouvelle de l'anthropologie politique mise en place par Pierre Clastres, le *passage* semble impossible des sociétés contre l'État aux sociétés à État, et il paraît même difficile, quant au principe, d'établir une priorité des unes sur les autres. Il s'agit en effet d'une configuration structurale où, s'il y a ce passage, il est certes irréversible mais ne peut avoir lieu que par la *contingence*. Il y a donc au moins contingence du Despote, sans qu'il faille pour autant éliminer la contingence des sociétés contre l'État – puisque l'éliminer reviendrait à en faire des sociétés de fourmis, même si ces fourmis devaient être des animaux symboliques.

Avant d'examiner ce que signifie, dans cette configuration, la contingence du Despote, il nous faut au moins dire quelques mots de ce qui apparaît comme contingence au sein même de l'institution symbolique des sociétés contre l'État. Ce qui permet de s'en faire une idée, c'est le type de pensée à l'œuvre dans ces sociétés : la pensée mythique. Les mythes peuvent se déployer à l'infini et sont sans auteur – comme les histoires drôles dans nos sociétés. Ils sont censés être étiologiques, « expliquer » tel ou tel détail de l'institution symbolique – étant entendu que celle-ci n'a pas de dehors, donc que phénomènes pour nous naturels, Héros et personnages mythiques et êtres humains sont censés se trouver au même registre, sans que cette « cohabitation » pose la moindre question. Cependant, il n'y a pas de mythe « global » censé « expliquer » l'institution symbolique globale : les mythes ne sont pas instituants de la société, mais l'institution

symbolique leur préexiste dans un passé immémorial, et c'est tel ou tel aspect *local* de celle-ci qu'ils sont censés expliquer par le récit, dont les prémisses paraissent le plus souvent très éloignées de la conclusion, et consistent généralement en une transgression de ce qui est déjà institué. Les mythes procèdent donc d'une sorte de « choix transcendantal » du multiple, et aussi bien le point de départ que les épisodes intermédiaires paraissent *contingents* mais par arbitraires, à la mesure de la multiplicité indéfinie de leurs possibilités. Cela implique que les mythes ne déploient aucune nécessité, ou aucune fatalité : leur nature de récits, c'est-à-dire leur aspect anecdotique, n'a rien de l'« explication » ou de la légitimation d'une contrainte qui ne procède que de l'ordre symbolique préexistant. Il n'y a pas en eux de distinction entre le réel et l'irréel (le fictif) – il y a parenté entre les mythes et les rêves -, mais seulement entre le quotidien et l'exceptionnel, dont l'accident est réfléchi comme se qui fait les heurs et malheurs de la condition humaine. Les mythes ne constituent donc pas un « corpus religieux » car il n'y a pas en eux de dieux, mais tout au plus des « héros civilisateurs ». Leur seul lien à la pratique est la manière plus ou moins étroite ou lâche dont ils se rattachent aux divers rituels, comme s'ils devaient donner à ceux-ci – qui ont toujours à voir avec la violence extrême de l'exception – au moins un minimum de *sens*. Clastres a fort bien décrit, par exemple, toute la cruauté des rituels d'initiation à l'âge adulte comme inscription matérielle de la « Loi » sur les corps – un peu à l'instar du conte de Kafka intitulé *La colonie pénitentiaire*. Enfin, si l'on s'interroge sur la genèse de la structure propre aux récits mythiques, il vient que, manifestement, leur fonction est en quelque sorte de désamorcer la contingence autant qu'il est possible, fût-ce par une régression très compliquée jusqu'à un commencement en apparence très éloigné de ce qu'il faut expliquer, le désamorçage (qui n'est pas suppression) se produisant par l'inversion de la régression, propre à la recherche, dans la progression, propre au récit, la « réussite » du mythe résidant dans le « bon » ajustement (« harmonique ») des deux, qui peut au reste se résumer ou se complexifier à l'envi, en retranchant ou en ajoutant des épisodes qui sont autant d'allusions plus ou moins claires à d'autres mythes.

On comprendra par là que la pensée mythique est véritablement une pensée *contre* l'Un, et qu'en elle est rigoureusement impossible l'émergence d'un tyran (sinon peut-être sous la figure du jaguar dans les mythes de la forêt amérindienne), qui remettrait fatalement en cause la totalité de l'institution

symbolique du social. S'il y a émergence d'un tyran qui arrive à se « stabiliser » en Despote, ce ne peut être que par la force d'une violence littéralement inouïe parce qu'inconcevable et imprépensable, et dans cette mesure, *absolument contingente*, irrécupérable par un mythe. Mais cela ne peut se produire comme depuis un absolu dehors de la société, car il n'appartient pas à n'importe quel fou de s'instaurer en tyran de la société – il ne suffit pas de « se prendre pour Napoléon » pour que « ça marche » ! Il y a donc quelque chose de plus, qui ne relève pas nécessairement de la complicité, mais qui a sûrement à voir avec, tout à la fois, la séduction et la « Terreur fondatrice ». Quelque chose, d'ailleurs, dont on retrouve la trace dans *toute* révolution (changement de régime et surtout de personnel politique) au sein des sociétés à État. L'*hybris* du Despote doit avoir quelque chose qui communique avec sa contingence, et c'est ce que nous allons à présent examiner à larges traits.

L'émergence du Despote – d'abord tyran aux deux bords de la légitimité tendant à se stabiliser et à se légitimer comme roi, quitte à ce que la royauté dégénère à son tour en despotisme puis en tyrannie – est sans doute l'événement fondateur de l'Histoire – étant entendu que l'Histoire est autre chose que le devenir, lequel ne peut qu'affecter toutes les sociétés, ce que ne pouvait voir l'ethnologue, attaché chaque fois à l'étude synchronique d'une sorte de « coupe » temporelle de telle ou telle société. Or l'Histoire qui, par là, ne concerne que les sociétés à État, est l'Histoire d'une *instabilité* fondamentale, et ce, dans la mesure où ces sociétés ont « délivré », avec le Despote, le régime violent et cruel de l'*hybris*, de l'excès, de la démesure, de guerres au dedans (guerres civiles) et de guerres au dehors (le plus souvent, nous l'avons dit, guerres de pillages et de rapines), la stabilité, la paix civile ne couvrant jamais, dans l'Histoire, que des périodes plus ou moins brèves. L'institution du despotisme sur la violence originaire du tyran conduit presque inéluctablement à l'ochlocratie et à l'anarchie, telles que ce sera presque toujours par un appel aux passions instables de la masse (comme dégénérescence du peuple) que le tyran menacera le Despote et arrivera éventuellement à le renverser. C'est dire que, malgré la légitimation apparente du Despote en roi (par la généalogie divine puis humaine, et par une justice elle aussi censée être d'origine divine), le Pouvoir (coercitif) dont le roi est censé disposer lui échappera toujours, à lui ou à l'un ou l'autre de ses descendants. Or, le fait que le *lieu du Pouvoir échappe toujours* et n'est jamais que momentanément occupé, est le signe de la contingence de cette occupation, en même temps que le signe de

l'instabilité fondamentale dont nous parlons. Celle-ci est visible même chez les hommes qui sont parvenus au faîte du Pouvoir après avoir éliminé toute dissidence. Par exemple chez César, comme le remarque aussi finement qu'énigmatiquement Plutarque : « Cette passion (scil. le désir d'une gloire toujours nouvelle) n'était rien d'autre qu'une sorte de jalousie à l'égard de lui-même, comme s'il avait été un autre, et une espèce de rivalité entre ce qu'il avait fait et ce qu'il se proposait de faire. » (*Vies parallèles, César*, 58, 5) Telle est, de l'intérieur même du Despote (dans ce cas, manifestement tyran), ce qu'on appelle à bon droit de la « folie du Pouvoir ». Rien n'est jamais acquis ; il y a en lui *Spaltung*, démesure, mouvement pour le mouvement, comme si le soi était pris par son fantôme. La contingence ne peut plus être désamorcée, car elle est partout, ses métastases émigrant dans tout le corps social, y provoquant les mêmes folies.

Ce caractère du Pouvoir, qui donna l'illusion de stabilité malgré son caractère intrinsèquement erratique, montre corrélativement qu'il est, quant à son lieu et quant à son occupant, au croisement de forces, de jeux et de rivalités politiques toujours plus ou moins complexes, où sont en œuvre l'amour du Pouvoir, mais aussi de son occupant – ce qui donne lieu à la servitude volontaire, tout autant que la haine, non pas tant du Pouvoir, objet de toutes les convoitises que de celui qui le détient et de son entourage – en cela surgissent inéluctablement différentes formes d'opposition, de dissidence, et de subversion. Pour l'étude de ces phénomènes, les sociétés dégénérantes sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles révèlent quelque chose de la structure réelle, et symbolique des sociétés à État. La conclusion que nous en tirons, à la suite de Claude Lefort, mais peut-être en poussant un peu au-delà de sa pensée, est que le *lieu du Pouvoir est vide*, vacillant, erratique dans *toute* société, que par conséquent, toute société est politique, qu'elle soit instituée contre l'État, ou qu'elle le soit comme État. Dans ce contexte, au demeurant, la démocratie moderne consiste essentiellement en une *régulation* plus ou moins bien codifiée du caractère erratique du Pouvoir, par des processus déterminés de relégitimation périodique de son occupation, de manière à éviter, ou à tout le moins à tempérer et à « civiliser » les instabilités (les révolutions au sens large) qui ne cessent de l'affecter. L'expérience historique montre cependant que cette régulation ne suffit pas non plus à assurer définitivement la stabilité de l'État et de la société. L'expérience récente, et même tout à fait contemporaine montre que ce type de système politique peut, lui aussi

dégénérer de l'intérieur, inéluctablement, sans que personne soit en mesure de trouver des remèdes qui ne soient pas pires que le mal.

Afin de compléter le tableau, il nous faut dire quelques mots du processus de légitimation des sociétés à État, c'est-à-dire du travail de pensée qui accompagne leur institution. Celle-ci est du même coup coextensive de la transformation et de l'élaboration plus ou moins bien réglée de la pensée mythique en pensée mythologique, à savoir de la mise en place, sur la base des mythes, d'un ordre *divin* supposé fonder l'ordre humain global. Il n'y a, à l'origine, pas de roi qui n'ait un dieu dans ses ancêtres, et cela est censé lui conférer sa transcendance, depuis le plus lointain dans le passé de sa généalogie jusqu'au plus futur de sa descendance. Tous les conflits – toutes les instabilités – paraissent avoir été réglés une fois pour toutes entre les dieux qui ont fini par se donner un roi réputé détenir les règles de sagesse du gouvernement juste, et les donner à lire au roi humain. Il s'agit en quelque sorte, avec la mythologie, d'une « déduction transcendantale (en un sens quasi-kantien) du Pouvoir comme unificateur tout à la fois du champ mythique et du chaos sans cesse renaissant de la société – ce qui n'empêche pas, comme on l'observe dans l'*Iliade*, de recoder les conflits entre Héros en termes de conflits entre dieux, à moins que ce ne soit plutôt l'inverse, et par là – l'action réciproque des deux. Car de l'*hybris* tyrannique fondatrice de l'État, il demeure, dans la légitimation du tyran en roi par l'institution symbolique de l'ordre divin, quelque chose dans les dieux et entre les dieux. Les dieux sont aussi, symboliquement, des rois régnant sur leur domaine, et leur violence, de la sorte congénitale, doit être tempérée ou apaisée par des cultes *sacrificiels* – le sacrifice, ce qui rend sacré, étant, dans sa violence, cela seul qui permet d'accéder, pour lui complaire, à la transcendance de tel ou tel dieu. Ce dieu, ou plutôt le roi des dieux, est donc à son tour une sorte de figure transcendantale du Despote, et toute instabilité dans la vie de l'État et de la société paraît filtrée par les passions et les caprices imprévisibles (donc aussi : contingents) des dieux. Pour prévenir ceux-ci, il n'est que les rituels cultuels qui leur sont rendus, mais a priori sans assurance de succès. Le problème de l'instabilité est de la sorte seulement reculé d'un cran, la légitimation n'est jamais absolue ; simplement, par la complexification qui en résulte de l'ordre symbolique, les espaces de jeu et donc la possibilité de ruse – indispensables à l'art politique – se multiplient. Quoi qu'il en soit, on voit combien l'institution de la religion est complice de l'institution des sociétés à État. La royauté est toujours,

peu ou prou, théologico-politique. Nous ne dirons rien ici, en raison de la complexité extrême du problème, de la substitution de l'idéologie à la religion dans les États démocratiques, où il ne s'agit pas tout simplement d'une espèce de retour à l'immanence enfin reconnue, et donc d'une découverte de la vérité ultime de la condition humaine, du « bon régime » où il ferait bon vivre.

Revenons donc sur le mouvement instituant de la tyrannie et sur la question de la contingence du Despote. C'est une chose bien connue de la pensée politique classique, et de l'étude historique, que la tyrannie naît de l'ochlocratie, du « Pouvoir » apparent de la masse en laquelle, par de multiples abus de pouvoir et de moyens de corruption, le peuple a dégénéré. L'anarchie (non pas au sens de l'anarchisme) dont on parle couramment, et qui menace si le Pouvoir est déficient, c'est-à-dire est ouvertement erratique et décidément « à prendre », n'a ce sens que dans des États et des sociétés au comble de la dégénérescence, donc, pour ce que nous en savons par les historiens, depuis et dans les sociétés à État. L'extraordinaire mérite de Pierre Clastres est d'avoir montré, tout au contraire, que l'État, donc le Pouvoir coercitif exercé sur la société, n'est pas inéluctable, ne constitue pas une nécessité ontologique pour la vie civilisée, pour la vie en société, c'est-à-dire pour la vie des hommes autrement que comme des « bêtes sauvages ». Cela suffit déjà pour se rendre compte de la contingence du Despote, même si le surgissement de la tyrannie en devient incompréhensible. Or, ce que nous avons tenté de montrer, c'est qu'il n'y a pas moins de contingence, certes dans un « système » tout différent, celui des sociétés contre l'État. Et l'hypothèse que nous proposons, sans doute aujourd'hui invérifiable, est que les sociétés contre l'État ne sont pas moins sujettes à la dégénérescence que les sociétés à État, et que c'est au comble de cette dégénérescence que *peut* surgir – sans le devoir nécessairement – la figure du tyran : le processus y serait semblable (mais non identique) à ce que l'on observe dans les sociétés à État. Dégénérescence *interne* qui serait devenue insupportable, soit par le changement de statut des hommes de guerre, soit par l'expansion démographique, soit encore par une sorte de fuite en avant dans le prophétisme, ou plus généralement, par telle ou telle catastrophe naturelle, voire, hypothèse cette fois métaphysique et donc hautement discutable, par la « nature humaine » dont personne ne sait de quoi elle est faite, mais dont on sait au moins, si on est lucide, qu'elle peut conduire aux plus unimaginables cruautés. Situations-limites où la soumission – toujours ambiguë – au tyran vaudrait mieux que la mort. Si bien que la contingence du Despote ne viendrait que de l'instabilité

foncière de cette limite, dont aucune codification symbolique ne pourrait venir à bout – étant entendu par surcroît que cette codification, qui est institution symbolique, est ce qui fait les hommes et que ce ne sont pas les hommes, dans ce cas assimilés aux dieux, qui la font, ce dont témoignent à la fois le devenir interne et la multiplicité sans nul doute originaire des dites institutions. Quant au symbolique rien ne se décrète d'en haut, mais tout se fait par l'action, dans le devenir, sans que personne ne sache ultimement pourquoi (les « raisons » que l'on peut se donner sont toujours plus ou moins, selon les contextes, imaginaires). Il n'y a pas de Raison dans l'histoire, car celle-ci l'est de ses multiples ruses, au fil des événements et des actions. ■

La contingencia del Déspota

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Silverio Sánchez Corredera)

Según la vulgata universalmente difundida hace ya siglos, una sociedad sin Estado, es decir, sin toda la maquinaria de un Poder coercitivo, es una sociedad que vive en la anarquía –término que es preciso tomar aquí en sentido literal-, pues constituida por hombres salvajes, sin fe, ni ley, se dirá finalmente que no es una sociedad sino una horda, quasi-animal, sin institución. Esto significa, en esta concepción que es más bien una ideología, que el Poder coercitivo, y en primer lugar el de un hombre por ello excepcional, se interpreta como fundador de lo social. Reconocemos a Pierre Clastres el mérito de haber mostrado que no solamente las sociedades sin Estado son sociedades de pleno derecho, sino mejor aún que son sociedades *contra* el Estado. Es decir, no sólo sociedades donde la mayor parte de los acontecimientos (nacimiento, transición a la edad adulta, casamiento, enfermedades, muerte), de las acciones y de las representaciones son codificadas simbólicamente, sino también sociedades, así instituidas, donde sin embargo existe una jefatura, un Poder, pero un Poder sin propósito ni medio de coerción – cierto es que ahí encontramos una eminencia, la del jefe, pero no preeminencia ; es verdad, el jefe disfruta de ciertos privilegios concernientes a las mujeres y a la riqueza, pero esto se obtiene a cambio de dones en palabras y en «regalos» a los miembros del grupo, sin otra correspondencia que el reconocimiento de la eminencia de aquel. Palabras que no son órdenes que habría que obedecer, y riquezas que no están destinadas a ser atesoradas, pero que no son tampoco instrumentos de corrupción –como sucede tan a menudo en las sociedades con Estado. Es como si en esas sociedades, sin duda hoy prácticamente desaparecidas, la vida social, también así pues la vida política en ese tipo de intercambio simbólico, estuviera hecha, por institución (es decir sin «elección» personal alguna), para *conjurar* la emergencia de uno u otro miembro del grupo al ejercer su influencia, esto es su poder (por el terror, la seducción, o los dos) sobre los demás. De este modo habla Clastres, parece, de sociedades «contra» el Estado.

Muy al contrario, las sociedades con Estado están dominadas por un hombre –le denominaremos Déspota, entendiendo por ello el término intermedio entre el tirano (ilegítimo) y el rey (legitimado por la genealogía y la institución)- que ejerce con sus auxiliares (cortesanos, guerreros) un poder coercitivo sobre la sociedad. La administración del Estado supone una acumulación de riquezas que son recaudadas tomándolas de la población mediante un impuesto y, a la vez, de los países vecinos mediante guerras, la mayor parte de las veces guerras de rapiña. Y la sociedad queda escindida: por una parte los «Grandes» (el Déspota y su entorno) y por otra el pueblo, los «otros», sin que deje de darse una constante inestabilidad del Estado y de la sociedad, por las rivalidades, las conspiraciones, las disidencias, incluso las guerras civiles, como intentaremos mostrar, aunque sea brevemente. La monarquía, el Poder de uno solo, por una especie de fatalidad engendra siempre perentoriamente la anarquía.

En este enfoque totalmente novedoso de la antropología política establecido por Pierre Clastres, el *tránsito* de las sociedades contra el Estado a las sociedades con Estado parece imposible, e incluso se presenta difícil establecer una prioridad normativa de las unas sobre las otras. Se trata efectivamente de una configuración estructural donde, si se da ese tránsito, ciertamente irreversible, sólo puede tener lugar mediante la *contingencia*. Así pues, encontramos al menos contingencia del Déspota, sin que sea preciso mientras tanto eliminar la contingencia de las sociedades contra el Estado –ya que eliminarla nos llevaría a la formación de sociedades de hormigas, incluso cuando esas hormigas tuvieran que ser animales simbólicos.

Antes de examinar lo que significa, desde este enfoque, la contingencia del Déspota, es preciso que digamos al menos algunas palabras sobre la presencia de la contingencia en el seno mismo de la institución simbólica de las sociedades contra el Estado. Lo que nos permite hacerse una idea sobre ello es el tipo de pensamiento operante en esas sociedades: el pensamiento mítico. Los mitos pueden desplegarse infinitamente y no tienen autor –al igual que los relatos de chistes en nuestras sociedades. Sobrentendemos que son etiológicos, que «explican» tal o cual detalle de la institución simbólica –dando por sentado que ésta no tiene afuera, pues fenómenos para nosotros naturales, Héroes y personajes míticos y seres humanos se supone que se encuentran en el mismo registro, sin que esta «cohabitación» plantee el mínimo problema. Sin embargo,

no hay mito «global» del que quepa esperar que «explique» la institución simbólica global: los mitos no son instituyentes de la sociedad, sino que la institución simbólica les preexiste en un pasado inmemorial, y es tal o cual aspecto *local* de ésta lo que se supone que han de explicar mediante el relato, del que las premisas parecen lo más frecuentemente muy alejadas de la conclusión, y consisten generalmente en una transgresión de lo que ya está instituido. Los mitos proceden pues de una especie de «elección transcendental» de lo múltiple, y tanto el punto de partida como los episodios intermedios parecen *contingentes*, mas por arbitrarios, en función de la multiplicidad indefinida de sus posibilidades. Esto implica que los mitos no despliegan ninguna necesidad ni fatalidad alguna: su naturaleza de relatos, esto es su aspecto anecdótico, no contienen «explicación» ni legitimación algunas de un constreñimiento que no proceda sino del orden simbólico preexistente. No hay en ellos distinción entre lo real y lo irreal (lo ficticio) –hay parentesco entre los mitos y los sueños-, sino solamente entre lo cotidiano y lo excepcional, en cuyo caso el suceso se plasma como lo que provoca las dichas y desdichas de la condición humana. Los mitos no constituyen pues un «corpus religioso» ya que en ellos no hay dioses, sino como mucho «héroes civilizadores». Su único lazo con la práctica es la manera más o menos estrecha o laxa con que se vinculan a los diversos rituales, como si debieran dar a éstos –que tienen siempre que ver con la violencia extrema de la excepción- al menos un mínimo de *sentido*. Clastres ha descrito muy bien, por ejemplo, toda la crueldad de los rituales de iniciación a la edad adulta como inscripción material de la «Ley» sobre los cuerpos –un poco a semejanza del cuento de Kafka titulado *La colonia penitenciaria*. En fin, cuando nos interrogamos sobre la génesis de la estructura que corresponde a los relatos míticos, sucede que de algún modo su función es, manifiestamente, la de desactivar la contingencia tanto como es posible, aunque sea mediante una regresión complicadísima hasta un comienzo en apariencia muy alejado del que hay que explicar, produciéndose la desactivación (que no es supresión) por la inversión de la regresión, propia de la búsqueda, en la progresión, propia del relato, residiendo el «éxito» del mito en el «buen» ajuste («armónico») de los dos, que puede por lo demás resumirse o complejizarse según se quiera, recortando o añadiendo episodios que corresponderán a alusiones más o menos claras de otros mitos.

Se comprenderá por esto que el pensamiento mítico es verdaderamente un pensamiento *contra* el Uno, y que en ella es rigurosamente imposible la

emergencia de un tirano (como no sea quizás bajo la figura del jaguar en los mitos del bosque amerindio), quien pondría fatalmente en peligro la totalidad de la institución simbólica de lo social. Si emergiera un tirano que llegara a «estabilizarse» como Déspota, quizás no podrá ser más que por la fuerza de una violencia literalmente inaudita en cuanto inconcebible e imprevisible, y en esta medida, *absolutamente contingente*, irrecuperable por un mito.

Pero esto no puede producirse como si surgiera absolutamente externo a la sociedad, pues no puede cualquier loco que lo pretenda constituirse en tirano de la sociedad –¡no basta «creerse Napoleón» para que «esto funcione»! Hay pues algo más, que no procede necesariamente de la complicidad, sino que tiene seguramente que ver, a la vez, con la seducción y el «Terror fundador». Algo, por otra parte, cuyo rastro se encuentra en *toda* revolución (cambio de régimen y sobre todo de personal político) acaecida en las sociedades con Estado. La *hybris* del Déspota debe poseer algo que comunique con su contingencia: es esto lo que vamos ahora a examinar a grandes trazos.

La emergencia del Déspota –primero tirano en los dos extremos de la legitimidad tendiendo a estabilizarse y a legitimarse como rey, sin menoscabo que la realeza pueda degenerar a su vez en despotismo y después en tiranía- es sin duda el acontecimiento fundador de la Historia –dando por supuesto que la Historia es algo distinto del devenir, el cual no puede sino afectar a todas las sociedades, lo que no podía ver el etnólogo, apegado en todo momento al estudio sincrónico de una especie de «corte» temporal de tal o cual sociedad. Ahora bien, la Historia que, por ello, no concierne más que a las sociedades con Estado, es la Historia de una *inestabilidad* fundamental, y esto, en la medida que esas sociedades hayan «liberado», con el Déspota, al régimen violento y cruel de la *hybris*, del exceso, de la desmesura, de guerras en el interior (guerras civiles) y de guerras en el exterior (lo más frecuentemente, lo hemos dicho, guerras de pillajes y de rapiñas), de modo que la estabilidad y la paz civil no llegue a recorrer jamás, en la Historia, sino periodos más o menos breves.

La institución del despotismo mediante la violencia originaria del tirano conduce casi ineluctablemente a la oclocracia y a la anarquía, y casi siempre se llegará a esto apelando a las pasiones mudables de la masa (como degeneración del pueblo), de modo que el tirano amenazará al Déspota y llegará eventualmente a derribarle. Esto equivale a decir que, a pesar de legitimarse, aparentemente, el

Déspota como rey (por la genealogía divina y después humana, y desde luego por una justicia también considerada de origen divino), el Poder (coercitivo) del que el rey se supone que dispone se le escapará siempre, a él o a cualquiera de sus descendientes. Ahora bien, el hecho de que el *lugar del Poder se escape siempre* y no sea nunca ocupado más que momentáneamente, es el signo de la contingencia de esta ocupación, al mismo tiempo que el signo de la inestabilidad fundamental de la que hablamos. Esto es visible incluso entre los hombres que han alcanzado la cumbre del Poder después de haber eliminado toda disidencia. Por ejemplo en César, como lo señala tan sutil como enigmáticamente Plutarco : «Esta pasión (a saber, el deseo de una gloria siempre nueva) no era sino una especie de envidia de sí mismo, como si se tratara de otro, y una especie de rivalidad entre lo que él había hecho y lo que se proponía hacer.» (*Vidas paralelas, César, 58, 5*). Tenemos así, en el interior mismo del Déspota (en este caso, manifiestamente tirano), lo que se llama con todo derecho la «locura del Poder». Nada se ha conseguido del todo; encontramos en él *Spaltung*, desmesura, la acción por la acción, como si uno mismo estuviera apresado por su fantasma. La contingencia no puede ya ser desactivada, porque está por doquier, sus metástasis van recorriendo todo el cuerpo social y provocan en él tales locuras.

Este carácter del Poder, que dio la ilusión de estabilidad a pesar de su signo intrínsecamente errático, muestra correlativamente que él es, señalando su lugar y a su ocupante, en la encrucijada de fuerzas, de juegos y de rivalidades políticas siempre más o menos complejas, donde se encuentran activos no sólo el amor al Poder sino también a su ocupante –lo que da lugar a la servidumbre voluntaria, al igual que al odio, no tanto respecto del Poder, objeto de todas las codicias, cuanto de quien lo detenta y de su entorno-, surgiendo de ello ineluctablemente diferentes formas de oposición, de disidencia y de subversión. Para el estudio de estos fenómenos, las sociedades en degeneración resultan particularmente interesantes en cuanto desvelan algo de la estructura real y simbólica de las sociedades con Estado. La conclusión que de ello extraemos, siguiendo a Claude Lefort, pero tal vez yendo un poco más allá de su pensamiento, es que el *lugar del Poder está vacío*, vacilante, errático en *toda* sociedad, y que consecuentemente toda sociedad es política, ya esté instituida como Estado o contra el Estado. En este contexto, por lo demás, la democracia moderna consiste esencialmente en una *regulación* más o menos bien codificada del carácter errático del Poder, mediante procesos establecidos de relegitimación periódica de su ocupación, para

que se eviten, o al menos se atemperen y se «civilicen» las inestabilidades (las revoluciones, en el amplio sentido) que no cesan de afectarle. La experiencia histórica muestra sin embargo que esta regulación no basta para asegurar definitivamente la estabilidad del Estado y de la sociedad. La experiencia reciente, e incluso totalmente contemporánea, señala que este tipo de sistema político puede degenerar también él mismo desde el interior, ineluctablemente, sin que nadie esté en disposición de encontrar remedios como no sea empeorar el mal que ya hay.

Para completar el panorama, es preciso decir algo sobre el proceso de legitimación de las sociedades con Estado, concretamente sobre el esfuerzo que al instituirse necesitan desplegar en las ideas. Ésta coincide y es coextensiva con la transformación y la elaboración más o menos bien reglada que lleva del pensamiento mítico al mitológico, esto es con la puesta en escena, partiendo de los mitos, de *un* orden *divino* que se supone fundador del orden humano global. No encontramos, en el origen, ningún rey que no tenga a un dios por ancestro, y es esto lo que se supone que le confiere su trascendencia, desde el pasado más remoto de su genealogía hasta el futuro más alejado de su descendencia. Todos los conflictos –todas las inestabilidades– parecen haber sido legislados de una vez para siempre entre los dioses al haber decidido elegir un rey, a quien se considera poseedor de las reglas de sabiduría del gobierno justo, porque se las han dado a leer a este rey humano. Con la mitología nos encontramos, de alguna manera, con una «deducción trascendental» (en sentido quasi-kantiano) del Poder, en tanto unificador a un mismo tiempo del campo mítico y del caos que sin cesar renace de la sociedad –lo que no impide, como se observa en la *Iliada*, que los conflictos entre Héroes se cifren en términos de conflictos entre dioses, cuando no sucede más bien a la inversa, y, de ahí, la acción recíproca de los dos. Porque, al legitimar al tirano como rey a través de la institución simbólica del orden divino, de la *hybris* tiránica fundadora del Estado permanece algo en los dioses y entre los dioses. Los dioses son también, simbólicamente, reyes reinantes sobre sus dominios, y su violencia, de raíz congénita, debe ser atemperada o apaciguada mediante cultos y *sacrificios* –si el sacrificio es lo que vuelve sagrado, lo es porque su violencia es lo único que permite acceder a la trascendencia de tal o cual dios para complacerle. Este dios, o quizá el rey de los dioses, es pues a su vez una especie de figura trascendental del Déspota, y toda inestabilidad en la vida del Estado y de la sociedad parece filtrada por las pasiones y los caprichos

imprevisibles (entonces también: contingentes) de los dioses. Para prevenirse de éstos, no quedan sino los rituales de culto que les son ofrecidos, pero sin seguridad de éxito a priori. El problema de la inestabilidad es de este modo sólo alejado un paso, porque la legitimación no es jamás absoluta; simplemente, por la complejidad a la que se llega en el orden simbólico, los espacios de juego y, por ello, la posibilidad de astucia –indispensables en el arte político– se multiplican. Sea como fuere, vemos cómo la institución de la religión es cómplice de la institución de las sociedades con Estado. La realeza es siempre, poco o mucho, teológico-política. No diremos aquí nada, en razón de la complejidad extrema del problema, de la sustitución de la religión por la ideología en los Estados democráticos, donde no se trata simplemente de una especie de regreso a la inmanencia finalmente reconocida, ni tampoco, pues, de un descubrimiento de la verdad última de la condición humana, de un «régimen bueno» donde seríamos dichosos.

Volvamos pues al movimiento instituyente de la tiranía y a la cuestión de la contingencia del Déspota. Es bien conocido por el pensamiento político clásico, y por el estudio histórico, que la tiranía nace de la oclocracia, del «Poder» aparente de la masa en la cual, por múltiples abusos de poder y de variados medios de corrupción, el pueblo degenera. La anarquía (no en el sentido del anarquismo) de la que corrientemente se habla y que amaga si el Poder es deficiente, o sea cuando es abiertamente errático y es obligado desde luego «aguantarlo», no tiene ese sentido más que en los Estados y las sociedades llegados al colmo de la degeneración, así pues, por lo que sabemos por los historiadores, desde y en las sociedades con Estado. El extraordinario mérito de Pierre Clastres reside en haber mostrado, al contrario, que el Estado, esto es, el Poder coercitivo ejercido sobre la sociedad, no es ineluctable, no constituye una necesidad ontológica para la vida civilizada, para la vida en sociedad, es decir para la vida de los hombres cuando discurre distante a la de «bestias salvajes». Esto basta ya para darse cuenta de la contingencia del Déspota, incluso si resulta incomprensible que la tiranía surja de ahí. Ahora bien, lo que hemos intentado mostrar es que en el Estado no hay menos contingencia, siendo, ciertamente, un «sistema» diferente por completo al de las sociedades contra el Estado. Y la hipótesis que proponemos, sin duda hoy inverificable, es que las sociedades contra el Estado no están menos sujetas a la degeneración que las sociedades con Estado, y que es en el culmen de esta degeneración cuando *puede* surgir –sin que deba ser necesario– la figura del

tirano : el proceso sería parecido (aunque no idéntico) a lo que se observa en las sociedades con Estado. Degeneración *interna* que se habría vuelto insoportable, sea por el cambio de estatus de los hombres de guerra, sea por la expansión demográfica, sea incluso por una especie de huida hacia delante de carácter profético, o generalizando más, por tal o cual catástrofe natural, y podemos sobrentender, hipótesis esta vez metafísica y por ello altamente discutible, por la «naturaleza humana» de la que nadie sabe de qué está hecha, pero de la que al menos se sabe, cuando no se pierde la lucidez, que puede conducir a las crueldades más inimaginables. Situaciones-límite donde la sumisión -siempre ambigua- al tirano sería mejor que la muerte. Si bien la contingencia del Déspota no procedería sino de la inestabilidad fundamental de este límite, en la que ninguna codificación simbólica podría llegar a término –dando por supuesto que esta codificación, que es institución simbólica, es la que hace a los hombres y que no son los hombres, en este caso asimilados a los dioses, quienes la hacen, de lo que dan testimonio a la vez el devenir interno y la multiplicidad sin ninguna duda originaria de dichas instituciones. Lo simbólico no se decreta desde arriba en absoluto, sino que todo se desenvuelve por la acción, en el devenir, sin que nadie sepa en último término por qué (las «razones» que puede uno darse son siempre más o menos, según los contextos, imaginarias). No hay Razón en la historia, porque ésta lo es de sus múltiples astucias, en el curso de los acontecimientos y de las acciones. ■

sobre la fenomenología
arquitectónica
de **Marc Richir**

Introducción a la estromatología

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Catedrático emérito de la Universidad de Valladolid

Introduction to stromatology

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Catedrático emérito de la Universidad de Valladolid

Resumen:

Estromatología es el nombre propuesto en este artículo para designar la matriz fenomenológica cuyas filas son los niveles arquitectónicos que van de la phantasia a la percepción, y cuyas columnas son la correlación ternaria: operaciones, contenidos hileéticos y síntesis resultantes. No hay pues en principio, en todo esto estructura eidética alguna (la eidética se da en una segunda "instancia" de racionalidad). Se necesita pues, en primer lugar, distinguir claramente entre lo que es una serie fenomenológica (puramente tectónica) y lo que es una serie óptica (los peldaños de la "scala naturae" organizados eidéticamente). Y se establece un principio de correspondencia. La fenomenología resultante queda pues lejos de una fenomenología material (Henry) y de un idealismo fenomenológico (Husserl).

Abstract:

Stromatology is in this paper a name for the matrix whose files are the architectonics levels, from the "phantasia" to the perception and whose columns are the operations, hyletics contents and synthesis without any eidetic structure. It is then necessary to distinguish carefully between a phenomenological sequence and an optical series. The phenomenology which emerges is the refounded phenomenology of M. Richir.

keywords: Stromatology, architectonics, tectonic, eidetics, phenomenological sequence, ontological sequence, folding down of levels, Estromatología, arquitectónica, tectónica, eidética, serie fenomenológica, serie óptica, abatimiento de niveles

Introducción a la estromatología

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Catedrático emérito de la Universidad de Valladolid

Lo que sigue es el texto, ligeramente retocado, de la doble exposición que abrió los trabajos de las Jornadas Filosóficas organizadas por la S.A.F. con motivo de la visita del filósofo Marc Richir a Oviedo, el otoño último, donde expuso, en unas memorables conferencias, algunos puntos de su refundación y refundición de la Fenomenología.

Estromatología es el nombre propuesto para designar la matriz que resulta de cruzar los *tria genera materialium*, ampliados cuando se retira la constricción eidética del tercero, con la arquitectónica esbozada por Richir. Se manifiesta así el papel de *intermediación*, en las columnas, de la *hyle* (entre lo noético y lo sintético), y el papel de *mediación* de la identidad (lugar de la mínima acción en la versión científica) entre la objetividad y el sentido. Esta mediación está en la raíz de todas las funciones mediadoras indispensables en los campos más diversos (mesodermo entre ectodermo y endodermo, bosones entre fermiones -nucleones y leptones-, monólogo interior entre expresión y *sensus in fieri*), etc...

En la primera parte se procede a distinguir entre lo que tradicionalmente se ha entendido como la serie de la *scala naturae* y la serie fenomenológica. Y se establece un *principio de correspondencia* entre ambas. En la segunda parte se aborda la estructura arquitectónica fenomenológica, previa a la “tenaza” gnoseológico-ontológica.

Queda así puesto de relieve que la filosofía tradicional, de dominancia eidética, abocada, o bien a un barroquismo de epiciclos escolásticos, o bien a un sutil escepticismo que en el fondo es la abdicación de la filosofía, se “amplía” gozosamente con la revolución fenomenológica. (También podría decirse que la filosofía clásica es el límite de la filosofía fenomenológica cuando se introduce el factor uniformador de la eidética, de manera análoga a como se dice que la física clásica es el límite de la física cuántica cuando se anula la constante de Planck).

1. Serie óptica y serie fenomenológica: principio de correspondencia

Progresivamente la fenomenología de Husserl se ha ido reduciendo a un esquema relativamente simple, casi escolar, o bien se ha ido extendiendo en disquisiciones bizantinas sobre sus textos canónicos publicados. Al adentrarse Marc Richir en la obra inmensa póstuma, a cuya traducción está contribuyendo de manera decisiva, lo que ha hecho es poner en solfa las nociones consagradas, poniendo de manifiesto que los avances en filosofía no radican tanto en distinciones técnicas menores, sino en profundas disociaciones que se esconden tras las ideas aparentemente más sencillas.

Así descubre que la noción clave de intencionalidad cubre sólo un territorio bien delimitado por la posicionalidad y la objetividad, y que la *epokhé* hiperbólica abre un campo inmenso y sutil, no intencional, sin articulación eidética, pero que podemos explorar gracias a su estructuración tectónica. Voy a tratar, en esta línea, de cómo la revolución fenomenológica ha significado una ampliación de la filosofía “clásica”, en un sentido parejo a como se habla de la ampliación de los números, y de cómo, con tal ampliación, el conocimiento filosófico que pone en marcha la *epokhé* está necesariamente escalonado. Escalonamiento que se manifiesta, en primer término, en el *regressus* o *anábasis*, pues el *progressus* o *catábasis* se da en cierto modo de golpe, de manera que, en contra de lo que pensaba Husserl, un nivel no tiene en el anterior su fundamento, sino sólo su base.

Esta disimetría entre *anábasis* y *catábasis* nos indica que la serie arquitectónica es más bien una tectónica, puesto que no tiene *arkhái*, principios que avalen la fundamentación. O, si se quiere, es más bien una estromatología, pues la tectónica alude necesariamente a un *tékton*, un carpintero, demiurgo inexistente. *Estroma* es, de modo más neutro, capa que puede superponerse a otra. Así pues, la serie arquitectónica es una serie “genética” que no tiene nada que ver con las escalas tradicionalmente exploradas, que son escalas de niveles entitativos. Distinguimos entre génesis y desarrollo.

Génesis y desarrollo coinciden en que los extremos de los que parten y a los que llegan son los mismos. Génesis y desarrollo van desde lo radicalmente indeterminado a lo centrado en el hombre, máximamente centrado, pero los recorridos son muy diferentes, aunque podamos establecer entre ellos un “principio de correspondencia”. La serie en desarrollo es una serie entitativa, evolutiva, y sus problemas son los de la reducción o de la emergencia o, en último término, la

anamorfosis. En cambio, la serie genética es una serie fenomenológica y su problema es el de la *transposición de registros*.

La serie evolutiva, o de desarrollo, tiene una composición eidética. La serie fenomenológica no tiene estructura eidética, sino simplemente arquitectónica. Mientras que, en la primera, la filosofía organiza la serie desde arriba, desde fuera, eidéticamente, en la segunda lo eidético aparece después, dentro, en uno de los niveles de la serie, cuando se produzca una *reduplicación* del sentido.

No es fácil deslindar cuestiones pertenecientes a cada una de las series. Muchas veces se confunden. Por ejemplo, encontramos en muchos libros de divulgación de la física cuántica nada menos que un capítulo que habla del principio antrópico. Pero tal cuestión sólo tiene sentido en la conjunción de los dos tipos de series, cosa que ignoran los físicos autores de tales libros.

Las consecuencias que se derivan de una adecuada distinción de las dos series son importantes. No sólo para la fenomenología refundada que se organiza arquitectónicamente, en niveles y registros, sino para la filosofía en general. En la Crítica de la Razón Pura (A 474, B 502) decía Kant que “la razón humana es arquitectónica por naturaleza”. El propio Kant planteó el problema de la Estética en el último nivel, en su Crítica del Juicio. Es la cuestión que empecé a esbozar en un artículo reciente publicado en *Eikasía* el último verano, y que desarrollo en otro artículo próximo a aparecer en *Annales de Phénoménologie*. La fenomenología, con su mensaje antipositivo y antiracionalista libera la Estética, de tal manera que aparece un paralelismo sorprendente entre la reducción fenomenológica y la reducción estética, hasta el punto de poder intercambiar resultados. La convivencia entre estética y fenomenología delimita un nivel, el artístico, diferente del estético, cuyas características, fáciles de delimitar (la experiencia artística) en la reducción estética, pueden ser transferidas al nivel correspondiente de la serie fenomenológica, donde la cuestión es más problemática. Se trataría de una zona que, no siendo imaginaria, sino perteneciendo a la *phantasia*, ya no es esquemática, y también de una zona que, exigiendo la identidad, todavía no es intencional. Y ese papel de intermediación, que en teoría estética es evidente, no lo es tanto en la serie genética fenomenológica. Se trata de un nivel mediador entre lo intencional y lo puramente esquemático, que en artistas poderosos, como Palladio y Tintoretto modelan lo artístico entre lo objetivo y el sentido.

La fenomenología puede considerarse así, más que como una nueva filosofía, como un componente revolucionario, como una ampliación de las filosofías existentes, cuya terminología no puede eludir. Es lo que antes se llamaba impropia-mente la fenomenología como método. La fenomenología amplía una filosofía, al igual que los números complejos amplían los números reales y permiten hacer otra física. El número ampliado engloba el anterior que puede ser representado en los nuevos términos de la ampliación. Por eso cabe un idealismo fenomenológico (el del Husserl de los libros canónicos) y un materialismo fenomenológico; pero no un positivismo fenomenológico. La afirmación husserliana de “nosotros somos los verdaderos positivistas” es ambigua e inexacta. El positivismo (naturalismo) y el racionalismo son los enemigos de la fenomenología refundada. La fenomenología no se dirige en primer término a lo dado, como se repite cansadamente. O, mejor dicho, lo dado no es lo más fenomenológico. Como dice Richir en su artículo sobre *La refonte...*: “lo más manifiesto no es lo más fenomenológico” (p.205). Por eso la afirmación repetida de Marion de que “a mayor reducción mayor donación” significa una perversión de la fenomenología, debida en su caso a prejuicios bien confesables.

El otro enemigo de la fenomenología es el racionalismo, que supone que, de algún modo, la serie fenomenológica está articulada eidéticamente. Husserl cayó en esa trampa cuando con su *reducción eidética* anuló la facticidad de los niveles originarios (aunque no siempre). El positivismo y el racionalismo abaten y aplastan los niveles y hacen imposible una consideración genética fenomenológica.

Así pues, la fenomenología, considerada como una ampliación revolucionaria de la filosofía, libera a la estética de su subordinación a la filosofía y libera la serie genética de toda confusión con una serie evolutiva. Y ello sólo fue posible cuando se delimitó el verdadero alcance de la intencionalidad y cuando la *epokhé* hiperbólica desbordó, no sólo el nivel de lo estructurado como objeto, sino también el nivel de lo articulado simbólicamente por la identidad. Hay que atravesar en la reducción dos barreras: la barrera de la objetividad y la de la identidad (que son diferentes). Y así se abrirá el territorio originario, de articulación puramente esquemática, en el que parpadean los protosujetos en tanto que “aquíes” anónimos pero singulares, sin egoidad, con sentidos *in fieri* que no llegan a estabilizarse. Es precisamente el territorio que Richir revisita en su último libro.

Me permito un inciso todavía, antes de seguir con el tema principal que nos ocupa: la aludida cuestión de la liberación de la estética y del paralelismo entre la reducción estética y la reducción fenomenológica. Son conocidos los vaivenes existentes entre estética y filosofía desde la constitución de aquella como filosofía segunda en el siglo XVIII. De una posición subordinada, y aún anulada (Hegel)) pasó a una posición dominante (Adorno), acabando en una situación de hermanamiento con la fenomenología genética.

La fase adorniana es conocida. Ante los excesos del racionalismo y su mitificación de la razón, la razón ilustrada acabó en instrumento de dominación como racionalidad tecnológica. En tal tesitura, piensa Adorno, el arte más vanguardista, con sus obras que integran los materiales más elaborados posibles (Schönberg) es la única forma de resistencia de la verdad que no quiere ser absorbida. La "apariencia" artística será así, paradójicamente, la reserva de la razón en un universo racionalizado y desencantado. Rochlitz ha caracterizado muy bien la situación que resulta tras el *impromptus* adorniano: "Las teorías postadornianas tienden a bajar el tono: los filósofos, al menos, se imponen una modesta terapéutica (Bubner, Wellmer), mientras que los teóricos de la literatura (Jauss, Bohrer, Bürger) no renuncian a la ambición de rivalizar con la filosofía" ("Teorías estéticas después de Adorno, p.9).

En el siguiente movimiento pendular, estética y filosofía se hermanan con la fenomenología. En el último libro de Richir, por ejemplo, el momento de lo sublime remite claramente al nivel originario de la arquitectónica, y su primer capítulo se titula *Lenguaje, poesía, música*; y las referencias a la poesía y a la música abundan en su libro, aunque no precisamente al tipo de música al que Adorno se refería. Podríamos preguntarnos tal vez por el silencio de Richir sobre las otras formas de arte, las espaciales o plásticas. Una contestación podría ser que Richir parece situarse en sus análisis más bien en el punto de vista del productor y no del receptor. Otra explicación incidiría en el nivel antes aludido de la experiencia artística, no estética, que en las artes espaciales es más evidente. En todo caso, el paralelismo y la transferencia de hallazgos entre estética y fenomenología son indudables en el estadio de la ampliación genética.

Nos enfrentamos, pues, a la tarea de discernir entre una serie evolutiva y una serie genética, muchas veces confundidas. Tan confundidas, o tan discernidas, como puedan estarlo los verbos latinos *sternere* (*stratum*) y *struere* (*struc-*

tum), que se separan porque *sternere* es extender en el suelo, y así decimos *stratum mare*, mar en calma, y en cambio decimos *struere copias*, disponer las tropas en orden de batalla, porque *struere* ha añadido a *sternere* el matiz de apilar capas organizadas. Pero ambos verbos *sternere* y *struere*, lo estratificado y lo estructurado, la génesis y el desarrollo, se confunden en cuanto se relacionan con un único verbo griego *stórnyimi* (*éstrômai*), de donde *strôma* y estromatología. Así en el canto décimo de la *Ilíada*, cuando Odiseo con otros guerreros, vaga por el campamento buscando al héroe Diomedes. Allí, lo encuentran dormido en una tienda. Homero dice (155): “Aquel héroe dormía, debajo había extendido (*éstrôto*) una piel de buey salvaje. El significado de *sternere* precede al de *struere*. Así pues, tanto si decimos estrato, estroma, estratigrafía, estromatología, tectónica, arquitectónica... está claro que hay dos sentidos que divergen, pero que es difícil deslindar. Pero tal apuesta es decisiva, puesto que la fenomenología ha encontrado en esas capas que regresivamente de desestructuran, el motivo de su ampliación, con relación a una filosofía que siempre se ha ocupado de lo eidéticamente articulado. (Hay que añadir, entre paréntesis, que los filósofos puristas a los que incomodan las disquisiciones filológicas, pueden saltarse este excursus sin mengua de la argumentación filosófica, so pena de que su purismo consista en confundir habitualmente, no necesariamente con mala fe, peras con manzanas).

Voy, en lo que sigue a utilizar como contraste para el análisis una serie óntica o evolutiva, establecida por Simondon, para ver cómo, desde ella, se desprende la serie genética, y cómo, en esa serie genética se “amplían” las perspectivas que en la entitativa quedaban constreñidas. Pongamos un diagrama muy sencillo para ilustrar la cuestión y que perturbe lo menos posible el análisis (ver al final). Plantearé cuatro cuestiones. En las dos primeras las series se asemejan y en las otras dos difieren.

I. Ambas series se inscriben, como es natural, en el movimiento más amplio de la filosofía, regreso y progreso, que transita desde lo determinado, centrado, abstracto y empobrecido a lo indeterminado, descentrado, concreto y rico; y viceversa. Con la única diferencia de que, en la serie evolutiva, los dos movimientos de anábasis y catábasis son simétricos, pues, como veremos, la transposición desde el registro originario al nivel “inferior” de la realidad humana, se realiza de un golpe.

Hay que subrayar que, en contra de toda posición metafísica, lo más rico y más concreto es precisamente lo más indeterminado y descentrado, y que éstos son los niveles propiamente fenomenológicos. No hay, sin embargo ahí ningún Ser ni ningún Noetón, ni, por lo tanto, ningún bien determinado que se difunda. En consecuencia, hay que subrayar que es el nivel más determinado y centrado el que es más empobrecido y abstracto. En el momento en el que lo humano perdiese su conexión con los niveles fenomenológicos, se automatizaría. Se rompe así la ilusión común según la cual son las cosas del mundo percibido las más concretas y ricas por ser más determinadas y concretas.

II. Hay que observar que en ambas series el punto de partida y el de llegada coinciden. Ambas parten de ese nivel mínimo en el que puede hablarse de sentido y las dos terminan en lo humano. Por ejemplo, en una serie entitativa las nociones que manejan los físicos cuánticos son las de entrelazamiento, superposición, influencia instantánea, nociones que están siempre oscilando entre el sentido y el sinsentido.

Y, en una serie genética, un escritor como José Donoso afirma que la muerte es la falta de lenguaje, la falta de sentido.

Por su parte, el punto de llegada es en ambos casos el mismo: lo positivo, lo posicional.

III. En la serie evolutiva de Simondon cada escalón se presenta configurado eidéticamente. En la serie genética esto no es posible. De ahí el error de Husserl al acometer una reducción eidética en paralelo con una reducción fenomenológica. El resultado de ello es ese tono de racionalismo que, sin embargo, queda muchas veces compensado por su fino instinto fenomenológico.

La consecuencia de tal impregnación eidética es el desdibujamiento de los niveles y, en el límite, su aplastamiento, justamente por cancelación del componente de facticidad en las síntesis pasivas. Un ejemplo claro sería la confusión de la interfacticidad con la intersubjetividad. En la intersubjetividad las síntesis activas cancelan el sujeto operatorio; en la interfacticidad

esto no es posible, porque hay síntesis pasivas y transoperaciones (en la transposibilidad, como dice Maldiney).

IV. En esta cuarta cuestión abordaremos el problema de la índole del paso de un nivel a otro en el *progressus*. En primer lugar hay que observar que en la serie entitativa los niveles son globales: lo microfísico, lo físico, lo orgánico, lo psíquico-social, lo humano. En cambio en la serie genética los niveles significan idéntico grado de estructuración para diversos registros. Así en el nivel (2) encontramos el registro de los sentidos *in fieri* y el registro de la interfacticidad. En el nivel (3) el registro de las apercepciones de lengua (“signos” lingüísticos del monólogo interior sin distinción de significante-significado) y el registro de las apercepciones de *phantasía* (como en la experiencia de una obra de arte). Pues bien, mientras que en la serie de Simondon el paso de un nivel global a otro consiste en una transformación anamórfica radical, puesto que en cada caso se apela explícitamente a una regresión al estadio en el que la indeterminación de elementos es máxima, en la serie genética no hablamos de anamorfosis, sino de transposición del nivel de los registros. En esta transposición se produce un salto, hay un hiato, sin que el nivel de partida haya funcionado como un nivel dado, fundante, sino sólo como una base.

Recordemos que Husserl, sin embargo, supuso que en una transposición se da una relación de fundación. Por ejemplo, en su curso sobre *Lógica trascendental* de 1920, que repitió en 1923 y 1925 y que constituye el cuerpo central del tomo XI de la Husserliana sobre síntesis pasivas, se hacen evidentes estas relaciones de fundación (*Fundierungsverhältnisse*) entre niveles. Los autores de la Introducción de este texto, en su traducción al francés, Bégout y Depraz, nos dicen que para hacerse cargo de lo que está en juego en estas lecciones sobre lógica trascendental (síntesis pasivas), hay que retroceder a los análisis de la VI Investigación Lógica, en especial a la segunda sección, cuando Husserl articula la relación entre la intuición sensible y la intuición categorial en la producción de un juicio verdadero. La intuición categorial se funda en una intuición simple, cuyo modelo evidente es la percepción. Es decir, Husserl generaliza la relación de fundación, que se da en el paso a lo eidético, a cualquier tipo de *transposición*.

Los introductores franceses aludidos escriben explícitamente: “De nuevo esta relación de fundación se presenta aquí (en las síntesis pasivas) aunque a través del prisma del método genético que transforma esta fundación de la evidencia eidética y categorial en una constitución gradual, ya presente en la pasividad hylética”. Es decir, tal generalización de la relación de fundación no es sino una profundización de lo que significa fundación y se da en Husserl, aun en los niveles originarios, en forma de predonación pasiva del nivel fundante. Por el contrario, en su artículo sobre *La refonte...*(p.287) Richir propone repensar la teoría husserliana de la fundación distinguiendo entre fundamento y base, a fin de evitar el carácter de *dado* del nivel que sirve de fundamento.

La transposición de un nivel arquitectónico a otro en el *progressus* de la serie genética se produce en virtud de la inestabilidad de la estructura del nivel de partida. Pero tal mayor determinación y centramiento de niveles va en cascada de hiatos, se produce de golpe, hasta llegar al nivel de estabilidad que supone el nivel último de la serie genética: la realidad humana del mundo percibido sin articulación eidética, y que podemos llamar el grado cero de lo humano, transpasible al nivel inicial en el que se ha generado el sentido, también humano.

Una transposición no es pues una transformación anamórfica de fases, como en la serie de Simondon, a partir de lo que él llama *realidad preindividual*, equivalente a la materialidad indeterminada. En la serie evolutiva una fase está dada, aunque no agota todas las potencialidades de la realidad preindividual, y sirve de fundamento de la fase siguiente, regresando a tales potencialidades. En eso consiste la anamorfosis. En la serie genética sólo está dado el resultado final, y no hay manera de discernir los niveles intermedios en el *progressus*; sólo puede hacerse en el *regressus*. Realizada la transposición, hay un hiato insalvable entre la base y la configuración fundamento-fundado. No hay entonces manera de reconocer la base como fundamento, por la sencilla razón de que la base actúa de modo virtual cuando ya se ha desactualizado. “La actualización de la base equivaldría a reiterar la fundación”, resume Richir en el lugar citado.

En consecuencia, si los efectos se ejercen justamente por actualización de la base, tal base sólo se puede atestar, de modo indirecto, por sus efectos virtuales, en el *regressus*, pero no se puede actualizar como una fase dada en un desarrollo.

Por lo tanto:

1º.- No hay manera de reconocer en el *progressus* el dispositivo que desencadena la transposición. Sólo tras la epojé, en la reducción que rebasa las dos barreras de la objetividad y de la identidad, podremos ver el papel de la *Stiftung* o institución simbólica que ha dado lugar a la nueva apercepción, o bien, si lo que ha ocurrido no es una *Stiftung*, sino una reesquematización en lenguaje de una base originaria de esquematismos sin sentido.

2º.- A la última remisión en el *regressus* de los efectos virtuales en la base originaria que sólo tiene consistencia virtual (lo máximamente concreto, descentrado e indeterminado), responde, en cascada de transposiciones, la *realidad*, la realidad humana, por muy abstracta y empobrecida que sea.

3º.- No hay manera de interpretar los pasos de la transposición en la serie genética como si fuesen fases de un desarrollo en un marco dado, previo, sino que es *ese marco mismo* (crono-lógico, topo-lógico y logo-lógico) lo que se modifica en el cambio.

Por eso no hay anamorfosis posible. Y sólo desde el resultado último, dado, por epojé, rompiendo los mecanismos de centramiento, podemos diferenciar los registros.

Así pues, a la *transposición* de niveles de la serie genética se opone una *transformación* de fases de una serie en desarrollo. Es evidente que las indagaciones en torno a las fases de desarrollo y sus transformaciones son el territorio privilegiado de las ciencias. Y la filosofía tradicional, clásica, se ha dedicado a descifrar la gnoseología que corresponde a tal marco ontológico.

Descartado por metafísico cualquier tipo de emergentismo, la anamorfosis es entonces “un método para analizar en el *regressus* determinadas transformaciones reales causadas dadas: físicas, químicas, biológicas...” (Bueno). Evidentemente en este caso el hallazgo “gnoseológico” obtenido en el *regressus* se aplicará simétricamente en un *progressus* ontológico. Hay pues en este caso un regreso a una totalidad dada y distinta de la totalidad que se pretende reconstruir. Las ciencias se ocupan de esas reconstrucciones, totales o parciales, teniendo en cuenta que los tramos parciales no funcionan transitivamente y que, por lo tanto, sería ilegítima una reconstrucción global basada sólo en reconstrucciones parciales, Y

si insistiéramos en tal reconstrucción, incurriríamos en el vicio fácilmente denostable del *reduccionismo*.

Sin caer en el reduccionismo, la filosofía explica entonces la serie de desarrollo, aun cuando haya cortes globales en el progressus “apelando, como dice Bueno, para reorganizar o reestructurar un nivel dado a componentes dados en una escala diferente”. Las construcciones podrán cerrar más o menos científicamente. En el caso de lo que Bueno llama anamorfosis absoluta, la explicación no es científica, porque en ese caso se ha apelado directamente a lo que llama la materia ontológico-general y Simondon la realidad pre-individual. Richir, por su parte, en una serie genética, habla de “la base, literalmente *inmensa* de todo lo que permanece virtual y sin embargo “actuante” en el campo fenomenológico”.

En resumen, mientras que la *transposición*, en una serie genética, fenomenológica, no tiene necesidad de una explicación anamórfica, lo que hace Simondon (aun sin emplear tal término) en una serie óptica, es acogerse sistemáticamente a la anamorfosis absoluta (en el sentido de Bueno).

Tal vez sea este el momento de decir algo sobre Gilbert Simondon y sobre la obra que estoy tomando como contraste para perfilar lo que es una serie genética fenomenológica (véase con todo detalle el estudio de Pelayo Pérez en el número 3 de esta revista Eikasía). Simondon nació en 1924 (es coetáneo de Bueno) y murió en 1989. Es autor de una obra modesta en extensión pero muy original, y apenas conocida. Fue hombre alérgico a modas y publicaciones. En su doble tesis de doctorado está ya su sistema entero y coherente, como Atenea salió entera y armada de la cabeza de Zeus. Su tesis anexa es un análisis sugerente sobre la configuración de los objetos técnicos, de los que era un apasionado. En su primer trabajo, en un liceo de Tours, montó en el subsuelo de las clases una galería de máquinas y aparatos. Su tesis principal fue editada en 1964 con el título de *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Pero sólo un fragmento. El resto se publicó 25 años después. Casi nadie se interesó por su obra a excepción de Deleuze y de Garelli. (Hay una traducción al español de la obra completa con el título simplificado de *La individuación* en Cactus, Buenos Aires, 2009).

El esquema de Simondon está muy bien resumido por él mismo en este párrafo de la Introducción de su libro: “...es primordial la operación de individuación, a partir de la cual el individuo viene a existir y en cuyos caracteres se refleja

su desarrollo, régimen y modalidades. El individuo sería pues una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone una previa realidad preindividual y que, incluso después de la individuación no existe sola, pues la individuación no agota de un solo golpe los potenciales de la realidad preindividual, y, por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo, sino la pareja individuo-medio.”

Estos son pues los términos: 1º.- Una realidad preindividual, el fondo de la realidad como materia indeterminada en la trascendencia absoluta y con un inmenso potencial esquemático. 2º.- Pulsos sucesivos como fases de ser que no agotan las transposibilidades de la realidad originaria. 3º.- El regreso en cada fase de individuación a la realidad preindividual como Anteo volviendo cada vez al contacto con Gea, su madre, (habría sido necesario un Heracles para, manteniéndolo en vilo, impedir la recuperación anamórfica). Y 4º.- El hecho de que en cada nueva individuación o fase, la realidad anteriormente individuada, cambia, se altera, convirtiéndose en medio.

Al final, con la última fase, que Simondon llama de individuación de lo colectivo o transindividuación (lo colectivo no es lo social, lo interindividual), la realidad entera es humana. Las fases de ser o niveles de individuación, en esta serie global de desarrollo, son pues cinco: lo microfísico, lo físico, lo orgánico, lo psíquico-social y lo colectivo.

Sólo voy a indicar aquellas cuestiones en las que esta serie evolutiva difiere y se asemeja a la serie genética. En algunos puntos Simondon llega a las puertas de la ampliación fenomenológica. (Hay que tener en cuenta que muere en 1989).

Según Simondon cada fase se apoya en una anterior dada y sirve de fundamento para la siguiente. Y esto es así porque no agota toda la realidad preindividual: “transporta consigo una cierta carga asociada de realidad preindividual”, lo que permite nuevas individuaciones.

Por ejemplo, lo psíquico-social sigue a lo orgánico-vital porque “para resolver su propia problemática está obligado a intervenir como elemento del problema por su acción, como sujeto. El sujeto puede entenderse como la unidad del ser, en tanto que individuo orgánicamente vivo y en tanto que se representa su acción. Su axiomática abierta no puede saturarse más que por una serie indefini-

da de individuaciones sucesivas que comprometen más realidad preindividual y la incorporan a la relación con el medio” (p.11). Esta es la anamorfosis absoluta.

Por su parte, lo orgánico-vivo “no aparece después de la realidad física y encima de ella, integrándola, sino difiriendo, *retardando* la realidad física al dilatar la fase inicial de su constitución; necesitará condiciones más precisas y complejas de tensión y metaestabilidad iniciales, capaces de *neotenizar* la individuación física”.

Por último, lo humano no es lo interindividual (propio de lo psíquico-social), sino lo transindividual o colectivo.

Dice así: “El mundo psíquico-social de lo transindividual no es lo social bruto, ni lo interindividual. Supone una verdadera operación de individuación a partir de una realidad preindividual, asociada a los individuos, y capaz de constituir una nueva problemática, con su propia estabilidad” (p.12)

Pese a su tono especulativo, Simondon llegó a las puertas de la fenomenología. En su caracterización de lo humano está claramente implícita la transpasibilidad que liga el nivel último de la apercepción perceptiva al nivel originario de la generación de sentidos. Es lo que antes he llamado el nivel cero de lo humano y que supone la consiguiente duplicación del sentido en la manera mitológica o eidética. Dice así; “La única y definitiva metaestabilidad es la de lo colectivo, puesto que se perpetúa sin envejecer...”: que es la manera como Richir caracteriza lo simbólico.

De todos modos, pese a estas aproximaciones a la constitución de una serie genética, la serie de Simondon es, como él dice, una serie de las fases de ser, tentativa, y no genética, aunque en modo alguno metafísica, dada su concepción de lo preindividual. Llama a su serie *transductiva* porque ordena las individuaciones sucesivas, llevando de una a otra “lo que pueda ser retomado” (p.289).

Finalmente, es interesante su noción de *medio*. El medio de una individuación es la realidad de todas las individuaciones anteriores, en tanto que “material empobrecido de sus tensiones” (p.281). Lo que quiere decir que la realidad entera, tras la última individuación, es realidad humana. No hay más realidad que la realidad humana y la realidad preindividual que resulta del análisis.

Termino esta exposición del pensamiento de Simondon y de su noción de serie entitativa con una cita suya brillante que confirma lo que digo y que deberían meditar los físicos: “Hay un cierto modo de existencia de lo físico que no puede ser confundido con lo físico después de la emergencia de lo vital. Después de la emergencia de lo vital lo físico es algo real empobrecido, distendido, un residuo del proceso completo en el que la vida se ha separado” (p. 279). (Cito por la primera edición francesa; descuéntese en esta cita el uso poco apropiado del término emergencia).

Así pues, las series entitativa y genética difieren básicamente en el dispositivo de conexión de los niveles, por anamorfosis o por transposición. Pero ambas acaban confluyendo en la misma realidad humana, vista como algo positivo o como algo posicional. La arquitectónica de la serie genética no necesita utilizar dispositivos que funcionan en la serie de desarrollo. Y, por ello, la serie genética se convierte en instancia crítica radical. Nociones que en la serie entitativa aparecen de un bloque, monolíticas, dado el planteamiento eidético que las soporta, en la serie genética aparecen estratificadas, disociadas. Nociones tales como: tiempo, espacio, lengua, ego, operación, síntesis, géneros de materialidad, son reanalizados en virtud del nivel fenomenológico en el que se inscriben y los registros de correlación que tales niveles posibilitan.. No obstante sigue siendo difícil, en virtud de prejuicios seculares que se oponen a las disociaciones, deslindar las cuestiones que son propias de cada serie, como también cabe el riesgo de absolutizar la serie genética, que en el esquema de Simondon no es sino la serie que aparecería en la última fase de individuación, la humana, y que, por ello, la convierte en instancia crítica radical.

Lo que revela tal instancia crítica es que las dos series, entitativa y genética, comparten un mínimo estructural. A mi entender, ese mínimo de correlación entre los dos tipos de serie constituye un *principio de correspondencia* que viene dado por nociones filosóficas bien conocidas y que, en el orden del *progressus*, son las siguientes: esquematismo, sentido, identidad, efectividad y realidad. Son éstas las condiciones estructurales por las que las dos series *se corresponden*. La realidad humana añadiría a la realidad efectiva la exigencia de transpasibilidad y de reduplicación de sentido, por lo que este último nivel de la serie fenomenológica inaugura una nueva dimensión de la matriz.

(No he pretendido exponer *in recto* el pensamiento de Simondon. Al lado de intuiciones geniales maneja conceptos oscuros, pero resulta interesante hacerlo valer de contraste para ver cómo surge la serie genética fenomenológica. Naturalmente el principio de correspondencia que aparece, plantea cuestiones formidables en las que aquí no puedo entrar). Voy a terminar con algunas observaciones, seis cuestiones, de las muchas que pueden suscitarse de lo que queda dicho:

1. Una primera observación superficial. El formato literario en el que se está manifestando la nueva fenomenología es el del *fragmento*. En Husserl fueron los innumerables y repetitivos manuscritos de investigación que ahora conocemos y siguen publicándose. En cambio sus obras sistemáticas, siempre perseguidas y nunca conseguidas, más bien malogradas, han contribuido al malentendimiento de la fenomenología, simplificada perezosamente hasta la caricatura. En Richir primero fueron los libros-comentario. Ahora son los libros-fragmento y los libros-variaciones. La pregunta es: ¿volverá la filosofía por sus fueros sistemáticos exigiendo un cambio de formato?
2. El nervio de la fenomenología es la *reducción* tras la *epokhé*. En Hua. XXXIV hay textos de Husserl sobre la reducción que llegan hasta 1935, casi en vísperas de su muerte. En Richir la reducción parte de la epojé hiperbólica que pretende romper la barrera de la objetividad que delimita lo intencional generalizado de Husserl, pero también, creo, la barrera de la identidad, que circunscribe lo simbólico, para acceder al dominio puramente esquemático, el reino del desajuste, la facticidad y la singularidad. En mi opinión estas dos barreras delimitan tres franjas fundamentales. La pregunta es ¿cabe entre lo esquemático y lo intencional una zona que albergue síntesis de identidad no objetivadas? Tal zona funcionaría como una franja necesaria de intermediación.
3. Como veremos, la arquitectónica es matricial a partir de una correlación básica: operaciones-contenidos –síntesis. La correlación se mantiene en la reducción, variando las operaciones (transoperaciones) y las síntesis (pasivas). ¿Se puede decir que la *hyle*, factor horizontal de intermediación, no queda afectada en la reducción? Parece que sí, pues la reducción afecta básicamente a los dos polos de la correlación, subjetivo y objetivo, operaciones y síntesis.
4. No sólo la correlación operaciones-hyle-síntesis es reducida, y luego asistimos a su transposición, sino que también se somete a transposición el marco de la

misma: tiempo, espacio, lenguaje (crono-logía, topo-logía, logo-logía). Los dos libros anteúltimos de Richir abordan esta cuestión: fragmentos sobre el tiempo, el espacio y el lenguaje.

5. La transpasibilidad o resonancia o implicación de los niveles (cada nivel implica los anteriores siendo transpasible a ellos) hasta el nivel originario, es lo que hace a la realidad efectiva reduplicada, verdaderamente humana. Naturalmente que tal realidad acaba (precisamente en virtud de la reduplicación de sentido) saturada eidéticamente, pero la transpasibilidad nos dice que tras la universalidad de lo eidético está la universalidad no eidética de lo humano en el nivel originario. Entre otras cosas, esta universalidad no eidética de lo humano en el nivel originario (interfacticidad de singulares) nos impide hablar de la humanidad como especie. Hay especies animales, pero no especie humana. Un hombre sale de la situación de *primordialidad* sólo por el intercambio de “miradas”: lenguaje de la interfacticidad.
6. Está claro que lo que suscitó en Husserl la idea de una fenomenología genética en la década de los veinte fue la *pasividad*. Pero hay una pasividad *secundaria*, que resulta de la habituación de lo sedimentado, y una pasividad *primaria* que se refiere a las síntesis producidas en ausencia de actos, de operaciones.

Seguramente esas síntesis imposibles, síntesis originarias, son aquellas a las que se refería Platón en el Timeo (27d), contraponiéndolas al Ser (la génesis): “¿Cuál es el ser de siempre, que no tiene génesis, y cuál es lo siempre generado que no tiene ser jamás?”.

Quítese lo de “ser de siempre”, y lo que queda es el programa de la fenomenología.

2. Arquitectónica: mediaciones

Hemos visto cómo, frente a la consideración clásica de una serie evolutiva, cabe la consideración de una serie genética convertida así en instancia crítica, y la correspondencia entre ambas. Hemos visto cómo la realidad, que en la actitud natural es plana, lo es precisamente en virtud de su determinación, su abstracción y su centramiento no discutidos. Pero también sabemos que hay un trasfondo de concreción al que accedemos si por epojé superamos el dispositivo de cierre por el cual la transposición *ya* ha tenido lugar. Todo el movimiento de la reducción con-

siste en cambiar el *ya* por el *todavía*. Pero ese movimiento recuperado, en vertical, de anábasis y catábasis no es sino la dimensión de las filas de una matriz que, además, tiene la dimensión horizontal de las columnas. Hay filas escalonadas, pero hay también columnas articuladas a partir de la correlación fundamental de lo noético, lo hylético y lo noemático en la terminología de Husserl. (En términos menos técnicos podemos decir: operaciones, contenidos, síntesis).

Me propongo examinar: 1º.- El modo como Husserl, en polémica con los discípulos de Brentano, estableció el carácter hylético de los contenidos, entre las operaciones subjetivas y las síntesis objetivas. 2º.- Ver cómo el propio Husserl montó la reducción en paralelo, reducción fenomenológica o trascendental y reducción eidética, sobre el primero y el tercer término de la correlación, resultando de ahí una fenomenología idealista o, más exactamente, un idealismo fenomenológico. Al anular así lo fáctico, considerado como residuo empírico por la reducción eidética e impropio de una ciencia rigurosa, la arquitectónica se debilita y lo eidético enmascara lo genético. 3º.- Ver a continuación cómo se ha producido el intento de montar la reducción sobre los elementos primero y segundo de la correlación básica, es decir, sobre los ejes noético e hylético, con el resultado de lo que se ha dado en llamar fenomenología material. 4º.- Ver cómo, en el proyecto de una renovación de la fenomenología, que no es sino la profundización de la génesis descubierta por Husserl en los años 20, la reducción tiene lugar a partir del segundo y tercer elemento de la correlación fundamental, los ejes hylético y sintético. Es ahí donde, en mi opinión, se produce una convergencia entre materialismo y fenomenología. 5º.- Sólo así podremos precisar, en la conexión de verticales y horizontales, la naturaleza de las franjas de realidad que ya conocíamos en la dimensión estrictamente vertical de la serie genética, y la función mediadora de la franja intermedia.

Quisiera insistir, repitiéndome, en el carácter no eidético de la matriz, sin lo que los niveles se difuminan y pierden su potencial crítico de disociación. Lo cual no obsta para que, en un momento posterior, el eidos pueda ser reaplicado a todas las filas, excepto al nivel originario, que no lo admite por su consistencia estrictamente esquemática, sin identidad.

Escribe Richir en *L'expérience du penser* (p. 431): “La génesis husserliana se confunde con la génesis de la elaboración simbólica de la lengua filosófica”. Y, precisamente, la lengua filosófica es eminentemente la lengua eidética según la

cual hay una remisión permanente a las posibilidades, y en ningún caso a *transposibilidades*, cosa que ocurre en los niveles no intencionales.

Dicho en otros términos, con la eidética y la intencionalidad generalizadas no hay sino *pasividad secundaria*, la que acompaña como sombra a la identidad, pero ignoramos el territorio de la *pasividad primaria*, el de las síntesis pasivas, propio del esquematismo como *écart*, sin identidad.

Écart es un término que aparece recurrentemente en los textos de Richir. Designa la no coincidencia, el desajuste, espacial y temporal. Para traducir este término importante, opuesto al de identidad, hay que acudir a la doble etimología latina de *écart*, de *quartus* y de *charta*. *Quartus* es cuarto, cuarta parte. De donde la distancia que crea la división, el hecho de apartar, de separar, de mantener la distancia. Es la no coincidencia espacial. Pero *écart* viene también de *charta*, hoja, carta de naipes. De donde descartar, descarte. *Trascartarse* es quedarse en el juego una carta detrás de otra, cuando se esperaba que viniese antes. Es exactamente el *écart* temporal fenomenológico, cuando en virtud del *hiatus* irremediable de la transposición o de la reesquematización, algo está siempre avanzado o retrasado, pero no coincidente. En el diccionario de la Academia figura el extraño término de *trascartón*, con el significado de “lance del juego de naipes en que se queda detrás la carta con que se hubiera ganado y se anticipa la que hace perder”. Así pues *écart* se traducirá por desajuste y trascarte, la no identidad espacio-temporal de la pasividad primaria.

El análisis filológico no suplanta el filosófico, pero ofrece pistas externas. Así, la etimología doble de *écart* nos indica que la idea de desajuste, de no coincidencia, que es el núcleo del esquematismo, se puede descomponer factorialmente con arreglo a una crono-logía, una topo-logía y una logo-logía, y que el hiato entre el *écart* y el ajuste se da a diferentes niveles según los factores. Así, el hiato que separa lo esquemático de lo idéntico viene dado fundamentalmente por el *écart* espacial (la *khôra* frente al *tópos*), y el sentido *in fieri* frente al sentido cristalizado. Mientras que el hiato que separa lo idéntico de lo objetivo viene dado fundamentalmente por el *écart* temporal que separa la temporalidad en fase de la temporalidad en presente.

Podemos hacer un pequeño ejercicio filosófico de geometría de Ideas, añadiendo a las ideas de Eidos y de Génesis, la idea de Pasividad, para constituir un

triángulo de Ideas. Ocurrirá que, inmediatamente, la idea de Pasividad se disocia en pasividad primaria, referida a las “operaciones” originarias, transoperaciones, opuestas a lo que Husserl llamaba actos, operaciones intencionales, y en pasividad secundaria, referida a síntesis que derivan de las síntesis de identidad, por el hecho de que tales síntesis promueven sedimentaciones y *habitus* que dan lugar al reconocimiento por nueva identificación.

Disponemos ahora de cuatro ideas: Eidos, Génesis, Pasividad primaria (síntesis pasivas) y Pasividad secundaria (derivada de las síntesis de identidad). Ocurrirá que en una serie saturada eidéticamente (articulada por fundación), la pasividad primaria queda anulada, mientras que en una serie genética (articulada por transposición) coexistirán la pasividad primaria (síntesis pasivas transoperadas en un cuadro en el que no hay posibilidades referidas a actos, sino transposibilidades) y la pasividad secundaria, que prolonga las síntesis de identidad.

Es decir, una serie no genética alberga en exclusiva actos intencionales (intencionalidad generalizada) y la pasividad es sólo secundaria, remitida a las acciones de sujetos operatorios. En cambio, una serie genética es más compleja, con un tramo esquemático con transoperaciones y síntesis pasivas, y un tramo con síntesis de identidad que se prolongan en la pasividad secundaria.

Vivimos simultáneamente en el terreno originario en el que se generan sentidos, verdaderos acontecimientos, haciéndose y deshaciéndose *in fieri*, con ritmos más o menos largos (hay ritmos tan largos como la vida, aunque, como dice Richir, no se puede considerar la vida como una fase de sentido), y vivimos en la persistencia de *habitus* no vividos, es decir, que, una vez sedimentados, no se modifican por el flujo originario de vivencias, y quedan amparados por alguna institución simbólica. Reactivamos y reconocemos lo que logró articularse por identidad, pues no es sólo la objetividad la que produce habituación. Hay síntesis de identidad no objetivas.

En consecuencia, no es sólo lo activo (operaciones intencionales de un sujeto), lo que se habitualiza y da lugar a esa pasividad compartida simbólicamente en la que imitamos y aprendemos, sino todo lo que se configuró como síntesis de identificación.

Ello quiere decir que los dos tramos a que antes me refería, se solapan: el tramo no intencional (pasividad primaria) y el tramo no esquemático (pasividad

secundaria). El resultado del solapamiento es una franja intermedia que podemos caracterizar como un territorio de *phantasía* que ya no es esquemático, y como un territorio de identidad que todavía no es intencional. Quiere decirse que el *écart*, el desajuste y trascarte que anima el territorio esquemático *se adentra* en lo articulado por identidad y hace que determinados procesos de identificación sean no intencionales, se produzcan todavía en una temporalidad en *fase de presencia*, con protecciones y retenciones sin presente, según el análisis llevado a cabo por Richir.

Un ejemplo muy claro de esto es la experiencia de una obra de arte, que podemos identificar, si hemos desarrollado las competencias necesarias, a pesar de no ser un objeto que sigue las normas intencionales de objetividad. Otro ejemplo son los “signos” fenomenológicos de la lengua en el monólogo interior.

Todo lo anterior supone una arquitectónica sin eidética, con sólo los dispositivos esquemáticos y de identificación. Sin embargo, podemos observar que los interminables análisis de Husserl en el tomo XI de la *Husserliana* sobre síntesis pasivas son, como dice Richir, masivamente eidéticos. Pero también contamos con afirmaciones como la siguiente: (apéndice XXIV, p. 390 de la edición alemana, p. 374 de la francesa), “...Este enlace es la asociación de simultaneidad. Es la asociación que, en el seno de la conciencia separada de la unidad, establece en la pasividad una unidad de orden superior, a saber, una enlace que constituye como consciente en los objetos intencionales, la unidad de algo objetual, la simultaneidad de objetos separados. Podría decirse igualmente que la asociación originaria es el enlace de un género exterior a la esencia, un enlace que no se funda en la esencia”.

Es el territorio, claramente, de las síntesis pasivas, fuera del eidos y de la intencionalidad, y el problema es su delimitación por referencia a lo simbólico.

Resumamos la situación. La introducción de la Idea de pasividad ha tenido la virtud de hacer ver que la arquitectónica, o tectónica, o estromatología, no se despliega sólo en una dimensión vertical con arreglo a la reducción y la transposición, sino también en horizontal, formando una matriz en la que la primera columna tiene que ver con las operaciones subjetivas en general, la tercera con las síntesis escalonadas, y la columna intermedia con los contenidos hyléticos. Pues la pasividad secundaria exige síntesis en la tercera columna, mientras que las síntesis

pasivas primarias son básicamente asociaciones hyléticas en forma de complejos sensibles que no se “objetivan”.

Hay que establecer pues, en primer lugar, para construir la matriz, la *correlación* básica que constituya la fila “inferior”. Ello exige la epojé previa, la suspensión del mundo perceptivo natural. Sólo entonces descubro que el punto de partida de la reducción coincide con el término último de llegada de la transposición y que, por lo tanto, no hay una *realidad en sí*, no hay *ser* ni despliegue de ser. Entonces la percepción espontánea de objetos se distribuye en operaciones intersubjetivas, contenidos materiales y síntesis objetivas.

Esta tripartición hace evidente la correlación estrecha entre operaciones y síntesis, pues, al ser necesariamente la percepción un proceso no cerrado, no adecuado, en el que hay siempre un exceso de lo percibido en síntesis sobre lo efectivamente sentido, se supone siempre que otros sujetos continuarán sintiendo diferentes esquicios hyléticos indefinidamente, en tanto que perciben sin embargo un mismo objeto.

Recuérdese que esta correlación de base es el final de la transposición en cascada como nivel más determinado, más centrado y más abstracto. Con arreglo entonces a la circularidad entre catábasis y anábasis, después de la reducción, podremos afirmar que descubrimos en el término de la transposición, de modo abstracto, lo que en el nivel originario de la primordialidad, antes del cruce de miradas en que se originan la subjetividad y el sentido, es, de modo concreto, la triple dimensión en que se refracta la materialidad indeterminada. Son, en la terminología de Bueno, los tres géneros de materialidad, *tria genera materialium*, reflejo de los mitológicos medievales *tria genera animalium*. Lo que, de modo abstracto son las operaciones, términos y relaciones, de modo concreto son esos tres géneros de materialidad como refracción en la primordialidad de la materialidad indeterminada.

Sin esta escandalosa *inversión* entre abstracción y concreción, que es en el fondo la inversión entre ser y fenómeno, desaparecen los niveles fenomenológicos, y la realidad se contrae en un plano, dominada eidéticamente.

Veamos ahora cómo Husserl estableció esta correlación básica fundamental descubriendo el contenido hylético que media entre operaciones y síntesis (obsérvese la semejanza entre esta mediación entre las columnas y la mediación entre las

filas). Lo hizo en polémica interminable con su antiguo condiscípulo en las aulas de Brentano, Twardowski. ¿Cómo articulan los contenidos los actos con los objetos?

La solución de Twardowski estaba muy cerca del sentido común. Hay una realidad en sí que nosotros copiamos, duplicamos, mediante una imagen o un signo (o las dos cosas). Así representamos objetos. Y, como la copia es un contenido tan objetivo como el objeto real, cabe hablar de representaciones sin objeto, que era el enigma que había movido a Twardowski a escribir su librito de 1894: *Sobre la teoría del contenido y del objeto de las representaciones*.

Esto significaba el bloqueo de la fenomenología. Husserl escribió en 1896 una recensión que no publicó. Sólo muchos años más tarde, en 1928, cuando Husserl quiso interceder ante Twardowski a favor de Roman Ingarden, que había sido alumno de ambos, tuvo la ocurrencia de mandarle la famosa recensión, radicalmente crítica, junto con su escrito sobre el tiempo, prologado y editado por Heidegger. Recibió sólo una respuesta cortés. La polémica por la índole del *contenido* duró con altibajos toda la vida, hasta la muerte de ambos filósofos el mismo año de 1938.

Husserl veía en la duplicación del mundo un riesgo de convertir la realidad en algo imaginario. Pero, ¿qué hay en ese contenido, que siempre se sustrae, y no puede ser objetivado? Ni más ni menos que las síntesis pasivas hyléticas que corren desde la génesis originaria y descienden hasta los esquicios de la percepción. Lo que está en juego es la idea misma de *fenómeno*. En el esquema de Twardowski el fenómeno es *apariencia*. En la idea de Husserl es algo que aparece *sin aparecer*. Se manifiesta de modo no sintético. Es *aparencia* sin aparecencia. Y eso es la *hýlē*. Resulta entonces impropio hablar de contenido. En esa zona intermedia, la realidad material establece contacto inmediato con un sujeto que, en consecuencia, sólo puede ser material, un sujeto quinestésico.

Twardowski necesitaba un juicio para dilucidar acerca de la existencia del objeto. Husserl debió acabar viendo a Twardowski como un pintor. El paisaje es el objeto primario y el cuadro o imagen el objeto secundario; lo que para el pintor son los pinceles, para el conocedor son las significaciones. Parece que Twardowski fue para Husserl toda su vida el *sparring*, el contraejemplo de la fenome-

nología y, en consecuencia, un estímulo de primera magnitud para sus indagaciones sobre la intencionalidad.

En 1901 escribía Husserl a Marty una carta en la que decía: “Entre objetos intencionales y objetos efectivos no hay ninguna diferencia”. Estaba en marcha la fenomenología. Twardowski confundía lo trascendente con lo inmanente, atribuyendo trascendencia real (*real*) a lo que no es sino inmanencia (*reell*). En suma, el contenido de la *hýlê*. Pero Husserl tardaría mucho tiempo todavía en percatarse de que esa *hýlê* que le parecía inmanente, constituye una “nueva” trascendencia, una trascendencia diferente de la trascendencia de lo sintético. Trascendencia vertical, no horizontal. Se pondrá así en marcha la fenomenología genética, que está continuando ahora la fenomenología renovada o refundada.

Históricamente el proceso fenomenológico de reducción, tras la *epokhé*, en la serie genética, se ha llevado a cabo de *tres* maneras diferentes, a partir de la correlación básica fundamental: operaciones-hyle-síntesis. Son tres modos con arreglo a una combinatoria de dos elementos tomados sobre los tres, de manera que se privilegian dos términos de la correlación y se subordina, o incluso se anula, el tercero. Veámoslo.

En el *primer modo*, la reducción se efectúa sobre las columnas primera y tercera de la matriz. Se suele llamar reducción fenomenológica o trascendental y reducción eidética. En consecuencia, la dimensión hylética queda “deprimida”. La razón es la siguiente: la hyle ya está, en el nivel originario, en esta versión, *pre-formada* y predeterminada. Es decir, está subordinada a las otras dos dimensiones. Como se ve, es la opción del Husserl programático, “escolar”. En el primer eje de la subjetividad el ego es hipertrofiado, hasta en el nivel originario, y en el tercer eje, la pretensión eidética cientifista anula la facticidad. Además, de las dos trascendencias que podemos distinguir, la trascendencia vertical, que remite al territorio fuera de lenguaje, es ignorada, precisamente por el hecho de la predeterminación hylética, y sólo es contemplada la trascendencia horizontal, las configuraciones sintéticas de la realidad objetiva. Por todo ello, los niveles arquitectónicos o estromatológicos se resienten, se desvanecen, ante una intencionalidad generalizada. Este apretado resumen no admite sino un epígrafe, una denominación, la de *idealismo fenomenológico* que el propio Husserl y la tradición han asumido.

La *segunda* manera de reducción va a dar lugar a lo que se ha dado en llamar *fenomenología material*, cuyo más ilustre representante es Michel Henry (1922-2002). La opción combinatoria de Henry consiste en efectuar la reducción sobre las dos primeras dimensiones verticales, subjetiva e hylética, anulando la tercera vertical de las síntesis. Denuncia en consecuencia la intencionalidad, privilegiando los momentos de inmanencia, el territorio de las vivencias que había servido a Husserl para iniciarse en la fenomenología, amputando así la trascendencia que he llamado horizontal. El resultado es un extraño “materialismo” que él mismo denomina *fenomenología material*, que es el título de uno de sus libros. También aquí los niveles arquitectónicos se desvanecen. Esa íntima experiencia que rehúsa las síntesis, es una experiencia de una pasividad sofocante: una *autoafección*.

El esquematismo, la no coincidencia, el *écart*, desajuste y trascarte, se anulan, y los niveles se contraen. Esta contracción vertical y horizontal que degenera la matriz, no le deja a Henry más salida que la disolución de la filosofía en teología. Aparecen así los fenomenólogos de la donación (del ser). *Autodonación* es el título de un libro publicado en 2002, el año de su muerte y que recoge como homenaje, conferencias y entrevistas. Para otro fenomenólogo de la donación, Marion, a más reducción, más donación. Es la deriva teológica que denunció Janicaud, el giro teológico de la fenomenología francesa, con una gran capacidad de seducción en otros países. En tiempos en los que la teología clásica está bajo mínimos, no dejan de sorprender estos teólogos *extravagantes* que proporciona la fenomenología.

El *tercer modelo* de la combinatoria es el que resulta de montar la reducción sobre la vertical hylética y sobre la vertical de la síntesis. Queda entonces subordinado el eje de la subjetividad. En efecto, a medida que ascendemos por la columna de las operaciones, el ego se descentra, en contraposición con la hipertrofia progresiva que experimentaba en el idealismo fenomenológico. En el nivel originario de la interfacticidad, el ego, y el tu, han desaparecido. La subjetividad egoica no es ahora más que un aquí absoluto, singular y anónimo, en interfacticidad con otros “aquíes”. Por otra parte, las dos trascendencias, vertical y horizontal, se despliegan con evidencia. Y a esta *doble trascendencia*, acompaña la *dualidad del fenómeno*: como *aparencia* en la vertical hylética, que permite en la percepción el contacto originario con la materialidad indeterminada, la *trascendencia*

absoluta, y como *aparecencia* de los productos sintéticos escalonados, sólo algunos de ellos con una configuración intencional. El título de tal opción podría ser el de *materialismo fenomenológico*, y en esa dirección yo creo se mueve la fenomenología renovada, pese a las reticencias, más bien “culturales” que puede suscitar el término de “materialismo”.

Voy a comentar con más detalle estas tres formas de epojé y reducción. En primer lugar el *idealismo fenomenológico*. Es evidente que el procedimiento de efectuar la reducción en paralelo por las dos dimensiones, actos y síntesis, obedece, además de la pretensión de buscar un rigor “científico” para no degenerar en psicología (y para ello hay que neutralizar todo contenido empírico, fáctico), al hecho innegable de la estricta correlación existente entre actos y síntesis, entre operaciones y relaciones.

Pero el temor de Husserl al espectro de Twardowski, y ese “contenido intermedio” que amenaza siempre con anular la trascendencia de las síntesis, le lleva a Husserl a ignorar progresivamente el papel de la hyle. Es el núcleo de la cuestión de las síntesis pasivas en la pasividad primaria. Lo hylético resulta domado, encauzado. Por decirlo así su papel queda redistribuido entre los polos subjetivo y objetivo, que ahora pasan a llamarse asépticamente nóesis y noema. Richir expresa esto con suma precisión: “Que esta hyle originaria esté preformada en la esfera pasiva de las síntesis pasivas, que es lo que intenta analizar la fenomenología genética, no resuelve el problema” (*Refonte... p. 201*). Las causas de esto son claras. Husserl no acaba de distinguir una temporalidad como continuidad de presentes en la esfera intencional, de una temporalidad en fase de protecciones y retenciones sin presente en la esfera no posicional. En consecuencia cada nivel se convierte en fundamento, no sólo en base, del nivel siguiente, distorsionando así el sentido de la transposición.

En descargo de Husserl hay que precisar que hay la dualidad de un Husserl programático, el de los escritos canónicos, en búsqueda siempre de la obra sistemática que nunca llegó, y el otro Husserl que descubrimos incluso en fechas tan tempranas como 1910, cuando imparte un curso sorprendente sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Se trataba de dar un curso de iniciación a los alumnos de Göttingen. Pero no tuvo tiempo de preparar el curso. Escribió a toda velocidad entre octubre y noviembre unas páginas, y luego interrumpió la redacción y habló en el curso sin “cuaderno de curso”, sin *Kollegheft*.

El resultado fue un curso extremadamente sugestivo, en el que la fenomenología no es el resultado de un ego puro, siempre en riesgo de solipsismo, sino que se convierte, como dice Jacques English, traductor del curso al francés, en “el descenso a los niveles más bajos de la estética, único medio posible para el fenomenólogo de sustraerse al dominio omnipotente de la eidética objetiva, propia de los niveles lógicos superiores” (p. 33). (Yo invertiría lo de superior e inferior).

La cuestión de fondo es justamente la *hylê*, que a partir del gran libro de las *Ideas...*, tres años después, pierde protagonismo, pese al impulso que le vendría del nuevo enfoque de la fenomenología genética. La hyle se convierte así en algo parecido a la famosa *carta robada*. Es lo más sencillo y raro, siempre a mano, pero que se sustrae a toda búsqueda sistemática. Tal vez ese sea el homenaje supremo y paradójico que Husserl rinde a la hyle.

La segunda opción de reducción, que desemboca en la *fenomenología material*, comparte con la anterior la reducción por el eje egoico, pero sustituye el eje de las síntesis por el eje hylético. Queda así anulada, sorprendentemente, la trascendencia de lo aparente, la intencionalidad de objetos.

El lema de Henry podría ser: desbancar la intencionalidad en nombre de la materialidad hylética. Lo noético y lo hylético, anulado lo sintético, se funden en la Vida inmanente, que Henry escribe con mayúscula. Ahora bien, así como en el primer modelo, el idealismo fenomenológico, la desvalorización de lo hylético produce un abatimiento de los niveles hacia abajo, en Henry la desvalorización de la intencionalidad produce un abatimiento de los niveles hacia arriba.

En el análisis clásico de la percepción, las impresiones se oponen a la identificación de objetos. Es tal la riqueza indefinida de las sensaciones, que necesitamos, nos es suficiente, cortocircuitar los esquicios interminables para dar lugar a la identificación objetiva. El instrumento del cortocircuito es evidentemente la significación que orienta la intuición. Eso es lo que Husserl llama el exceso de la intención sobre la intuición. Pero Henry reivindica el otro exceso simétrico. Considera que hay una tiranía de la intención sobre la impresión, que la tensión entre impresión e intención es irresoluble, y que las significaciones matan la Vida. Se comporta como un artista en el trance de lo que metafóricamente se llama “creación” de la obra. Si, como dice el novelista Lobo Antunes, un libro es un delirio estructurado, Henry opta simplemente por el delirio de la sensación.

Es el privilegio desaforado de la inmanencia o, como se puede decir técnicamente, la *autoafección*, esa imposible coincidencia del ego consigo mismo, no ya en los niveles de la subjetividad operatoria donde la identidad del ego es evidente, sino en la imposible identidad en lo originario. Un ego con identidad autoconsciente en el nivel originario es un hierro de madera. La *metábasis*, confusión de niveles, es evidente, con el sorprendente abatimiento de niveles y registros hacia arriba.

Henry propugna una Vida sin pro-tensión, como pura impresión que se da. Promueve la “intensificación y crecimiento de la vida hasta la ebriedad de su poder y de su *pathos*”. Lo que, descontado el entusiasmo poético, significa fenomenológicamente el aumento hasta el límite de la pasividad. El imperialismo sin cortapisas de las síntesis pasivas en la pasividad primaria (que por sí mismas no sintetizan nada) es, en suma, el carácter de esta extraña fenomenología material. Valga como resumen esta cita brillante de Michel Henry: “La pasividad en tanto que no producción quiere decir entonces el irremisible, insobrepasable, e infranqueable abrazo de la vida consigo”. El entusiasmo del resto de teólogos extravagantes es comprensible.

En tercer lugar comento brevemente la tercera opción de reducción. Se trata de efectuar la reducción sobre las verticales hylética y sintética, subordinando, frente a la fenomenología clásica, el eje de la subjetividad. Es la opción que, yo creo, toma la fenomenología renovada como ampliación de la filosofía hacia el *materialismo fenomenológico*.

Obsérvese el vuelco de esta manera de entender la fenomenología con relación a las posiciones de la fenomenología clásica. Si, en principio, la fenomenología era el análisis eidético de las vivencias de la conciencia (en sentido no psicológico), aquí se propone una arquitectónica, previa suspensión de la eidética, y una noción de fenómeno no sometido a la conciencia. El fenómeno no es, como en la filosofía tradicional, la antesala de la esencia, sino el hecho mismo de la aparición que la esencia enmascara. Es lo que aparece en la dimensión vertical de lo hylético y lo que aparece en la dimensión horizontal, en síntesis escalonadas. En la dimensión vertical, lo hylético es el componente de *aparencia* que se abre a la trascendencia radical. En la dimensión horizontal, lo sintético es el componente de *aparencia* que se abre a la trascendencia del mundo. La dualidad del fenómeno se corresponde con la dualidad de la trascendencia.

Naturalmente que hay una dimensión subjetiva, de actos u operaciones. Pero estará siempre subordinada en el análisis a lo que ocurra en las otras dos dimensiones. Por eso algo así como *la* conciencia, o el Ego no existe. O, mejor dicho, existe sólo en el nivel posicional. A medida que ascendemos, la subjetividad “adelgaza”. Pierde primero la autoconciencia, luego la identidad, hasta quedar reducida a la mera asistencia de la formación de sentidos, como singularidad del aquí absoluto anónimo en interfacticidad, y aún esa mínima consistencia egoica se pierde en la situación de lo que Husserl llama *primordialidad*. La subjetividad no deja de ser un producto concomitante.

El contraste con el idealismo fenomenológico no puede ser mayor. Sólo comparten la noción de síntesis. En la obra de Husserl es fácil encontrar formulaciones como la siguiente: (Hua. XXXIII, p. 286): “Hay un flujo unitario centrado en un ego como polo idéntico de todo tipo de actos... correlato constante y absolutamente necesario de todo objeto...cuyo ser es totalmente otro que el de todos los objetos”. Afirmaciones todas que hay que matizar. Ni hay un ego en el nivel originario, ni la hyle se organiza en él objetivamente, ni el ego es absoluto. Eso sería domesticar la hyle. En la nueva fenomenología, efectuada la epojé, la matriz se despliega por reducción y transposición y por síntesis correlacionadas con operaciones. Y en el nivel originario, la correlación no es entre un ego y una síntesis de identidad.

Se ha producido una inversión radical: del ser y el fenómeno, de lo que es bajo y alto, de lo concreto y lo abstracto. Y no hay nada que pase como donación originaria, ni siquiera en la forma mitigada de la predonación. En ausencia de *arkhái*, de principios, no hay más donación ni más ser que el que se da en los objetos en la transposición última.

Se abre así, con esta matriz que hemos diseñado en su construcción general, un campo infinito de análisis que, por muy técnicos que acaben siendo, no lo serán de modo especulativo, porque lo impide la *atestación* fenomenológica como condición inexcusable.

Me voy a limitar, en lo que sigue, a distinguir en los niveles, tres franjas o zonas que agrupan estructuralmente niveles y registros.

Una es la zona “*superior*”, puramente esquemática, sin nexos de identidad. Comprende lo que en otras ocasiones he llamado los niveles 1 y 2. Es la zona de

los esquematismos, fuera de lenguaje y de lenguaje, esquematizaciones y reesquematinizaciones. O, si se quiere, primordialidad e interfacticidad.

Otra es la zona “*inferior*” (inferior en la transposición), y comprende los niveles que he llamado 4 y 5. Es el territorio clásico de la intencionalidad, escindido en objetividad imaginaria y objetividad efectiva, cuasiposicionalidad y posicionalidad.

La tercera es una “*zona intermedia*”, de intermediación, que en ocasiones he llamado nivel 3 y que, desde su posición central, actúa de “amortiguador” y mediador entre la zona esquemática y la zona intencional.

Empecemos por esta franja intermedia. Ejerce fundamentalmente un papel de intermediación. Aparecía antes como un territorio de *phantasia* (en el sentido fenomenológico), pero que *ya* no es esquemática. Y aparecía como un territorio con nexos de identidad, pero *todavía* no intencionales. Por la *phantasia*, esta zona intersecta con la zona superior, y por la identidad intersecta con la zona inferior.

También hemos visto que es una zona que asume simultáneamente la condición de concretar síntesis pasivas en la pasividad primaria y de configurar síntesis pasivas en la pasividad secundaria.

Y ahora vemos que es una zona en la que se equilibra horizontalmente lo hylético y lo sintético, con lo que se sitúa entre lo que pudiéramos llamar, por una parte, *excesos hyléticos*, cuyo máximo exponente es Henry, cuya filosofía significa, en último término, una regresión a la primordialidad y, por otra parte, lo que también podríamos llamar *excesos sintéticos*, cuyo claro representante es Twardowski y su tesis de la representación como realidad duplicada. (Mientras que con Henry esto supone un corrimiento final hacia la trascendencia absoluta en la vertical, en el límite superior, en Twardowski hay una deriva hacia la trascendencia mundana, en la horizontal, en el límite inferior).

Es pues una zona que equilibra y hace funcionar la matriz en todas sus dimensiones. La clave de tal dinámica es la idea de *transpasibilidad*, plasmada por Maldiney y reelaborada por Richir, como resonancia e implicación de niveles. Como sabemos, en las sensaciones corrientes de la percepción laten siempre las “sensaciones” originarias,

El colapso de la transpasibilidad significaría la pérdida de la elaboración de sentidos y el automatismo de lo posicional. Es decir, simultáneamente, la regresión a la primordialidad y a la vida imaginaria. O dicho gráficamente, Michel Henry y Kazimierz Twardowski yendo de la mano.

Pasemos ahora a decir algo sobre la *zona superior*. Es, como sabemos, una franja puramente esquemática, no sólo más allá de la intencionalidad y de la objetividad, sino también más allá de toda posibilidad de efectuarse en ella síntesis de identificación, como en la zona intermedia.

No hay ahí síntesis reconocibles (pasividad secundaria) ni subjetividades como egos. Ni espacio ni tiempo que propicien los ajustes, las simultaneidades. Es el reino del *écart* (no coincidencia y trascarte). Pero no es un caos que impida el análisis. Al menos eso es lo que pretende la nueva fenomenología: el análisis de lo que inicia su determinación y centramiento.

Husserl, pese a su prejuicio a favor de una intencionalidad generalizada, distinguirá en sus *Meditaciones Cartesianas*, en un esfuerzo titánico por explicar la intersubjetividad originaria (más bien sin éxito), dos subniveles, aparte naturalmente de la materialidad indeterminada como trascendencia absoluta. En uno de ellos no habría todavía experiencia del *otro* (*Fremderfahrung*). Mientras que en el otro sí habría tal experiencia “intersubjetiva” (sin sujetos). El primer subnivel (*Unterschicht*) recibe la denominación de esfera originaria, propia, primordial (*primordial*), fuera de lenguaje y de sentido. Es, en rigor, un nivel no humano, sin experiencia propiamente dicha, sin esbozo de subjetividad ni de sentido. (lo que no quiere decir que sea una situación animal, que significaría la confusión de los dos tipos de series). En los análisis de Winnicott, prolongados fenomenológicamente por Richir, sería la situación del bebé antes del intercambio de miradas con la madre, o con quien sea.

Iso Kern (*E.H. Darstellung seines Denkens*, p.146) dice, de modo osado, que la protoexperiencia que pudiera haber en este subnivel sería directa y demoledora. Es como si la sensación originaria, el contacto inicial con la hyle, sólo pudiera ser soportada por las quinesias, distendiéndose horizontalmente, y desplegando en un nivel ya humano, la triada: subjetividad-hyle-sentido.

El paso de lo que es simple naturaleza (*blosse Natur*) a lo que es naturaleza humana sólo puede hacerse como pluralidad originaria de subjetividades. El so-

lipsismo nunca es originario, sino situación derivada. En tal tesitura Richir habla de *regazo transcendental*, *giron transcendental*, y sobre ello ha producido brillantes análisis. *Giron* es una palabra que en el siglo XII designaba popularmente la parte del vestido que en la mujer va de la cintura a la rodilla y la parte correspondiente del cuerpo. Es lo que de materno tiene la primera experiencia humana. Unamuno lo llamaba *seno*, “Acógeme en tu seno Padre Eterno...” es la inscripción que con metáfora religiosa consta en su tumba en Salamanca. Y, anecdóticamente, los seminarios que Richir imparte anualmente en la Alta Provenza tienen lugar en un pueblecito perdido que se llama extrañamente *Rochegiron*.

Hay pues un paso que, primero, es brutal y arriesgado, y luego dinámico, entre la primordialidad de la simple naturaleza y el inicio de la subjetividad y el sentido, por interfacticidad, en el intercambio de miradas. Este paso no es sino el trasvase del inmenso caudal de riquezas de lo concreto que inicia su centramiento por reesquemmatización de lenguaje, antes de toda objetivación intencional, y antes de toda síntesis de identificación.

Pero puede ocurrir que tal dinamismo (que se da de modo privilegiado en la experiencia estética) se fije. En tal caso la pérdida del sentido se compensaría con un incremento de la imaginación. El exceso hylético compensado con el exceso sintético. Otra vez los fantasmas de Henry y de Twardowski...

Y, por último la franja o zona *inferior*, la zona explorada por Husserl, de la que obtuvo su noción de fenómeno que la nueva fenomenología ha ampliado y que ya no es la descripción eidética de las vivencias inmanentes e intencionales, como se sigue repitiendo. Es la zona de la intencionalidad y de la objetividad. De los sujetos operatorios y las síntesis objetivas de identidad. De la intersubjetividad y la doxa posicional... En suma, el territorio de la fenomenología y la filosofía clásica, antes de su despliegue genético.

La dualidad de este territorio -como en la franja superior- es la que se da entre lo intencional objetivo efectivo y lo intencional objetivo imaginario. Los análisis clásicos se remontan al curso de Husserl de 1904 que, con aditamentos de textos póstumos, que llegan hasta 1925, están en Hua. XXIII. Son suficientemente conocidos estos análisis, renovados por Richir en su *Phantasía, imaginación, afectividad* de 2004.

La imaginación es tan objetiva como la percepción, pero a distancia, duplicando la realidad. La discusión entre Husserl y Twardowski se basaba en ese desplazamiento de la hyle de los esquicios por la imagen. La representación se torna simulacro.

Pero ahora también, como en la dinámica entre interfacticidad y primordialidad, hay una dinámica entre objetividad efectiva e imaginaria que puede fijarse. El resultado sería la confusión generalizada a que alude el título de la última película de Acheró mañas: *Todo lo que tu quieras*. Es la cuestión de la reversibilidad dentro del régimen intencional. No tanto la cuestión del privilegio de cada una de las subzonas. M-Ponty hablaba del primado de la percepción y Richir en su último libro habla del privilegio de la imaginación. Tal vez esta propuesta llamativa de Richir tenga que ver con su teoría según la cual: “la doxa intencional viste, reviste (*habille*) las cosas de significatividades... para que sean identificables y estables” (p.227). Recuerda esto el vestido de ideas (*Ideenkleid*) de Husserl. Dejo de lado esta polémica cuestión. Lo importante es distinguir que “en ausencia de construcción eidética”, no hay en la figuración por imagen ningún hilo conductor que asegure su desarrollo, con lo que desaparece la estabilidad que aseguran los esquicios en la percepción, y las protenciones se tornan vacías. En la percepción el objeto se da de modo directo e inmediato porque la hyle no es un factor duplicador.

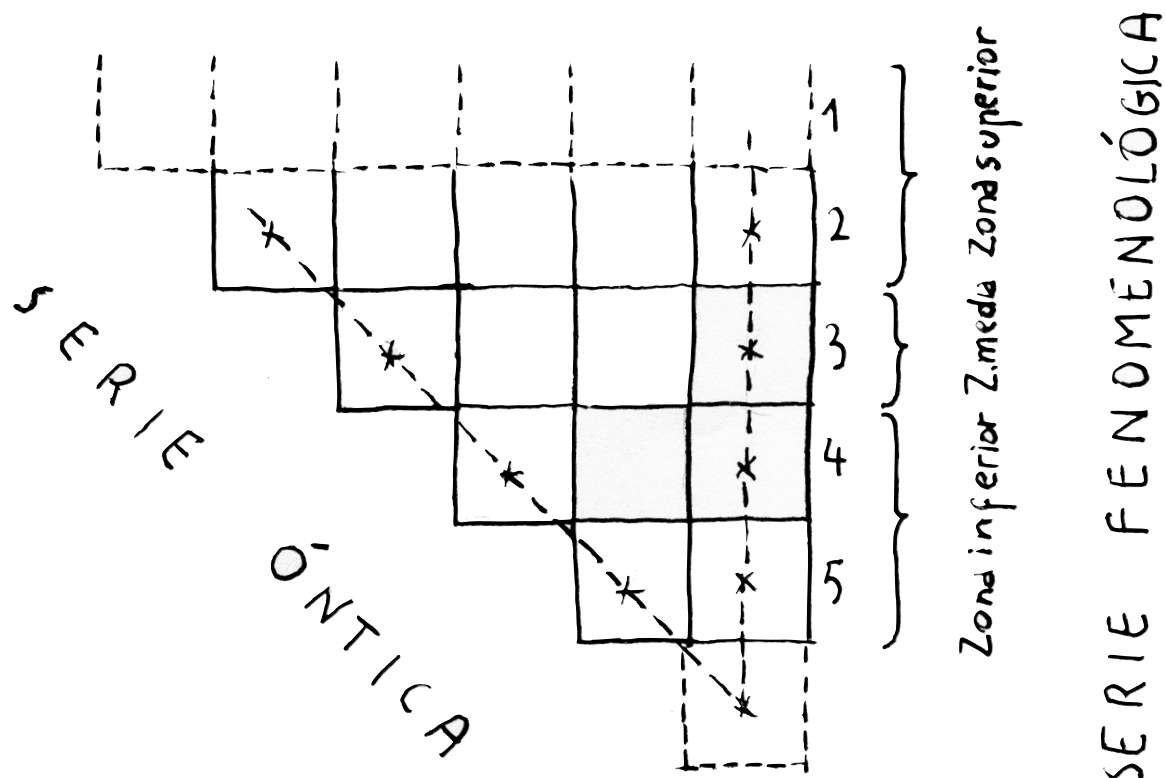
En la imaginación hay un nuevo “objeto” (*Bildobjekt*) que se añade a otro objeto (*Bildsujet*). Pero no creo que pueda decirse que “el simulacro” (*el Bildobjekt*) se transpone en esquicio (*Abschattung*) del objeto. No se transpone, sino que se añade.

En todo caso, la dualidad dinámica entre lo efectivo y lo imaginario, se pone en entredicho por fijación. Y recuerdo que esto está en relación con la fijación en la zona superior: el empobrecimiento de sentido, ahora compensado imaginativamente. Naturalmente esto no tiene nada que ver con la hipertrofia de lo imaginario (la hipertrofia de lo imaginario en la sociedad contemporánea es ambigua).

Por ejemplo: en su reciente “autobiografía”, Argullol llega a decir: “la distancia entre ficción y no ficción es forzada y falsa. La imaginación opera en este libro sobre la realidad y no cuenta ninguna mentira. El lector además puede reconocer perfectamente los distintos registros de la escritura”. Y en un artículo re-

cientista de prensa, Daniel Innerarity (9 septiembre) escribe: “Aumenta el miedo y la incertidumbre porque el espacio de lo imaginario se ha ampliado enormemente... rehacen guerras, se ganan elecciones y se gobierna sobre lo imaginario”. En fenomenología genética es indiferente el volumen de lo imaginario. Lo importante es la posible fijación de una de las dos mitades de la objetividad, Y ello puede ocurrir por exceso sintético , por exceso hylético o por exceso eidético. En todo caso, por pérdida de sentido en la zona superior. Quien regula el dinamismo de la objetividad es básicamente la zona de intermediación que equilibra lo hylético y lo sintético en la dimensión horizontal, previa suspensión de lo eidético.

No otra cosa es la *Sache* husserliana, en equilibrio entre las dimensiones vertical y horizontal de la matriz. Es ella, entre lo esquemático y lo objetivo, el lugar desde donde pensamos sobre las cosas mismas. ■



¿Nueva fenomenología o Refundación de la Fenomenología?. Una presentación materialista.

Alberto Hidalgo Tuñón

Universidad de Oviedo. Director del curso La fenomenología arquitectónica de Marc Richir

Resumen:

Dentro de los intentos por proporcionar una lectura materialista de la fenomenología de Husserl (Banfi, Bloch, Desanti, Kosik, Paci, Sartre, Tran Duc Thao, etc.) se examina el realizado entre nosotros por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que en su recorrido actual se basa en los desarrollos de la arquitectónica de Marc Richir. El artículo desarrolla la idea de que la nueva fenomenología de Richir en sus puntos centrales (el fenómeno como *clignotement*, la reducción hiperbólica, etc.) lleva adelante la superación metacrítica sugerida en su día por la concienzuda lectura hegeliana que Adorno hizo de las obras que Husserl publicó en vida. Al recuperar el planteamiento dialéctico de Adorno, los desarrollos del materialismo filosófico de Gustavo Bueno se iluminan en su propia génesis desde una nueva perspectiva que permite entender mejor la reciente polémica entre el materialismo filosófico y el materialismo fenomenológico acerca del papel del *Ego transcendental*. ■

Abstract:

Within the attempts to provide a materialist reading of the phenomenology of Husserl (Banfi, Bloch, Desanti, Kosik, Paci, Sartre, Tran Duc Thao, etc.) discusses the done among us by Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, based actually on developments in the Architectonic Philosophy Marc Richir's. This article develops the idea that the new phenomenology of Richir in their central points (the phenomenon as *clignotement*, reduced hyperbolic, etc.) carries out the overcome metacritique suggested in their day by reading the thorough Hegelian Adorno did Husserl works published during his lifetime. When recalling Adorno's dialectical approach, the development of philosophical materialism Gustavo Bueno light up in its own genesis from a new perspective to better understand the recent controversy between phenomenological materialism and philosophical materialism on the role of *Transcendental Ego*. ■

¿Nueva fenomenología o Refundación de la Fenomenología?. Una presentación materialista.

Alberto Hidalgo Tuñón

Universidad de Oviedo. Director del curso La fenomenología arquitectónica de Marc Richir

Dado que no soy un especialista en fenomenología ni pertenezco a ningún grupo husserliano reconocido, debo comenzar la presentación de este curso sobre una orientación muy específica de esta influyente y amplia corriente del pensamiento explicitando, más que justificando las perplejidades que encierra el interrogante del título. Porque, si hemos de hacer caso a Paul Ricoeur, quien propuso llamar fenomenólogos a todos los que se ocupan del «modo de aparecer» de no importa qué y a todos aquellos que «describen unas apariencias o unas apariciones» (*Sur la Phénoménologie*, 1953)¹, es difícil atribuir novedad a una corriente que se remontaría al siglo XVIII, y que tuvo un estallido revolucionario y romántico en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en 1807. En este sentido todos somos fenomenólogos e incluso nuestra posición expectante ante la *aparecencia* (o comparecencia) de Marc Richir en este foro tiene algo de fenomenológico.

Para un profesor de *Filosofía General*, al que ningún período de la filosofía le es ajeno, como es mi caso, es una cuestión de mera erudición libresca retrotraer la fenomenología a J.H. Lambert en 1764, pero al mismo tiempo conceder los créditos de su *renovación fundamental* al uso husserliano del término, de manera que todos los demás son meros predecesores, llámense Kant, Hegel, Brentano o Stumpf, todos ellos, por cierto alemanes, o bien epígonos o sucesores. La Arquitectura de Marc Richir, una orientación muy específica dentro del movimiento fenomenológico, se autoproclama ciertamente como una refundación (o refundición). Pero, incluso tomando como origen del movimiento a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, ya en el siglo XX, sigue siendo cierto que la fenomenología no se presta a una sola lectura canónica, de modo que se refunda cada poco: «La fenomenología –añade el propio Ricoeur– consiste en buena parte en una historia de las herejías husserlianas. La arquitectura que señala la obra del maestro ha

¹ Las citas circunstanciales de textos y autores se harán directamente en el texto indicando título y año. Los textos, en cambio, que constituyen las fuentes de la argumentación se citan de manera completa en la bibliografía que aparece al final del artículo.

contribuido a que no se diera una ortodoxia husserliana» (*A l'école de la phénoménologie*, 1986).

Pese a esos titubeos, o precisamente por ello, la fenomenología ha dado muestras de una *mala salud de hierro* que le ha permitido llegar al siglo XXI con coraje y lozanía. Una de las manifestaciones de esa frescura intelectual que acompaña a esa tendencia que ha sobrevivido a sus enterradores (el neopositivismo lógico, el estructuralismo, la Escuela de Frankfurt o el propio Heidegger), es sin duda la propuesta de Marc Richir que será objeto de estudio en este curso. Pero si se toma como referencia la obra de Husserl *publicada en vida*, pese a que hay que reconocer una evolución interna en ella (la variación sufrida por los planteamientos del autor desde una posición de absolutismo lógico intensamente idealista en las *Investigaciones Lógicas* (1901) hasta el intento de anclar la fenomenología en el *mundo de la vida* y proporcionar una autorreflexión de la humanidad casi hegeliana, que se hace en el texto de *La crisis de las ciencias europeas* (1936), pasando por sus solemnes declaraciones de haber fundado una nueva fenomenología trascendental y genética en las *Ideen* o en las *Meditaciones Cartesianas*), es difícil pasar por alto las críticas que se le han dirigido tanto interna como externamente.

Como yo no soy inocente, ni he nacido ayer, reconozco mis prejuicios materialistas en este acercamiento. También reconozco como estudioso de la sociología del conocimiento y de la ciencia la presencia incesante de la orientación fenomenológica en lo que Thomas Luckman y Peter Berger (1965), discípulos de Alfred Schütz, denominaron con éxito «la construcción social de la realidad». Ahora bien, mi propia implantación dialéctica en el seno del materialismo filosófico hace que mi lectura de Husserl haya estado siempre filtrada por una luz crepuscular. De ahí que entre las lecturas críticas de Husserl formuladas *desde el pensamiento dialéctico*, me haya interesado en particular, la de Adorno en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956), a la que dedicaré especial atención, no sólo por ser dialéctica, sino porque Ricardo Sánchez la ha tenido en cuenta como plataforma auxiliar para la búsqueda de una perspectiva propia, por más que la grúa principal para levantar sus tensos encofrados haya sido alquilada en los talleres del materialismo filosófico.

Y, aunque no voy a reproducir aquí todas las fundadas observaciones que Theodor Adorno había hecho en su tesis doctoral sobre la Fenomenología de

Husserl en 1924, si quiero recordar que, cuando vuelve a revisar su obra entre 1934 y 1937 en Oxford antes de partir hacia el exilio estadounidense, se da cuenta de que lo que está en juego es la «cuestión de la posibilidad y de la verdad de la teoría del conocimiento», cosa que afecta a un tema ciertamente mayor de la filosofía que va más allá de la mera disputa entre escuelas. Acudiré a Theodor Adorno en forma de *contrapunto*, no tanto porque los escritos musicales de Adorno son los únicos citados en las páginas de *Annales de Phénoménologie*, sino porque su aplicación del método dialéctico a la fenomenología pone al descubierto, en mi opinión, precisamente aquellos *puntos de oclusión* en los que la exploración husserliana se detenía por temor a traspasar los límites de la razón (o de lo publicable), colándose por los agujeros que los análisis fenomenológicos ponen al descubierto, pero que son justamente las grietas que han permitido a sus sucesores *desatascar el idealismo dogmático* y recuperar la fresca material de los fenómenos, por no decir de la «cosa».

Esta elección supone poner entre paréntesis en sentido fenomenológico otras aproximaciones materialistas (y específicamente marxistas) que en el siglo XX se han cruzado con la fenomenología a propósito no sólo del *mundo de la vida*, sino también del «proceso de la vida», la «praxis de la vida cotidiana» (Henri Lefebvre), la «existencia corpórea» (*leibliche Existenz*), el «presente personificado» (*leibhaftige Gegenwart*), por las que siento especial debilidad y a las que he dedicado alguna páginas. En particular, el rastro del seminario de Alexander Kojève en el que a propósito de la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel confluyeron tantos espíritus inquietos merecería una exégesis más detallada, no tanto por los puentes que tendió Jean Hyppolite en sus *Figures de la Pensée philosophique* (1971), cuanto por el rastro que dejó en Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty². No deja de ser una constante ese *quid pro quo* entre marxismo y fenomenología, que dio lugar en 1951 a la extravagante intervención del filósofo vietnamita Tran Duc Thao, que aparentemente quedó cancelada con *Les aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty en 1955 para los fenomenólogos, aunque no para cierto marxismo militante. Ya antes, sin embargo, el propio Merleau-Ponty había argumentado en clave dialéctica que, si bien es cierto que la historia no camina

² La espectacular dimensión de la influencia de Merleau-Ponty se ha puesto de manifiesto con motivo del cincuenta aniversario de su muerte que se celebra este año. *Paideía. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica* dedica su núm 90 (Enero-Abril 2011) monográficamente a su obra. El propio Marc Richir ha enfatizado los vínculos marxistas de Merleau-Ponty en «Merleau-Ponty et Marx: un rapport vivant». *Magazine Littéraire*, núm. 324, París, septiembre 1994, pp. 58-9.

sobre la cabeza, tampoco piensa con los pies. La decepción de los intelectuales con el régimen soviético y, en particular, con el estalinismo, que acabará empujando a Sartre hacia el maoísmo, tiene un recorrido más sinuoso en Merleau-Ponty, que pasa por *Humanismo y terror* (1946) y *Sens et non-sens* (1948), en los que todavía apela al «proletariado» como gozne de la coexistencia. Pero la aventura de la dialéctica fenomenológica decanta la historia hacia un campo abierto, la verdad hacia una *verité à faire*, mientras la actuación se hace «directa» y el sentido se transmite desde los orígenes a la actualidad sin cesar. Claude Lefort, encargado del legado intelectual de Merleau-Ponty, y Cornelius Castoriadis, sacarán desde su revista (*Socialisme ou barbarie*, 1947) las correspondientes consecuencias políticas: antiburocráticas (en negativo) y democráticas (en positivo).

Si la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre transformó las categorías de la existencia por las de la praxis social, a la inversa, un ideólogo máximo del PCF francés como Jean-T Desanti quiso recorrer el mismo camino al revés en su *Phénoménologie et praxis* (1963). Aunque por razones generacionales tengo una especial curiosidad por averiguar la trastienda de los debates que estaba ocurriendo en Francia, tanto por lo que respecta a los artículos publicados en *Les Temps Modernes* (1945) de J-P. Sartre, Simon de Beauvoir y M. Merleau-Ponty (quien, por cierto, se implicó intensamente en la dirección como muestra su trabajo de editorialista político hasta su dimisión en 1953) como por lo que mira a los informes de la revista *Arguments* (1956-62), producto de las agitaciones de la izquierda parisina a raíz de las sublevaciones húngaras y de los levantamientos polacos, de la que formaron parte Kostas Axelos (quien en su *Marx, penseur de la technique* (1961), se inclina por la interpretación de Heidegger y Fink) y Edgar Morin (cuyo activismo actualista e interdisciplinar le aleja de la fenomenología tanto como le acerca a los franckfurtianos), no seguiré aquí la senda detectivesca de hurgar en el pasado político de Marc Richir que fue asistente, como es sabido, de Claude Lefort, lo que le vinculó con Marcel Gauchet, fundando ambos la revista *Textures* en 1970. Por más que ahí esté la clave para entender cómo y por qué un físico cuántico como Marc Richir se convirtió en fenomenólogo, no es esta curiosidad subjetiva la que subyace en la organización de este curso, que nunca hubiese visto la luz como simple capítulo de historia.

Por supuesto que no estaría de más conocer los inicios de su actividad filosófica, en la medida en que en la primera revista de Richir no sólo colaboran el

crítico de arte belga Max Loreau, sino el carismático Cornelius Castoriadis, quien en el coloquio de Cerisy de 1990 recuerda aquella época con ironía y precisión, considerando *Textures* un paréntesis teórico entre *Socialisme ou Barbarie* y *Libre*: «*Textures* era otra cosa completamente, se trataba de una pequeña revista hecha por personas de Bruselas...*Textures* era una revista bastante densa, con textos muy difíciles, muy teóricos.... dejó de aparecer porque Richir y [Robert] Legros se enemistaron esencialmente con Gauchet y quizás con [Miguel] Abensur y Lefort –yo mismo permanecí más o menos neutro en esta historia. Finalmente nos separamos; nosotros encontramos el editor Payot e hicimos *Libre* que era una revista bastante teórica, con una orientación general –revista crítica y de reflexión crítica, pero no militante como lo era en cierta medida *S. ou B.*»³.

Pero, al no ser este curso una iniciativa personal mía, la pregunta por el nexo entre materialismo y fenomenología debe ceñirse a la cuestión de: ¿por qué la Sociedad Asturiana de Filosofía ha decidido dedicar un curso completo a Marc Richir?⁴

Para responder a esta cuestión, hay que remontarse al año 2001. Fue entonces cuando los miembros de la Sociedad elegimos las *Investigaciones Lógicas* de Husserl como obra de referencia para inaugurar las actividades del nuevo milenio filosóficamente. La SAF invitó a Ricardo Sánchez O. de Urbina a pronunciar una conferencia conmemorativa. Lejos de entonar una oración fúnebre sobre Husserl, Ricardo Sánchez tildó a las *Investigaciones* de libro «ciego», «imposible», «circular» pero al mismo tiempo «rompedor» porque se convirtió en el «banco de pruebas» de la *actitud fenomenológica*. A partir de este libro «atípico y desnivelado» concluía Ricardo «la producción escrita, inmensa, de Husserl, se escinde en dos subconjuntos, cuidadosamente separados, 1) la obra exotérica (con x), intencionalmente programática en busca de una exposición suficiente, *siempre imposible* del proyecto (Las *Ideas* de 1913, *Lógica formal y trascendental* del 29, *La Crisis* del 36 y las *Meditaciones* del 39) y 2) la obra esotérica (con s), el de una

³ Entrevista de *Ágora Internacional* a Cornelius Castoriadis en el Coloquio de Cerisy (1990), Registrada en Vídeo y reproducida en: <http://www.agorainternational.org/es/esccaiint.pdf>

⁴ La pregunta quiere ir más allá de las anécdotas, de los intereses particulares de miembros de la SAF como por ejemplo, del empeño manifiesto y entusiasta de Pelayo Pérez por invitar a Marc Richir o de la circunstancia de que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina hubiese empatizado con sus planteamientos al revisar los inéditos de Husserl. En el artículo se destacan aspectos histórico culturales determinantes que nos obligan como sociedad a estudiar específicamente este enfoque metodológico por sus posibles aportaciones al materialismo filosófico.

extraña *vida ad intra* de una investigación obstinada que vuelve incesantemente y en espiral sobre las mismas cuestiones, llena de meandros y repeticiones», pero cuya publicación ha posibilitado la irrupción de una *fenomenología no estandarizada*, que con la edición de Marbach desde 1980 con las *investigaciones de la fantasía*, el *recuerdo* y la *imagen* (es decir la fenomenología de las «presentificaciones intuitivas», tomo XXIII) dotan a los nuevos fenomenólogos de *textos capitales que contradicen los dogmas básicos de la ortodoxia* al uso, en particular el *idealismo* y el *eidetismo*.

Esta manera de pasar página respecto a su obra anterior, *La Fenomenología de la verdad: Husserl* (1984), en la que Ricardo Sánchez valoraba positivamente el proyecto husserliano de un *análisis trascendental de la verdad científica* por su visión racional capaz de superar «la tentación irracionalista», puede interpretarse como un reconocimiento de la justeza de las críticas de Adorno en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, críticas que, como se sabe, se referían exclusivamente sólo a la obra *exotérica*, pero a las que Ricardo Sánchez, pese a ser un buen conocedor del frankfurtiano, había tratado en su tesis doctoral con cierta displicencia, tildándole de «sociologista»⁵. En cambio, en la citada obra no sólo se percibe un mayor aprecio por la obra de Sartre y Merleau-Ponty, sino también por las del propio Tran-Duc-Thao y por la de Enzo Paci. Del italiano acepta la forma en que articula la subjetividad con la praxis. Para él la *Lebenswelt* precientífica contiene una remisión al «infinito» que sólo puede ser «reducida» a través de las elaboraciones científicas y tecnológicas en la medida en que transforman y organizan ese elemento «operatoriamente». Semejante transformación, según Ricardo Sánchez, es el «ejercicio efectivo pero ciego de sus propias efectuaciones». Pero más allá de la praxis tecnológica y científica la filosofía necesita regresar a la *Lebenswelt* precientífica. La crisis no es otra cosa que la falta de reconocimiento

⁵ La displicencia de Ricardo Sánchez resulta tanto más sorprendente cuanto para estas fechas por encargo de Jesús Aguirre, Ricardo había traducido para Taurus varias obras de Adorno, entre ellas, *Terminología Filosófica* (I, 1976; II, 1977), en la que pueden leerse numerosas alusiones positivas a la fenomenología como verdadera filosofía y una valoración de su propia metacrítica como un intento de profundizar en la reflexión de *Lógica Formal y Trascendental*: «Hay que añadir que pese a tal ausencia de identidad, pese a tal diferencia entre el valor de los enunciados lógicos y su génesis y origen psicológicos, no es posible una total separación, sino que tales procesos se remiten uno a otro. Esto significa que sin una unidad de pensamiento, sin lo que en Kant y en el Husserl tardío se llama constitución trascendental, es decir, sin la vuelta a las formas constitutivas del sujeto, no hay un en sí de los enunciados lógicos. Yo mismo he intentado radicalizar este proceso en el capítulo “Crítica del absolutismo lógico” en mi *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, y con ello superar la representación del en sí de una lógica pura.» (p. 61)

de esa actividad subjetiva como vida anónima: «El paso del anónimo al fenómeno pasa por una exploración sistemática de la subjetividad desde sus formas primarias como corporeidad cinestésica operante hasta su forma suprema como vida espiritual operante (*fungierendes geistiges Leben*), y en eso consiste la fenomenología, que sólo de un modo muy matizado podrá ser caracterizada como una filosofía de la conciencia» (p. 154). Ricardo Sánchez apuntala el materialismo desde la perspectiva gnoseológica, aunque desbordando los cierres operatorios.

Del vietnamita Tran Duc Thao acepta Ricardo Sánchez las críticas a la «operación husserliana de constituir los otros egos trascendentales a partir de la región primordial del *solus ipse*» (p. 167). La rebaja de los egos trascendentales al nivel de la constitución de las cosas, donde se produce la transformación de la naturaleza es vista por Ricardo Sánchez como una desgracia del «verdadero proceso de la vida», mientras muchos fenomenólogos se sienten decepcionados, porque la constitución de la conciencia se esfuma como realidad tras las impresiones. Por todas las precauciones que despliega, pero sobre todo por su insistencia en entender el yo trascendental como un nosotros (*Wirheit*) parece obvio que en 1984 Ricardo Sánchez acudía al materialismo para insistir con Alfred Schütz y Aron Gurwitsch «en los aspectos sociales de la *Lebenswelt*» para entender y resolver los problemas gnoseológicos. Pero también para subrayar la historicidad como liberación del anonimato mediante la autoobjetivación de la subjetividad trascendental: «La historia es el tiempo de la génesis constitutiva» (p. 170). Justamente por esta obvia inclinación sociológica resulta todavía más sorprendente la exclusión de las críticas de Adorno como mero «sociologismo» (p. 170). Es posible, no obstante, que Ricardo Sánchez considerase obsoletas las críticas de Adorno por no haber tenido en cuenta la edición crítica de *La crisis de las ciencias europeas*, que data de 1954, pero este argumento puramente doxográfico, que podría haber tenido sentido, en el acto burocrático de defensa de la tesis doctoral, carece de fuerza filosófica.

2. Crítica de la *Metacrítica*.

En efecto, el autor de *la tesis gnoseológica sobre la fenomenología de la verdad de Husserl*, que Gustavo Bueno había prologado elogiosamente en 1984, comienza haciendo en el punto 1.5.2. una síntesis apretada, pero exacta, de algunas de las críticas de Adorno a la fenomenología: «La fenomenología de Husserl es una filosofía que pretende ser ciencia, ... tiene como objeto la búsqueda de un

principio absoluto inmediato..., ignora la categoría hegeliana de la *mediación*, y le resulta imposible la crítica a la *cosificación* científica». Con este párrafo se señalan las semejanzas y diferencias fundamentales entre Hegel y Husserl, que para Adorno no son baladíes, pues afectan al sentido mismo de la *prima philosophía*, que la fenomenología intenta restaurar y a su método: la *reducción*. El hegeliano Adorno considera que la dialéctica, en tanto que crítica negativa, destruye tanto la *apariencia sin fisuras de lo natural* como la *metafísica del Ser*. Por eso Husserl impugna el análisis dialéctico y la negatividad de Hegel. Muchos fenomenólogos suelen citar al respecto las consignas de «¡a las cosas mismas!» y «¡nosotros somos los verdaderos positivistas!», confirmando con ello las discrepancias de método fenomenológico con la dialéctica. Marc Richir y Ricardo Sánchez ciertamente no entran en ese saco.

Por su parte, en su «Introducción» a la *Metacrítica*, cita Adorno con más precisión al propio Husserl de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (pp. 59 y 94), donde éste estigmatiza explícitamente a Hegel por su doctrina de «lamediatez de toda inmediatez», porque sería un *contrasentido lógico* incompatible con el impulso hacia la «reducción» y porque su escepticismo con respecto a la elección de un primero absoluto «precipita esa filosofía en un abismo sin fondo». Nada extraño hay, así pues, en que Adorno devuelva el ataque y, sin dejarse intimidar, reproche a Husserl que de tanto insistir en la inmediatez del «fenómeno» desiste del verdadero trabajo con los conceptos «suspendiendo el pensamiento en medio del pensar», entregándose a una «infructuosa crítica trascendente» ejercida «desde arriba»: «En las investigaciones trascendentales que sustituyen en él al sistema — diagnostica Adorno, siguiendo a Marcuse — se interrumpe el pensamiento. Se detiene ante las determinaciones singulares, y la concreción felizmente reconquistada no se debe a un más, sino a un menos de la filosofía. Los sucesores de Husserl sólo piensan aún a fin de despotenciar el pensamiento y para canonizar un dogma, no obstante, obligatorio. Si la cumplimentación crítica de los motivos cuajados en la fenomenología, descubre los agujeros de ésta, los que tapa en vano pasando de un concepto a otro, en cierto sentido la fenomenología desea esos agujeros en su fase final ontológica: de sus irracionalidades involuntarias extrae provecho su intención que en lo más íntimo es irracionalista. De ahí que hable la jerga de la autenticidad (*Eigentlichkeit*)... Esto crea la *ilusión de la presencia física de lo primero*, que no es físico ni está presente» (1956, pp. 48-9).

Es un tópico de las exposiciones estandarizadas de la Fenomenología encomiar no sólo la capacidad de trabajo de Husserl, sino su extraordinaria penetración en los análisis y la máxima agudeza mental que emplea en revocar el criticismo kantiano. Así entienden los escolásticos y partidarios de la *philosophia perennis* a este discípulo de Brentano, cuya «nueva filosofía» han elevado al rango de «fuente clásica». Lejos del tópico, sin embargo, Adorno señala que mientras las ontologías de Aristóteles y de Santo Tomás pretendían cubrir la *omnitudo realitatis*, la de Husserl es *formalista, administrativa* y «se comporta como si se encontrara dentro de una casa de vidrio, de paredes impenetrables, pero transparentes, y divisara la *verdad* afuera, como estrellas fijas inasibles, como palabras a cuya santidad uno se acerca demasiado *con sólo preguntar qué significan*. Pero *todo lo que tiene contenido real, la vida de los conceptos, se los arroja desdeñosamente a las diversas ciencias* como la historia, la sociología y la psicología, a las cuales tampoco beneficia una tal emancipación respecto de la filosofía. La filosofía sólo debe ser entonces lo que se ocupa de lo *decididamente indiferente*, y *su dignidad se acrecienta con la indiferencia* de la palabra suprema que lo abarca todo y, por ello, nada. La nueva ontología retorna, arrepentida, al comienzo de la lógica hegeliana y se extingue en la *identidad abstracta* con la que comenzara todo el juego» (1956, p. 49). La brillantez de las críticas de Adorno no se agotan, sin embargo, en su lenguaje metafórico, pues apuntan al *sentido ideológico* de los argumentos de Husserl que desembocan necesariamente en un *idealismo trascendental*. Y es que la objeción metodológica es demasiado formal para la dialéctica que no acata el *dogma analítico que diferencia entre método y cosa*. El método fenomenológico de la *reducción* produce según Adorno una *cosificación* de los conceptos. Su pretensión de alcanzar la esencia a través de la *mera descripción* de los significados como si la *intuición eidética* pudiese conectar directamente el acto subjetivo de conocer con una realidad incommoviblemente firme es el prototipo de la *concreción aparente*. La dialéctica debe ejercer su crítica desintegrando las apariencias, poniendo de manifiesto las *operaciones de síntesis* que median en la producción de lo concreto y las relaciones sociales que lo constituyen desde atrás.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nos recuerda que la crítica de Adorno a la escisión entre *método* y *objeto* que practica la filosofía científica de Husserl «significa que se plantea los problemas de acuerdo con el aparato establecido. El método científico es un reflejo de la organización social, y el conocimiento que logra, pretendiendo objetividad, se hace extraordinariamente subjetivo.... Husserl pre-

tende superar la positividad científica, *rechazando el psicologismo, el naturalismo y el historicismo*, mediante un auténtico positivismo que quiere captar las cosas mismas en una *intuición originaria*. Pero de este modo entra en el juego de la ciencia y sus limitaciones. Aún más, un intento filosófico que consiste en una *pseudociencia* que no puede ser más que *mera ideología* y, en el caso, de la fenomenología se trata de la ideología de una burguesía decadente en actitud defensiva y a la búsqueda obsesiva de seguridad, cuyo reflejo es la reducción, la *epojé*» (1984, p. 70). Por cierto, los términos «pseudociencia» y «mera ideología», adelantamos, son diagnósticos demasiado burdos que Adorno nunca utiliza literalmente

No obstante, a continuación sí reproduce Ricardo Sánchez los argumentos de Adorno en el capítulo I, titulado «crítica al absolutismo lógico» (1956, I pp. 57-114), una doctrina que constituye, según él, un prototipo de la *reducción* del mundo natural al estricto estado de cosas de la *cosificación*. Siguiendo los pasos de Max Horkheimer en su análisis sobre el *intuicionismo de Bergson y su metafísica del tiempo*, compara Adorno su intento de superación del pensamiento conceptual-clasificador mediante una *intuición visual-inmediata* de lo vivo con las virtualidades de la *intuición eidética husserliana*. Más allá de las diferencias, estos dos pensadores judíos plantean el problema de la *intuición eidética o espiritual* como un resultado del *flujo de la conciencia que constriñen a la razón a reflexionar sobre sí misma*: «Las intuiciones compenetradas de conceptos y de fórmulas ordenadoras ganan en derechos cuanto más se expande y se endurece la existencia socializada y organizada. Pero esos actos no constituyen una fuente de conocimientos absoluta, separada del pensamiento discursivo por un *abismo ontológico*, (remacha Adorno). Por cierto que aparecen repentinamente, involuntariamente a veces —los artistas saben que también es posible comandarlos—, quebrando la compacta concatenación del procedimiento deductivo. Pero no por ello han llovido del cielo: así sólo se lo representan los positivistas a quienes no estaban lejanos los orígenes de Bergson, así como los de Husserl» (1956, p. 63) Es cierto que Husserl aventaja a Bergson en que es más académico e intenta superar a la ciencia *radicalizando* sus exigencias. Así somete a las ciencias a la jurisdicción de la filosofía, pero reconociéndolas como *ideal del conocimiento*. La prueba es su repudio del pensamiento dialéctico y su temor a ser acusado de complicidad con la negatividad y el relativismo. Al proclamar a la lógica como ciencia normativa convierte a la concatenación con los fundamentos en el *criterio de cientificidad* y fetichiza

la división del trabajo científico jerarquizándolo. La prioridad jerárquica de las ciencias deductivas zanja el conflicto entre Facultades y sólo permite ser trascendido por la conciencia pura inmanente a la que se remite toda objetividad «Esta paradoja es la clave de toda la fenomenología (concluye Adorno). La objetivización científica resulta transferida a la fundamentación de la objetividad y de la ciencia. El filósofo trascendental Husserl que suscribe toda la crítica positivista al idealismo postkantiano, no se atreve a equiparar, con Fichte, la ciencia a lo absoluto. Pero no quiere hacer concesión alguna en cuanto a la primacía. Por ello debe suspenderse primeramente la caza idealista de lo trascendental e interrumpir la exclusión de la trascendencia. Lo trascendental se sustituye por un ideal del conocimiento que, pese a toda la “reducción”, ha sido extraído de las ciencias empíricamente existentes» (1956, p. 71).

Remedo con detalle los argumentos gnoseológicos de Adorno que insisten en las *contradicciones* en los que incurre Husserl en su obra publicada porque a Ricardo S. Ortiz de Urbina parece molestarle la «requisitoria adorniana» por no «reparar en el esfuerzo enormemente válido de Husserl de caracterizar y defender *la verdad lógica*, y desde ella buscar una conciliación de racionalismo y empirismo» (1984, p.72) Ahora bien, lo que le reprocha Adorno a Husserl gnoseológicamente es que esa conciliación entre racionalismo y empirismo siga los pasos de Kant, tanto respecto a la pregunta que no va más allá del «*cómo* es posible la ciencia», estigmatizando todo otro interrogante como especulación infundada, como «en la doctrina del sujeto trascendental que tendría prioridad sobre el empírico». Es cierto que Adorno no busca, como Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *exponer* simplemente las doctrinas de Husserl sobre «la lógica como depositaria de la verdad» hasta deducir la tesis de que «*la identidad es la clave de la idealidad*», pero no puede decirse que su exposición de las doctrinas del fenomenólogo no se ajuste a la literalidad de los textos ni que sus interpretaciones gnoseológicas sean falsas. La diferencia fundamental es que Adorno le aprieta las tuercas al *idealismo trascendental* para descubrir la *petitio principii* de sus descripciones, porque Husserl *supone la objetividad e idealidad de la lógica* que deben ser demostradas por la crítica filosófica, sin molestarse en explicar *el hecho histórico de la evolución científica*. Eso no significa que Adorno no haya advertido los titubeos, rodeos, avances y retrocesos del fenomenólogo ni valorado sus esfuerzos. Cuando denuncia la *cosificación* de que se hace reo en su crítica al psicologismo no hace otra cosa que poner en entredicho una tesis que en su literalidad consti-

tuye el principal problema de la idea de verdad por su aspecto precrítico, tesis de las *Investigaciones* que el propio Ricardo Sánchez discute con profusión a causa de la pluralidad de interpretaciones que suscita (Tugendhat, Quentin Lauer, Stephan Strasser, etc): «La cosa se confirma por sí misma manifestándose bajo aspectos diversos sin cesar de ser una sola y la misma cosa» (Cfer. 1984, p. 98 y ss). Lo que Adorno le reprocha a Husserl no es que fundamente la lógica en la identidad, sino que *no aflore en él duda alguna acerca del principio de identidad* en su formulación estática. También le reconoce autoridad por haber descrito las antinomias en las que desemboca el psicologismo, sólo que al desarrollar las interpretaciones posibles de su lógica absoluta pone al descubierto la *dialéctica subyacente*: «La lógica no es un ser, sino un proceso que no puede reducirse a un polo de “subjetividad” ni a otro de “objetividad”. La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica» (1956, p. 97).

No es distinta la manera de proceder del *materialismo formalista* de Gustavo Bueno cuando explica la generalidad y prioridad de la lógica formal en virtud de la simplicidad de los propios signos tipográficos materiales y el propio principio de la identidad a partir de la *neutralización operatoria* de signos y fórmulas contradictorias. En *Ensayos Materialistas*, por otro lado, la fenomenología de Husserl aparece como modelo de *implantación gnóstica* de la filosofía enfrentada por tanto a las filosofías materialistas cuya implantación política estaría bien representada por el freudomarxista Adorno. Por eso resulta más sorprendente aún que el ataque de Adorno a Husserl quede desahuciado por Ricardo Sánchez mediante el simple reproche de ser «sociologismo, una nueva forma de psicologismo». Pero ni el sociologismo es una forma de psicologismo colectivo, ni se gana nada defendiendo a Husserl de su idealismo o negando su *horror intellectualis a la facticidad* contingente que pone al descubierto de manera reiterativa en todas las versiones de las *Investigaciones Lógicas* entre 1901 y 1922.

En realidad, el propio Ricardo Sánchez reconoce que Husserl *se contradice* cuando abomina de la lógica dialéctica de Hegel, mientras *in actu exercito* intenta superar la contradicción entre sujeto/objeto y entre génesis/estructura. Más aún, mientras salva la fenomenología como «actitud» filosófica siempre insatisfecha, debe reconocer su parálisis estática en los mismos puntos que señala Adorno: las categorías de «presencia», «descripción», «inmediatez» o el concepto de *Lebenswelt*, logos estético que es el mejor ejemplo de «concepciones no dialécticas, y de

dificultades no resueltas sino remitidas a regresiones *in infinitum*» (1984, p. 49). De modo que, aparte de echarle en cara el sociologismo imputable al *materialismo histórico*, el único argumento gnoseológico que Ricardo Sánchez levanta contra la requisitoria de Adorno consiste en reprocharle que «*parece ignorar* que Husserl trató de *pensar en la tercera fase* de su filosofía, en su *lógica trascendental*, conjuntamente la validez y la génesis de la lógica, o en todo caso que piense que esta regresión a la subjetividad es una nueva ciencia con un *objeto residual* que no hace sino duplicar subrepticamente a las propias ciencias positivas. Así por ejemplo el paralelismo entre fenomenología trascendental y psicología que Husserl mismo subraya con desafío» (*ibid.* p. 71). Pero ni hay *ignorantia elenchi*, ni Adorno olvida que el *regressus* que emprende Husserl, lejos de terminar en ciencia, se revoca a sí mismo. En cuanto al ejemplo del paralelismo entre una ciencia (la psicología) y una filosofía (la psicología) no cabe interpretarla «según la ocasión», como síntoma de «psicologismo» una veces y como «ironía del sistema» otras. Si fuese este el caso, el serio, riguroso y sistemático Husserl no se diferenciaría del asistemático, desconcertante y anfibológico Nietzsche.

Es verdad que el argumento general de los franckfurtianos consiste en afirmar que las relaciones lógicas no cristalizan sólo a partir del *polo objetivo* bajo la coerción de las relaciones de las cosas, sino que requiere al mismo tiempo las *necesidades y tendencias históricas* de las conciencias pensantes, que se co-determinan mutuamente, y en este sentido parecería que nada tendrían que objetar a la preferencia de Husserl por los *juicios apofánticos*, ni por llevar el pensamiento hasta el límite de la contradicción. Pero para ellos «la universalidad de los pensamientos, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto se yergue sobre el fundamento del dominio en la realidad» (*Dialektik der Aufklärung*, 1947: 25) que la lógica se limita a reflejar, mientras para Husserl «la objetividad de las formaciones lógicas» se legitiman en función de la *idealidad abstracta* del «objeto en general». Y es precisamente esa *idealidad* y esa *irrealidad* las que critica Adorno, yendo más allá de la mera operación de *socio-análisis* que le atribuye Ricardo Sánchez. ¿O es que Ricardo Sánchez entiende que la idealidad y la irrealidad de las formaciones lógicas es la única tesis verdadera, ontológicamente hablando, acerca de su naturaleza? Porque, si este es el caso, entonces la crítica resultante es prácticamente equivalente al «dominio» de la crítica como perfección autoatribuida: los juicios apofánticos se autojustifican en el plano trascendental sin referencia alguna, sólo en virtud de su coherencia interna. Ahora

bien, el nudo gordiano de la crítica de Adorno es mostrar que tal irrelidad negativamente postulada como contrafigura de la libre imaginación, remite en última (o primera) instancia a la historicidad real del proceso de constitución de los propios contenidos gnoseológicos. Volveremos más adelante sobre este punto crucial, porque, si no me equivoco, es uno de los parte-aguas que rompen las interpretaciones de Husserl. Por ejemplo, el ya mencionado Tran-Duc-Thao concilia a Husserl con el materialismo histórico por su análisis del fragmento sobre El origen de la geometría que, según él, intenta fundar «la verdad geométrica sobre la praxis humana». De donde se deduce, de seguir esta senda, que Adorno no ve tan clara, quizá por no haber tomado en cuenta *La crisis* del 36, que «la explicitación fenomenológica se orientaba así hacia la determinación de las condiciones reales en que se engendra la verdad» (*Materialismo histórico y fenomenología*, 1951, pp. 220-21)

Una lectura atenta de los capítulos II («especie e intuición», pp. 115-55) y III («acerca de la dialéctica de los conceptos gnoseológicos») de la *Metacrítica*, en efecto, bastaría para ilustrar que Adorno *si tomó en cuenta las rectificaciones de Husserl en su lógica trascendental* y valoró, además, sus esfuerzos críticos que el condujeron hasta el umbral de la «dialéctica». Sólo que su repaso de las explicaciones de que «la intencionalidad no es nada aislado, y sólo puede considerársela en la unidad sintética que vincula teológicamente todas las pulsaciones individuales de vida psíquica en la referencia unitaria a los elementos objetivos, o más bien, en la doble polarización de *polo-yo* y *polo-objeto*» (FTL, p. 232), le lleva a constatar una nueva contradicción: la que se da entre la *visión funcionalista* de la Escuela de Marburgo y el dogma del «dato originario». La *Dialéctica negativa* no resulta tan complaciente como la dialéctica positiva de Tran-Duc-Thao, pues aunque acepta que Husserl se aproxima al problema de la historicidad, no cree que la estrategia trascendentalista sirva para traspasar el umbral de la teoría del conocimiento tradicional. Para Adorno la visión de Husserl sigue siendo estática y el problema de la historicidad que afectaba a esas síntesis ni siquiera habría sido planteada en la esfera trascendental, de modo que el intento de conciliar la génesis y la validez del conocimiento, al no ser tematizado fenomenológicamente, habría quedaba anclada en la esfera de la intramundanía como les ocurría a los planteamientos positivistas. Como veremos, es un mérito de Marc Richir haber descubierto en este punto la sutil inversión que la fenomenología opera en el papel que el Genio Maligno de Descartes, reavivando la duda en la fundamentación

de la matemática como categoría ejemplar.

Para Adorno, en cambio, la aspiración de la fenomenología de librarse de toda teoría para quedarse con la pura «datidad» (en el sentido «positivista», que reclama) no se cumple porque el concepto de *datum* es confuso, ya que comprende tanto los factores sensoriales de la vida de la conciencia como los factores que poseen una función simbólica. Haría falta una arquitectónica capaz de disociar ambos registros, que Husserl confunde más que funde. Pero bajo el primado de la intencionalidad se esfuma la diferencia de ésta con respecto a lo no-intencional. De este modo, concluye Adorno, «el concepto husserliano de intencionalidad es total, pero no critica la diferencia entre sensación e intencionalidad como tal, y ello pesa del modo más gravoso sobre su concepción del factor material. Se origina un *quid pro quo* entre sensación y percepción, gracias al cual la certeza inmediata, tomado en préstamo a la impresión sensorial, se coliga con la objetividad supuesta en la concepción husserliana de la intencionalidad» (1956, p. 189).

El fantasma del saber inmediato no puede ocultar en última instancia el escándalo de idealismo, que sigue alimentando la paradoja kantiana de la estética trascendental, según la cual el yo constituye las cosas aplicando categorías intelectuales a lo sensible, pero sin *hacerse consciente* de esa mediación intelectual. Tal es el trasfondo de la crítica adorniana que hasta aquí reproduzco. Por muy ingenioso que sea el método fenomenológico, sigue preso del teorema kantiano de la intuición pura, que anula la facticidad de lo dado en la mera posibilidad de ser-dado, porque cuando lo fáctico se disuelve en la determinación esencial ontológicamente pura del ser-fáctico, o bien se derrumba la separación entre las verdades de razón y las verdades de hecho (como en la *mathesis universalis* de Leibniz), o bien se admite un círculo vicioso en el conocimiento, instaurado por el nexo funcional entre los actos cognitivos *contingentes* y los significados universales *necesarios*, que se hacen mutuamente dependientes. Es el sueño del soñador que sueña que está despierto: «El sujeto se autoenaltece al atribuir autoridad absoluta a su producto. Lo que se presenta como una superación del idealismo, sólo impulsa, como si se burlara de la reconciliación de sujeto y objeto, hacia la irracionalidad, el poder de disposición de un pensamiento autoritario: el pensar pierde el derecho crítico sobre lo pensado » (1956, p. 174)

3. Los problemas del Ego trascendental como detonante.

Pero la tesis de que una lectura más profunda de la *Metacrítica* de Adorno conduce a una rectificación, renovación o refundición de la fenomenología se sigue, sobre todo, directamente de una lectura del capítulo IV, significativamente titulado «La esencia y el yo puro» (1956: pp.231-86), capítulo escrito, según la crítica textual, en el año 56 con el suficiente distanciamiento como para que la requisitoria que aparece en ciertos tramos del texto de Adorno ceda el paso a sublimes momentos elegiacos de reconocimiento de la grandeza trágica de su pensamiento contra los intentos de ningunearlo por parte de «la discusión académica oficial en Alemania», sea desde las filas del cientifismo filosófico (Schlick y el neopositivismo lógico o el neorealismo) que le tildan de *metafísico* y *místico*, desde las filas de sus herederos ontológicos, antropológicos y existenciales (Heidegger y Scheler), que le consideran un *formalista* sin reconocer hasta que punto le deben no sólo el método, sino también los *contenidos de las vivencias* que depredan a su favor, o desde las filas neokantianas de Marburgo (por ejemplo cuando Natorp reduce las diferencias con Kant introducidas en las *Ideen* a una cuestión de matiz). Contra todo eso Adorno reconoce que «Husserl jugó tan de buena fe el juego de la “discusión” con sus colegas», «tuvo en cuenta a cada uno de ellos en cuanto “investigador” y a la función de las ciencias, amenazadas incluso “radicalmente” según su opinión», «es tan superior a sus adeptos», que se puede aprender «igualmente mucho, tanto de la tentativa como del fracaso» (p. 235). El hecho de que Adorno vea a Husserl contextualmente, como un hijo de su tiempo, no le impide valorar «la medida de su rango filosófico», «la intransigencia del pensamiento que lleva al absurdo su propia tentativa de desquiciar el idealismo de la época a partir de sus premisas, pero sin tocarlas». Interesa en este punto destacar, sobre todo, la lectura que hace Adorno de las *Meditaciones Cartesianas*, que cita con profusión, en particular el párrafo 44 sobre la «reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la singularidad», porque en ella al reconocer la *corporeidad constitutiva del ego trascendental*, Husserl toca cinestésicamente «con las manos» las paradojas que el materialismo filosófico mismo enfrenta cuando de la mano de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina se decide a denunciar el *Ego Trascendental* como una «ilusión trascendental de una facticidad insobornable» (Ricardo Sánchez, 2005). Y este es el segundo motivo que subyace

en la decisión de la SAF de organizar este curso sobre la arquitectónica de Marc Richir, pues obliga a tomar en serio las relaciones ontológicas entre el *segundo género de materialidad* (M2) y el *Ego Trascendental* (como límite de la confluencia de la crítica y la constitución), por un lado, y por otro a vindicar la *importancia gnoseológica del momento fenomenológico* en la construcción del conocimiento y de la ciencia misma.

Dice Husserl al respecto en las *Meditaciones* que «entre los cuerpos de esta naturaleza singularmente aprehendidos sólo hallo como única cosa de destacar mi cuerpo, es decir, como el único que *no es un cuerpo físico sino justamente un cuerpo humano*, el único objeto *dentro de mi historia universal abstracta* al que, de acuerdo con la experiencia, le atribuyo campos sensoriales, aunque en diversos modos de pertenencia (campo de la sensación táctil, campo del calor y del frío, etc.), el único en el que domino y en el que gobierno en particular en cada uno de sus órganos. Percibo tactando cinestésicamente con las manos, viendo al mismo tiempo con los ojos, etc., y en todo momento puedo percibir así, de modo que están sometidas a mi “yo puedo”; además, poniendo en juego estas sinestesias, puedo embestir, empujar, etc. y con ello obrar corporalmente de manera inmediata, y luego mediata...” (1936, p. 128). La lectura que hace Adorno cae por su peso, ya que la atribución de sensaciones a los órganos sensoriales implica un inevitable *υστερον προτερον*, pues supone derivar *a posteriori* la materia prima del conocimiento a partir de los órganos sensoriales, que, como tales no pueden pertenecer a ningún sujeto trascendental, que se proclame puro. El Kant de la *estética trascendental* se resignaba al *quid pro quo* entre *constituens* y *constitutum* mediante el sortilegio de las *formas a priori de la sensibilidad* que no eran ya intuiciones, pero la fenomenología acude a esa expresión híbrida y monstruosa de «intuición eidética», ya criticada por Adorno, sólo para mantener la ficción de la inmanencia y la operatividad de la «intencionalidad». El encaje de bolillos alcanza aquí su cenit, lo que explica el éxito de ese paradójico complejo de pensamiento y lenguaje mediante el cual ciertos conceptos extraídos de la experiencia resultan revestidos, mediante su *trasplante* o trasposición al ámbito eidético puro, de una dignidad arcaica que seduce a quienes están cansados de abstracción. Sobre este uso del lenguaje en las *Ideen* ironiza Adorno al constatar el parentesco formalista entre lo que Husserl llama *ego trascendental* y Heidegger *Dasein* o *existencia*: «No es gratuito que expresiones tales como “proyecto”, “autenticidad”,

“autointerpretación” sea, en ambos, palabras predilectas.; la formación de una teoría se llama ocasionalmente en Husserl “trabajo de evacuación”, como si se tratase de la santificada obra manual cotidiana; la síntesis trascendental no se menciona por su honesta locución extranjera habitual, sino que se traduce por la artesanal “interioridad de la realización” (*Innerlichkeit des Leistens*);... En las reflexiones preferidas de Husserl sobre la peste universal en la que se extingue la humanidad sin que amenace el menor peligro al residuo fenomenológico, al yo puro, quizá sea lícito sospechar los arquetipos de ese nihilismo a la par misantrópico e inconsecuente del primer Heidegger, quien argumentaba sobre el ser-para-la-muerte y la nada anulante». (1956, p. 234)

En la segunda mitad del siglo XX la superación del idealismo estático que reconocía las críticas dialécticas por motivos similares a los expuestos por Adorno había sido asumida por muchos fenomenólogos, sobre todo franceses, que habían asimilado con fruición las *Meditaciones Cartesianas*. Baste aquí recordar a Jean Paul Sartre, cuando en *La trascendencia del Ego* (1938) distinguía bergsoniana-mente entre la conciencia como «flujo absoluto espontáneo, refractario a la intuición y al pensamiento» y, en cuanto tal, *pura espontaneidad impersonal*, del «ego», cuya función es más bien práctica y se constituye como una especie de *simulacro mediante la que la conciencia se representa a sí misma* para enmascarar su absoluta y fluida trascendencia. En tanto que simulacro ontológico el «ego» sufre el mismo destino ontológico de las cosas del mundo que se co-constituyen a la par. Ahora bien, desde esta perspectiva es meridianamente exacto lo que Maurice Merleau-Ponty dice en *La fenomenología de la percepción* (1945, pp.13-4) acerca de la *reducción fenomenológica*, cuya mejor definición para él es la que diera Eugen Fink en términos de un «asombro ante el mundo». Merleau-Ponty niega que lo trascendental de Husserl sea el mismo de Kant porque en la deducción trascendental se utiliza nuestra relación con el mundo como motor de la misma, haciendo así que el mundo sea inmanente al sujeto. En Husserl, en cambio, el sujeto trasciende al mundo y por eso se asombra de su surgimiento inmotivado. No hay nada extraño en que Adorno insista tanto en que la inevitabilidad del mundo convenza al principio inmanentista de su propia falsedad. Precisamente en eso consiste la mayor enseñanza de la reducción fenomenológica, según Merleau-Ponty, en la imposibilidad de una reducción completa: «Si fuésemos un espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan

captar (porque, como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen los trabajos inéditos es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir ese comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida refleja que es su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el “*In-der-Welt-Sein*” de Heidegger no aparece sino sobre la trasfondo de la reducción fenomenológica»

En realidad, Adorno no ignora esa influencia subterránea del bergsonismo en Husserl cuando señala que las intuiciones quedan fuera del control del yo, al proceder del flujo externo del mundo, si bien apunta simultáneamente al *mundo social* que está por detrás y que es lo que motiva la acusación de sociologismo por parte de Ricardo Sánchez: «La repentinidad de la intuición se mide en la *resistencia contra el control social que quisiera hacer salir al pensamiento de sus escondrijos*. Las denominadas ocurrencias no son tan irracionales ni tan rapsódicas como lo suponen el cientificismo y, con él, Bergson: *en ellas explota el saber inconsciente*, no totalmente obediente a los mecanismos de control, horadando el muro de los juicios convencionalizados y “más adecuados a la realidad”. Como no participan en el trabajo manipulativo del conocimiento guiado por el yo, sino que recuerdan de una manera pasiva y espontánea aquellos elementos que significan una mera irritación para el pensamiento ordenador, son, de hecho, “extrañas al yo” (*ichfremd*). Pero todo cuanto se halla obrando en el conocimiento racional penetra también en ellas, sedimentado y vuelto a recordar, para volverse, por un instante, contra el aparato cuya sombra no logra saltar el pensamiento solo. La discontinuidad de la intuición rinde honores a la continuidad falsificada por la organización: sólo los conocimientos que *relampaguean súbitamente*, se hallan saturados de recuerdo y de miradas anticipatorias, mientras que los oficialmente “vinculados” caen fuera del tiempo, privados de recuerdo, precisamente como tales» (1956, p. 63). Puesto que en las intuiciones, la *ratio* recuerda aquello que ha olvidado, el análisis del también judío Theodor W. Adorno, acaba vindicando el territorio del *inconsciente* de Freud como sede de la racionalidad, un planteamiento que, como veremos, entronca con la arquitectónica de Richir cuando rebasa el nivel de las instituciones simbólicas en dirección al esquematismo.

Ahora bien, el mundo social de Adorno es el mundo histórico en la interpretación del *materialismo histórico*, cosa que parece molestar a Ricardo Sánchez. Sin embargo, el *materialismo filosófico* puesto en el trance de tener que optar entre el *ontologismo presentista*, sea en la forma actualista de la *philosophia perennis* o en la más platónica de la participación, por un lado, y el *evolucionismo*, sea o no progresista, reconoce que hay cambios históricos, transformaciones en las condiciones materiales de existencia de las colectividades humanas, crecimiento científico, mutaciones demográficas, *anábasis* y *catábasis* que marcan recorridos, tiempos y catástrofes, *cuyo sentido puede construirse y reconstruirse epocalmente*. Y en este sentido *no puede refutar como mero sociologismo* la apreciación adorniana de que la tentativa fenomenológica de Husserl «indica que la autoconciencia burguesa avanzada ya no puede contentarse con el fetichismo de los conceptos deducidos en los que se refleja para un observador, el mundo de las mercancías. Debería aprehender la cosa misma. Pero ésta no es un “hecho”. El que Husserl exija con urgencia la categoría de la *esencia* no surge sólo de la tendencia a la restauración romántica de la tradición escolástica: no sólo el pensamiento quiere ponerse al resguardo del *factum* de la esencia, sino que la esencia opone al *factum*, en cuanto mera aparición cuya validez se pone en duda, se pone en *εποχή*, para tornar conscientes las leyes subyacentes. Pero el fracaso atestigua objetivamente lo que ningún pensador burgués posterior a Hegel habría testimoniado ya de por sí: *la necesidad de la propia apariencia*. Contra toda intención originaria y a partir de si misma, la filosofía de Husserl produce todas las categorías de la apariencia subjetiva contra las cuales había sido movilizada... La obra del realista platónico se revela como destructiva» (1956, pp. 235-6).

Respecto a la obra publicada de Husserl no creo que Adorno exagere ni un ápice, pues hay que reconocer la tozudez con que convirtió al *idealismo* en la *última ratio* de su sistema. Más discutible es la profecía adorniana de que el anclaje en la «subjetividad trascendental» hipoteque el futuro de los continuadores de la fenomenología. Una cosa es que el tiempo obedezca a la termodinámica de los procesos irreversibles y otra muy distinta que no haya operaciones reversibles. La situación es la misma que la que se planteó al término de la conferencia seminal de Ricardo Sánchez sobre las *Investigaciones Lógicas* en 2001, cuando G. Bueno objetó que el artilugio de la televisión había arruinado por obsoletos todos los análisis de Husserl sobre la apercepción perceptiva. Recuerdo que la respuesta de

Ricardo Sánchez no fue refutar el *brutal historicismo* de que hizo gala el maestro, sino apelar a las *operaciones*, tanto categoriales (*artísticas*) como *gnoseológicas*, que si son reversibles, transponibles y traspasibles: «En los nuevos contextos tecnológicos si bien ocurre que en la *dimensión horizontal* de la percepción sí que se produce un *descentramiento* desde el presente impresional y sus retenciones y protenciones vivas a la *presencia* ampliada de las retenciones y protenciones vacías, en cambio, en la *dimensión vertical* hay sistemáticamente una transposición del registro de la *fantasía* al registro de la *imagen*, con la "deformación coherente" consiguiente, cosa que no ocurre en los contextos artísticos (independientemente de la cuestión de la utilización de las últimas tecnologías por el arte contemporáneo como *material* de trabajo), como puede comprobarse p.e. en el sistemático rebajamiento al nivel de la imagen en las adaptaciones de obras literarias al cine. Pero la fenomenología da perfecta cuenta de ambas situaciones. Luego difícilmente se le puede reprochar el estar condicionada a una situación pretecnológica» (2003, p. 17).

Obsérvese en este punto el uso del término «descentramiento» a nivel de percepción del que da cuenta la fenomenología. La diferencia con respecto al materialismo de Adorno es que lo que se descentra según los franckfurtianos es *el pensamiento* y la categoría de la «mediación» no es más que un ejercicio permanente por corregir tal descentramiento. Dejando de lado la *tectónica de registros* a la que ya apela Ricardo Sánchez en la conferencia de 2001 y que obliga, como tercer motivo, a estudiar con más detalle la *arquitectónica* de Marc Richir en este curso, quiero insistir en la relevancia de los *diagnósticos histórico culturales de Adorno* para penetrar en el fondo gnoseológico de la obra de Husserl. Porque la supuesta renovación o refundición de la fenomenología consiste en *prescindir* del *idealismo* y el *eidetismo* que Husserl se empecinó en defender en su obra publicada contra sus propios desarrollos inéditos y, paralelamente, en rescatar éstos junto con la fenomenología genética como complementos para reinterpretar materialistamente los minuciosos desarrollos y anacolutos que estenografió, pero no llegó a publicar en vida. Adorno no hace lo segundo, pero el hecho mismo de que los libros publicados por Husserl en vida pretendan ser «políticamente correctos» no hace más que confirmar sus diagnósticos como constataciones epocales. El valor de este diagnóstico reside precisamente en constatar la existencia de ese abismo infranqueable (χωρισμος platónico) entre las intenciones o pretensiones y las realizaciones o efectuaciones del maestro. Adorno no cree, en efecto, aunque haya ignorado lo que Husserl dice

en *La crisis...*, que su vindicación tardía de «las implicaciones genéticas de sentido» resuelvan el problema, porque sigue negando que haya verdad en la historia contra todo relativismo. De manera específica contra el marxismo, lo único que Husserl admite es que hay historia en la verdad, pero no que la verdad esté en función del conocimiento histórico, temporal.

Y es en ese punto en el que el abandono mismo del *Ego transcendental* como último fetiche idealista fue anticipado también por Adorno como condición imprescindible para rescatar sus desarrollos más valiosos: «Con Husserl, el *espíritu objetivo* de la burguesía se dispone a preguntar cómo puede ser aún posible el idealismo sin ideología. Pero esta pregunta recibe una respuesta negativa, objetivamente, por parte de las “cosas”. Ello dicta a Husserl el curso dialéctico del movimiento de su pensamiento. El análisis empírico del dato inmediato conduce siempre a consecuencias racionalísticas como el análisis del ser absoluto de las proposiciones lógicas en cuanto unidades ideales. Pero el *ser-en-sí* del mismo resulta mediado únicamente por una “conciencia pura”, que según la doctrina de Husserl se halla preordenada a todo ente. Con ello, la fenomenología desemboca en la posición fundamental de la *subjetividad transcendental*, o, como se llama en el último Husserl, del *eidos ego*. Pero es el origen y el título legal justamente de ese *fetiche del concepto* que querría disolver la mirada que asume sin prejuicios, dirigida hacia las “cosas mismas”, y define al mismo idealismo contra el cual se volviera la tendencia histórica de la tentativa de evasión. La definición hegeliana del movimiento dialéctico del pensamiento como un movimiento circular se comprueba irónicamente en Husserl. La fenomenología se revoca a sí misma» (1956, p. 238). De acuerdo con este circularismo: son las cosas mismas las que como *esencias* nos obligan a *centrar el sujeto* y, al *concentrarse*, en sí mismo se convierte en *ego idealista*.

Pese a mantener el diagnóstico general de Husserl como pensador burgués Adorno reconoce en las *Meditaciones Cartesianas* «elementos de avance» no sólo respecto a Descartes, Kant o Hegel, sino en relación a sus contemporáneos: «el elemento dinámico del conocimiento, la síntesis» (1956, p. 264), la perspectiva genética, el reconocimiento de la historicidad, etc. A este respecto, no suena precisamente a requisitoria decir que «Husserl fue el único filósofo de las escuelas alemanas de su época que defendiera el derecho crítico de la razón, sin deducir de él la pretensión de deducir el mundo a partir del concepto, de

“aprehenderlo” totalmente. Justamente el énfasis con el que distingue la razón pura y sus objetivaciones del ser “mundano” permite que el abandono permanezca abierto y no transfigurado. Los hallazgos empíricos no son condenados desde la altura de las ideas... Por cierto que el pensamiento de Husserl registra pasivamente fracturas y contradicciones de su objeto... Incluso en su ámbito propio, la fenomenología conserva una proclividad al fragmento que comparte con los eruditos del tipo de Dilthey y Max Weber. Alinea “investigaciones”, análisis realizados sin homogeneizarlos cómodamente e incluso sin nivelar sólo inconsistencias resultantes de los estudios singulares» (*Ibid.*). Para el *antisistemático* Adorno resulta, así pues, un *avance* esta falta de conclusión que atenaza a Husserl por la sencilla razón de que para él «el todo es lo no verdadero», de forma que cuando lee que «la revelación de la génesis del sentido de los juicios significa, hablando con mayor precisión, lo mismo que el desenvolvimiento de los elementos del sentido, ... implicando...una especie de historicidad; que en ellos el significado remite por grados de retorno al sentido originario y a la intencionalidad noemática relativa» estalla de alegría y elogia de tal modo la fundamentación de la identidad objetiva a partir de la síntesis subjetiva que concluye así: «Husserl sólo necesitaría franquear la puerta abierta para hallar que la “historicidad interna” que intuyera no es una historia meramente interna» (*Ibid.* p. 266). Adorno acabó de redactar este texto en 1953 y renunció explícitamente a la «integralidad». Si hubiese leído *La crisis de las ciencias europeas*, que apareció en 1954 (*Huss.* VI) es muy probable que hubiese topado muchos más «elementos de avanzada»

La fuerza explosiva de los análisis singulares de Husserl que hacen estallar muchos fetiches idealistas no puede, sin embargo, reventar el bastión ideal de la filosofía husserliana, que, según Adorno, es «el ideal de seguridad absoluta según el modelo de la propiedad privada» (p. 269) y que se expresa en las *reducciones* de todas las vivencias en la inmanencia de la conciencia filosófica. El bastión de la *egología* se convierte mediante la *εποχή*, en una suerte de «xenofobia trascendental» (*C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère promordiale par rapport à toute culture étrangère*). La seguridad última a la que apunta el movimiento conceptual de la fenomenología es la del *ego eidos*, la subjetividad esencial del *ego transcendental*, que en su unidad ideal es

lo que, según Adorno está impidiendo la derogación del idealismo. En realidad, la fenomenología de las *Meditaciones Cartesianas* acaba en una desoladora confesión de solipsismo monadológico: «La εποχή —cita Adorno en francés— es el método universal y radical mediante el cual *me aprehendo como yo puro*, con la vida de la conciencia pura que me es propia, vida en la cual y por la cual el mundo objetivo entero *existe* para mí, justamente *tal como existe para mí*» (p. 278). Si ahora añadimos el carácter eidético del *ego transcendental*, esto es, del *eidos ego* como garantía de unidad, no hay más remedio que reconocer con Adorno que «El idealismo no es simplemente la no-verdad. Es la verdad en su no-verdad. La apariencia idealista es tan necesaria en su origen como en su caducidad. El que la conciencia asuma una forma monadológica; el que al individuo el saber de sí mismo le parezca más inmediato y más cierto que el mismo saber de todos los demás, es la verdadera apariencia de un mundo falso, en el que los hombres son recíprocamente inciertos y extraños, y en el que cada cual se halla sólo en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que no obstante se realizan, a su vez, leyes universales, “esenciales”; tal como el *eidos transcendental* de Husserl se realiza en la mónada» (pp. 286-7) Es este el elemento retrógrado infranqueable que Ricardo Sánchez no se atrevió a remover en 1984.

En suma, sin pretenderlo, al criticar a Husserl en sus propios textos, Adorno anticipó los derroteros que por los que avanzaría la refundación de la fenomenología en los años 80 del siglo pasado: «El nombre de la fenomenología deriva de que tiene que ver con “fenómenos”: con las “cosas mismas” trans-subjetivas, que sólo aparecen como subjetivas. Ello implica la contradicción particular del pensamiento de Husserl. En su lucha contra los fetiches del concepto es total y absolutamente fetichista, porque las “cosas mismas” con las que se topa son siempre y renovadamente meras imágenes convencionales de funciones de la conciencia, “trabajo incorporado”» (1956, p. 240)

4. La evolución hacia el materialismo fenomenológico desde el corazón de las nieblas de M2.

Al final de su *Fenomenología de la verdad: Husserl* de 1984, puede leerse con meridiana claridad cómo Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, apoyándose en Sartre vindica el *ego transcendental* como el *ejercicio gnoseológico constituyente*

del mundo de los otros egos y de los objetos: «La doctrina del ego trascendental desplaza el problema de la verdad de la dimensión objetiva a la dimensión constitutiva o productiva, y la decisión de proceder con absoluto desinterés abre la esfera práctica del interés moral» (1984.p. 163). ¿Qué le había pasado al catedrático emérito de la Universidad de Valladolid para que 15 años más tarde cambiase tan radicalmente de opinión, declarando la inanidad gnoseológica o al menos la superfluidad del ego trascendental? ¿Se ha vaciado la praxis o se ha desplomado el impulso moral? ¿Qué consecuencias tiene para el materialismo filosófico que hasta ahora le había proporcionado la maquinaria conceptual para perseguir la fenomenología de la verdad? Ciertamente que en 1984, Ricardo Sánchez critica ya sin piedad con Alfred Schütz, Tran-Duc-Thao, Biemel o Derrida la modalidad del *ego absoluto solipsista* (no social) y a-histórico, pero «el ego trascendental no es principio absoluto, sino la justificación absoluta de la verdad de las cosas *en el ejercicio de su constitución*» (p.167). Para él, la reducción trascendental no arroja, como para Adorno, meros residuos idealistas, sino que «recupera la *Lebenswelt*, desvela el *anonimato* de la vida trascendental, y al hacerlo aparecen dos sentidos teleológicos, el devenir de la humanidad y la humanización del mundo» (p. 170). Ahora bien, justamente ese es el problema: si «la vida trascendental, absoluta, está siempre en ejercicio, pero en pleno anonimato», ningún ego trascendental puede tener la última palabra y la fenomenología se pierde en el problema de la *génesis constitutiva*, nunca alcanzable, salvo negativamente (como Adorno y Bueno atestiguaban a su manera).

Pues bien, como muchos recordarán al final de la conferencia de 2001 sobre las *Investigaciones Lógicas* Ortiz de Urbina sentenciaba proféticamente: «La hora de la fenomenología ha sonado». En principio, la recuperación o la refundación de la fenomenología podría hacerse internamente a partir de las tradiciones fenomenológicas (de Scheler a Patocka pasando por Eugen Fink o de Sartre a Derrida pasando por Ricoeur, Merleau-Ponty, Levinas o Henry, etc). Así deberíamos leer su texto: «Recordemos la originalidad de los análisis sobre la *síntesis pasivas* de 1966, los textos sobre la *intersubjetividad* de 1973, sobre *cosa* y *espacio* de 1973, sobre las *representaciones intuitivas de fantasía, imagen y recuerdo* de 1980, sobre la *teoría de la significación* de 1986, los textos complementarios a la *Krisis* de 1993.... En general, podríamos decir que el conocimiento de estas minuciosas investigaciones (el *Kleingeld*) nos ofrece finalmente la filosofía implícita... y, en consecuencia, se puede apreciar el desplome de algunas tesis básicas, prejuici-

cios arraigados del propio Husserl que, aún resultando de hecho incompatibles con su trabajo de campo, siempre se negó a revisar. Fundamentalmente tres: *el idealismo larvado* de la fenomenología (no tanto el explícito de la reducción), ligado al monismo de la *teleología racional* que siempre supuso unificaba las diferentes *Stiftungen*: unificación regulativa de la fenomenología nunca puesta en cuestión. El supuesto de una *estructura universal de la conciencia ligado a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario*. Y el privilegio teórico asignado siempre a la percepción frente a otros registros arquitectónicos» [Ricardo Sánchez (2003) p. 16]

Pero Ricardo Sánchez en su «rescate» de multitud de componentes del idealismo fenomenológico (que ahora se rectifican) para las arcas del materialismo gnoseológico había utilizado a fondo el 1984 el materialismo de Gustavo Bueno como matriz interpretativa, en particular, la distinción entre *ejercicio* y *representación* hasta el punto de comprometer la idea misma del *Ego trascendental*, cuya única realización racional efectiva consistiría en la *practicidad misma de las operaciones manuales*. A su vez, Gustavo Bueno en su “Prólogo” a la *Fenomenología de la verdad* del 84 le recuerda que no sólo el *Ego natural de Husserl es corpóreo*, sino también su *Ego gnoseológico*, por lo que «el idealismo resulta ser necesario para el materialismo, no ya a título de un material que debe serle reintegrado, cuanto a título de un material cuya negación es conformadora del propio materialismo» (*sic*.p.12). Con ello G. Bueno deslindaba el debate *pragmático-gnoseológico* del debate *ontológico-semántico* y reducía la gnoseología a la teoría del cierre categorial a *expensas de la dialéctica de Adorno*, que había reconocido ya, a su menara, los avances de Husserl en las *Meditaciones*, pero desde la teoría del conocimiento.

Pues bien, justamente en este punto han surgido los malentendidos, que quiero comentar en la encrucijada de este curso. Es más que probable que Ricardo Sánchez haya revisado internamente su lectura de Husserl del 84, como él mismo dice, a partir de la publicación de los inéditos y de la lectura de los nuevos fenomenólogos, y que estuviese en trance de auto-corrección cuando decidió prescindir del *Ego trascendental* como una *ilusión* perturbadora que estaba impidiendo entender las nuevas corrientes en sus propios términos. No habría, según eso, intencionalidad ni premeditación alguna tendente a enmendar la ontología materialista, cuando en el 2003, respondiendo al reto de conectar los dos temas del

congreso de Murcia, *Filosofía y cuerpo*, tuvo Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina la osadía de interpretar el *desnivel* o abismo que separaba las intervenciones profesionales y mundanas de su maestro Gustavo Bueno en función de la pregnante distinción entre *cuerpo externo* (*Leibkörper*) y *cuerpo interno* (*Leiblichkeit* o *Leib*, E₁), que estaba trabajando desde el punto de vista de la arquitectónica. Recuerdo la discusión que suscitó y el interés de muchos miembros de la SAF por entender la distinción y el trasfondo arquitectónico sobre el que se soportaba, ya que sólo vagamente recordaba la distinción entre *sujeto operatorio* y *sujeto gnoseológico*, el primero corpóreo, lógico racional el segundo, asunto que se soportaba sobre todo en la pretensión de su introductor de mantener en los límites de lo que el llamaba «materialismo gnoseológico». En realidad, el *materialismo fenomenológico* por el que estaba apostando Ricardo Sánchez, sólo se hizo evidente cuando criticó abiertamente el *simulacro ontológico* del *Ego transcendental* que, según él, estaba bloqueando también el materialismo. No es del caso repetir aquí una polémica de la que la revista *Eikasia* de la SAF ha dado cumplida cuenta. Pero no está de más advertir el paralelismo que se da entre la crítica al idealismo husserliano por parte de la fenomenología no estándar y la ejecutada por Ricardo Sánchez a propósito del *Ego transcendental*, que por su exterioridad dialéctica se parece más a la del citado Adorno. En ese recorrido, las citas a los registros arquitectónicos de la fenomenología de Marc Richir iban cobrando densidad hasta que en el último congreso de la SAF sobre el sujeto de la globalización, la presencia parpadeante de Richir se encarnó en Pablo Posada Varela, el alumno español de Marc Richir que ha tenido la gentileza de traducir a nuestro idioma algunos de los textos de cabecera de este curso, que han sido publicados por la *Revista Eikasia*, en su número 34 (revista bimestral - año VI - número 34 - Septiembre 2010- ISSN 1885-5679). A ellos nos remitimos aquí para completar la presentación de Marc Richir que haré en el epígrafe siguiente⁶.

Ahora debo insistir más en el asunto de la superfluidad del *Ego transcendental* tal como lo planteó Ricardo Sánchez por primera vez en el seno de la SAF, porque cuela de rondón una terminología con la que los lectores de Gustavo Bueno no están familiarizados y porque en esta ocasión contamos con la presencia de

⁶ En particular, ver, sobre todo, de Alexander Schnel: «La refundación de la fenomenología transcendental de Mark Richir», *Eikasia*, año VI, 34 (septiembre, 2010) En francés (pp. 363-382) Traducción de Ivan Galán y Pablo Posada (pp. 383-404) y de László Tengelyi: «La formación del sentido como acontecimiento», *Ibid.* En francés (pp. 149-72). Traducción de Pelayo Pérez (pp. 173-198).

los egos empíricos que debaten. Mientras para los “ovetenses” la *Materia Ontológico General* (M) con toda su pluralidad constitutiva se ve más en continuidad con la *Natura Naturans* de Espinosa, para Ricardo Sánchez tiene *orígenes gnoseológicos críticos* como se desprende no sólo de lo dicho, sino de los análisis matemáticos que despliega para justificar su punto de vista, como si con ello pretendiese seguir la versión oficial del materialismo que entiende *la filosofía como una geometría de las ideas*. Pero hacer depender la filosofía de un sólo tratamiento categorial, aunque sea el geométrico, es justamente lo que la fenomenología no estandar quiere criticar. En realidad, el propio Husserl había planteado en *La crisis de las ciencias europeas* una cierta superación fenomenológica de la fundamentación moderna (desde Galileo) de nuestro conocimiento del mundo en términos de geometrización. Su exigencia radical de ir *más allá de las sedimentaciones* sobre las cuales se fundaba la empresa de una *matematización infinita* de la naturaleza como método para superar la actual crisis provocada por el «descuido funesto de Galileo» que no planteó ninguna *pregunta retrospectiva* (*Rückfrage*) en dirección del *archisuelo fundante* de toda vida teórica y práctica, donde se produce originariamente todo sentido, había sido diagnosticada por Ricardo Sánchez en 1984 como un *círculo*. En realidad, Husserl critica en *La crisis*...el dogma de la escisión entre «elucidación epistemológica y explicitación histórica» y trata de poner de relieve la génesis de los productos culturales y su transmisión por tradición a costa de reconocer un círculo que se ejecuta en *zig-zag*: «Nos encontramos, por consiguiente, en una especie de *círculo*. La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los comienzos este desarrollo es, en tanto *desarrollo-de-sentido*, mudo. No nos queda, pues, más que una opción: debemos pro-ceder y retro-ceder en *zig-zag*» (1936, § 9). Si Adorno hubiese leído este texto, hubiese apreciado aún más a Husserl. Pero Ricardo Sánchez, que sí lo había leído (lo que explicaría su enfado con Adorno) concluye en 1984 de una forma poco dialéctica que la solución para superar este círculo surgida en la comprensión de los orígenes no consiste en un *descentramiento*, sino en «intentar una gnoseología histórica, no historicista ni filológica, sino verdaderamente filosófica, facilitada por la situación de crisis de las ciencias “europeas”, la crisis de su *dogmatismo objetivo*. Buscar el sentido de sus orígenes es indagar el cómo de su originación, a saber, las operaciones subjetivas que a partir de una *Lebenswelt* precientífica, pero trabajada por una prácti-

ca técnica, conducen a la constitución de unas idealidades científicas, que, inevitablemente, revertirán en la *Lebenswelt*, tecnificándola»(p. 150). El circularismo es, así pues, el sugerido por el cierre categorial. Desde esta perspectiva, la crisis actual es consecuencia de esta *Versäumnis* (omisión o descuido) de los orígenes, que Ricardo Sánchez parece interpretar, no como una «necesidad empírica», ni como una «necesidad eidética», sino como «una falta filosófica de radicalidad» en los análisis gnoseológicos. Por eso la crítica filosófica mantiene la racionalidad sin descalificar las idealidades científicas. En mi opinión, sin embargo, la necesidad que obliga a Galileo a descuidar la pregunta por los orígenes de la matematización es una necesidad polémica, dialéctica, ejecutada por oposición a otras tradiciones intelectuales (el aristotelismo, el organicismo, el pensamiento mágico, etc.) que le obligaron a seguir una senda geométrica, arquemídea y platónica, sin ponerla en entredicho para no debilitarla políticamente. Desde la implantación gnóstica de Husserl resulta difícil entender este *Versäumnis* de Galileo, cosa que Adorno habría entendido a la primera de haberlo discutido.

Ahora bien, ya en el siglo XXI Ricardo Sánchez considera evidente sin más (en sentido matemático y post-estructuralista) que la filosofía materialista procede a un *descentramiento* de la realidad a partir del mundo adspectable. Sólo que en lugar de aceptar como término del *regressus* un más allá *nouménico* al estilo kantiano, que seguiría siendo la sombra del Ser, dota a la materia de una *pluralidad radical* que ya no es un trasunto teológico del *Deus sive sustancia sive natura*, sino precisamente un producto gnoseológico del *descentramiento*, lo que implica a su vez dos operaciones: (1) una *inversión* entre las ideas de Ser y Materia, y (2) el paso del monismo de la metafísica al pluralismo radical. Esta doble operación tiene como consecuencia desenmascarar la connivencia entre el *centramiento monista* y un *centramiento* “espiritualista” que reduciría el *ego transcendental* (E) (el *ejercicio mismo del análisis regresivo*) a una *subjetividad mundana*, una subjetividad “encerrada” (E₂). Ya en este sencillo planteamiento operatorio se ha producido un cambio de terminología que para muchos constituye la principal dificultad, pues, a partir de ahora, E pasa a designar al *Ego Transcendental*, E₁ al ego en el nivel de la subjetividad que se corresponde con el *cuerpo interno* (*Leib*), y E₂ al ego en el nivel de la subjetividad correspondiente al *cuerpo externo* (*Leibkörper*). Con ello Ricardo Sánchez, aunque utiliza el cierre categorial como banco de pruebas, sigue en realidad los desarrollos de Sartre y Merleau-Ponty cuando postula que la subjetividad encerrada en el ego sería incapaz de desbloquear el cierre

impuesto por la temporalidad continua (temporalidad en presente y no en fase), y acaba abrazando un *subjetivismo* muy similar al de Adorno, que en tanto reduccionismo de la subjetividad, parece anular la propia distinción con la que trata de superar el bloqueo del Ego trascendental. Se trataría de evitar que el cuerpo interno ocupe el lugar o asuma el lugar eidético del Ego trascendental.

El materialismo podría interpretarse así, de la mano del Adorno que declara que el idealismo no es la no-verdad, *sino la verdad de la no-verdad*, como suponiendo el *descentramiento doble* que le atribuye ahora Ricardo Sánchez: respecto del Ser (cuya no-verdad unitaria remite a la *materia pluralista*) y respecto del Sujeto, que es quien reconoce la verdad de la no verdad, una *verdad descentrada*. Supuesto este doble descentramiento, y denunciado todo idealismo espiritualista y subjetivista, se nos presenta todavía el Ego Trascendental (E) con una doble función, como en el 84 y en *Ensayos Materialistas*, la del «ejercicio histórico-social por el que el Mundo se constituye como tal», y la del ejercicio crítico por el que accedemos a la idea de Materia. Así, desde lo dado en tanto constituido, por *regresión crítica* o *anábasis*, suspendido el nivel manifiesto, la Materia no se abre de golpe como se abriría el cielo (o más bien el infierno puesto que el cielo lo reserva Ricardo Sánchez para el Ser), sino al término de una *escala de registros gno-seológicos* que, concomitantemente, son también *niveles de realidad*. Cancela así el problema de la inconmensurabilidad entre regiones ontológicas y «dominios científicos», que en la obra del 84 aparecía como un fuente de «irracionalidad» al entender que la reivindicación de la *Lebenswelt* para la subjetividad humana eludía la objetivación científica como «mero revestimiento de ideas (*Ideenkleid*), que la degrada y naturaliza» (1984, p. 134). Ahora, en cambio, justamente porque el término ya no es el Ser (ni siquiera el *Noúmeno* kantiano, que sigue siendo ausencia de Ser), resulta que *la arquitectónica de la escala no tiene estructura eidética alguna*. Hay entonces un hiato o salto entre registros, sin posibilidad de deducción, ni como creía Husserl, de *Urstiftung* o explicación a partir de un primer elemento o de un registro desde la estructura del nivel anterior.

Algunos miembros de la SAF en lugar de seguir este curso de reflexiones entienden que, al prescindir del *Ego trascendental*, todo el edificio ontológico del materialismo filosófico se desmoronaría como un castillo de naipes y que la compleja construcción de andamios arquitectónicos, niveles o registros articulados por Ricardo Sánchez (A/B/C/D/E) no tienen otra misión que la de apuntalar los

sillares de los géneros de materialidad en trance de ruina. No es este el lugar de hacer la enésima exégesis del pensamiento de G. Bueno, pero si se lee con atención *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970) es fácil observar que el único *ego* que se vindica para la filosofía, que *no* es un saber radical y cuyas totalizaciones *son trascendentales sólo por ser pluricategoriales*, es la «conciencia corpórea individual», que allí llama *esfera* (y que, por lo demás, promete analizar en una obra que nunca vio la luz (p.117)), pero cuyo funcionamiento académico se acomoda al modelo estoico. El Ego trascendental no aparece mencionado allí como un término del materialismo gnoseológico, sino sólo como una referencia erudita de un tipo de filosofías (la de Husserl, pero también la de Hegel o la de Anaximandro, cuya crítica es del tipo B₂ (p. 113)) que dan testimonio de la *forma misma de la totalización trascendental* designada allí como M.T. o *Materia Trascendental*, a la que se regresa incesantemente en todas las culturas (en la nuestra de Parmenides, pero también en la china del *Tao-teking*) y desde la que se progresa siempre hacia el «mundo de los fenómenos», proceso que llamó Platón «el descenso a la caverna».

Ricardo Sánchez no se aparta, así pues, ni un ápice de *El Papel* cuando llama A al *nivel de la materialidad trascendental*, que identifica con el *pluralismo inconsistente* de Cantor, o con la *realidad imposible* de Lacan, pues, en cualquier terminología alude al mismo *horizonte de regresión fuera del lenguaje y el sentido*, al que apuntaba Bueno como término del proceso de *anábasis*. Hay, no obstante, una cierta radicalización en el *regressus* de Ricardo Sánchez que parece comprometer todo tipo de experiencias, mientras G. Bueno quería circunscribir la Filosofía al *trabajo lingüístico*. Ahora bien, en la medida en que Bueno califica su propia estrategia de *geometrización de las Ideas* como un «constructivismo estructural» (p. 258), (una denominación más amplia, que no tiene por qué ceñirse a una sola categoría) la diferenciación y articulación de los diferentes niveles no tiene por qué producirse por razones eidéticas, sino en razón de la simple *estructura* que decanta *ajustes e incompatibilidades entre las partes* debidas a la propia «construcción estructural» (o que cristaliza en la solución coloide, para utilizar otra metáfora). Como quiera que el material de la filosofía es más complejo que el de la geometría, lo que Ricardo Sánchez designa como *registro B*, que para él es puramente “fenomenológico”, sin *Stiftung* o *institución simbólica*, sólo puede entenderse desde el materialismo filosófico como una suerte de *practicidad abierta y recurrente*, del estilo de la que G. Bueno atribuye a los estoicos en *El papel*. Hace

falta volver a leer la clasificación de los *tipos de practicidad* que aparecen en el página 70 de *El papel* para ver que el reconocimiento del *registro B* no es una innovación absoluta en el materialismo y que, antes de la sistematización de *Ensayos materialistas*, ni se necesita recurrir al *ego trascendental* para aceptar la existencia de *esquemas básicos de comportamiento moral*, que no se agotan ni remiten a la actividad intelectual. Las situaciones en las que el sujeto humano *ejercita la virtud* forman parte del propio curso del mundo y la tarea de *reesquemización en lenguaje* que realiza el filósofo en segundo grado está siempre renovada gracias a la continua producción de la realidad, que es siempre *recurrente y abierta*, según el materialismo filosófico. Es bastante notable que de los cuatro *tipos formales de practicidad* que distingue G. Bueno, el de la fenomenología husserliana está catalogado como «cerrado y recurrente», mientras el de la teoría crítica de Adorno y el marxismo se adscribe al tipo «abierto y unitario». La *practicidad cerrada unitaria* correspondería a los discursos metafísicos de los eléatas y los neoplatónicos, según esta clasificación.

En línea con esta clasificación que alerta *contra la hipostatización de lo cerrado y esférico*, la mejor ilustración de que quienes se aferran al fetiche ontológico del *Ego trascendental* incurren en lo que Adorno llamaba «cosificación» es precisamente la pretensión de instalarlo como límite del mundo en una suerte de membrana protectora de la inmanencia del mundo o de hiato separador entre los registros A/B. Como se sabe, Gustavo Bueno defendió la filosofía académica en *El papel* como «un verdadero análisis de la conciencia social en proceso» o como una suerte de «Psicoanálisis lógico de la conciencia mundana» (p. 250), cuyos esquemas de experiencia sistematizan, sin recurrir para ello a ningún *Eidos Ego*. Por más que el proceso circular que va desde las experiencias reales a la *Materia Trascendental* (M.T) y desde ésta a las *formas de lo real* demande un ego que asocia a una «conciencia corpórea individual» (p. 117) de índole práctica, prudencial y eminentemente *económica*, producto de complejos procesos sociales e históricos, no exige, en cambio, un *saber absoluto radical y trascendental* que ejecute un *registro transversal* capaz de totalizar todos los géneros de materialidad. Es cierto que en los *Ensayos Materialistas* y con carácter «programático» (1972, p. 406), es decir, para cumplir el objetivo de recuperar la filosofía idealista y espiritualista (o muchos de sus componentes) para el materialismo, G. Bueno después de forzar la relación entre el *Ego trascendental* de Kant y la *Materia* como mediador en el *regressus* de la inmersión del Mundo en la *Materia* ontológico

general, reconoce paladinamente que «el Segundo Género de Materialidad desempeña, la función de eslabón entre la Ontología general y la Ontología especial» (p. 85). Así aparece el problema de la dualidad constitutiva del Ego, como *Ego trascendental* y como *ego corpóreo* segundo-genérico. Al hacerlo así, está siguiendo consciente o inconscientemente al Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*: «Cada cual de nosotros, en cuanto cartesianamente meditante, fue reconducido por el método de la reducción fenomenológica a su *ego* trascendental, y naturalmente a un *ego* que, con su contenido concreto-monádico en cada caso, es este *ego fáctico*, el uno y único *ego* absoluto» (*Meditaciones Cartesianas* y *Conferencias de París*: 1936, p.103)

No voy a repetir aquí la exégesis de la génesis del concepto de Ego Trascendental en G. Bueno a propósito de su polémica con el estructuralismo en los años 60, que he explicado a partir de mis apuntes de clase en sendos artículos (*Eikasia*, nº 20 y 21). Pero si quiero llamar la atención sobre la diferencia que se da entre *El papel de la filosofía* (texto escrito en el 68), que, además de ser un libro seminal, ofrece *un variadísimo caleidoscopio de enfoques*, y, por otro lado, *Ensayos Materialistas*, concluido en 1972, que, pese al nombre (ensayo), se ofrece como un *sistema filosófico omni-comprensivo*, incurriendo en todos los anatemas y requisitorias que Adorno había lanzado contra la fenomenología trascendental de Husserl. Los rastros de este cambio siguen vivos en ambos textos para cualquier lector que quiera prestarle *toda* su atención. Así en el último fogonazo de *El papel* referido a la filosofía escatológica (III, G, pp. 280-310), en el que vindica líricamente como alternativa histórica realizada a los estoicos, a la *Humanitas* y a los *derechos humanos* (¡Qué tiempos!), está presente *la intención dialéctica de oponerse al modelo de la teoría crítica* que ciertamente niega el «saber absoluto, pero usando su contrafigura; a saber, la Filosofía como ignorancia, como movimiento crítico indefinido» (p.293). Cita a este respecto al Marcuse de *Filosofía y teoría crítica*: «Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a éste último el carácter de mera utopía» (p.294), pero también en alemán al propio Adorno de *Dialéctica Negativa*: «Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Wirklichkeitin versaümt ward» («La filosofía que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización» p. 295). En cambio, en *Ensayos Materialistas*, aunque al igual que Adorno pretende seguir apelando a la *praxis* y a la *razón* como criterios paramétricos, ya no usa a los estoicos como

único modelo inmanente, sino que acude también directamente a Hegel como contrafigura emparentándolo con Husserl, porque ambos comparten el *espíritu de sistema*. G. Bueno que cree haber resuelto los problemas de la dialéctica con la tesis del *materialismo formalista*, una solución original que es el gozne de su sistema («La ausencia de contradicción (consistencia) es precisamente la *representación* de una contradicción (o conjunto de contradicciones) *ejercida* o realizada», p. 380) enjuicia ahora a Husserl a propósito de la dialéctica en los siguientes términos: «Husserl repite el proyecto kantiano de una *lógica trascendental* con las siguientes modificaciones esenciales: 1ª Inclusión explícita de la *estética* (*logos estético* como parte esencial de la *Weltlogik*: “Conclusión” de *F.u.T.L.*). 2ª Postposición de la dialéctica y polarización de la lógica trascendental hacia la Analítica (si bien en un sentido más amplio, que prefigura la “arqueología del Saber” de Foucault, o la *lógica mundana*, tal como la entiende Tran-Duc-Thao en su *Fenomenología y materialismo histórico*).- Nosotros presuponemos el entendimiento de la *lógica trascendental* como lógica dialéctica, porque dialéctico es el ejercicio (*lógica utens*) de la misma lógica socialmente desarrollada (y que es el plano desde el cual puede recibir significado lógico las “coordinaciones de acciones” de Piaget), y que está en las fuentes mismas de la lógica formal» (p. 381, nota 150). ¿Cual es la diferencia de este diagnóstico con el de Adorno en la *Metacrítica*?

Son obvios en todas estas citas los problemas asociados al uso del término *trascendental* como ya he analizado en un artículo anterior. Pero por lo que hace a la evolución de Ricardo Sánchez también es obvia su personal asimilación de los desarrollos ahora citados de G. Bueno, incluidas sus *fobias* y *filias*. En particular, cuando se concibe el *Ego Trascendental* como la cúpula o la cúspide del mundo fenoménico constituido por la suma de los géneros de materialidad corre el peligro de ser tomado como un elemento ornamental, superfluo, excedentario, lo que, a no dudarlo merecería la despiadada crítica adorniana de haber convertido la *unidad formal del mundo* en la *forma misma de la subjetividad trascendental*, una forma vacía cosificada y fetichizada. Pero si, siguiendo los recovecos de la *dialéctica negativa*, se aplica al problema de la constitución del sujeto la batería dialéctica que se desprende de la inconmensurabilidad de los géneros de materialidad, entonces hace su aparición el *Inconsciente como categoría ontológica*, cosa que reconoce el propio G. Bueno en *Ensayos materialistas* (p. 406 y ss), mientras Ricardo Sánchez aprovecha con sagacidad para conectar esta asimilación de las categorías simbólicas del psicoanálisis con la experiencia eidética que constituye

por sí un registro *transversal*, en tanto puede ser reaplicado a todos los niveles, con excepción del nivel B. En ningún caso, sin embargo, los niveles que discrimina Ricardo Sánchez constituyen una armadura de contención para que los géneros de materialidad se cohesionen *a la fuerza* (por presión externa) o no se desparamen y centrifugen, sino todo contrario, es la inconmensurabilidad constitutiva de las estructuras categoriales del mundo la que permite el reconocimiento de las *estructuras inconscientes* que se abren por un lado al nivel A de la *pluralidad infinita*, mientras por otro autorizan el paso de un nivel a otro *por transposición*, lo que implica el *salto de un hiato o corte* de un nivel a otro, cuyos contenidos presentan lo que supone una *deformación coherente* (o una *anamorfosis* en sentido material). Lo que se consigue, por tanto, prescindiendo de que el *Ego trascendental* ocupe la posición privilegiada (y elitista) que tiene en los *Ensayos Materialistas* es evitar el espejismo del fundamento absoluto de la *prima philosophia*, la superchería de que hay transposición de un primer elemento, el *eidos ego* de Husserl, que Adorno critica porque implicaría una *Urstiftung* inexplicable. En realidad, si no fuese por la obsesión de Gustavo Bueno por apartar de la filosofía materialista el cáliz de la antropología estructuralista, el mero reconocimiento de que todos los *egos* nos hallamos inmersos en estructuras suprasubjetivas (relaciones materiales de existencia, económicas, sociales, de parentesco, pero también «fenómenos» que ocurren «por encima de nuestras voluntades») el materialismo filosófico hace tiempo que se habría librado del calvario del *Ego trascendental*.

Según un célebre quiasmo de Gustavo Bueno habilitado para criticar el *ego individual sustancializado* que el empirismo y la filosofía analítica del lenguaje *ejercitan* subrepticamente mientras demonizan su *representación*: «se diría que, más que reformar la subjetividad de su entendimiento, reforman el entendimiento de su subjetividad» (p. 196). El uso recurrente del dualismo *ejercicio/representación* para criticar dialécticamente las representaciones «egológicas» (el Ego como espíritu, como sustancia, etc.) hasta regresar o progresar a la instauración del Ego como *fenómeno* conduce a G. Bueno a entender la «conciencia materialista» como un proceso recurrente esencialmente práctico que en 1972 apostaba por el «socialismo filosófico, racional y no místico» como «forma efectiva histórico universal» donde se configura *mi libertad*. Ricardo Sánchez, aplica también recurrentemente la dialéctica al *proceso de disociación* de los distintos niveles gnoseológicos de regresar a los fenómenos, descubriendo entre ellos hiatos o abismos que se salvan por trasposición de un registro a otro. Así el *hiato A/B* no se salva con el

relleno de un *Ego transcendental*, sino mediante la transposición *materia/sentido*. Pero el territorio del nivel B, que tantos esfuerzos de elucidación cuesta, se metamorfosea permanentemente de tal modo que el *sentido*, al carecer de referencias eidéticas, sólo ofrece *apareencias* fenomenológicas. De ahí que la *trasposición de nivel B/C* salva el hiato con un circense salto entre lo *fenomenológico* y lo *simbólico*. Se sigue también en consecuencia que el Ego Trascendental, lejos de ser un *primum ontológico*, es un mero resultado eidético *in medias res*, producido en el estrato C de forma sintética a partir de esquemas fenoménicos y meta-experiencias categoriales.

Ahora bien, una vez llegados al plano eidético, no hay peligro alguno en contemplar de acuerdo con la historia de la filosofía que lo que aparece es la figura del *Cogito* cartesiano o del *pienso* kantiano. Desde una perspectiva materialista, la crítica de Adorno tematiza bien la situación en términos geométricos: «La *estructura* transcendental se encuentra igualmente en peligro tanto en el *vértice* como en la *base*: en el vértice, porque sigue estando en relación con *el factum* hasta tanto se reduce a mera identidad; en la base porque, privada de la referencia a “contenidos”, no puede ser conducida a una “experiencia” transcendental de cualquier índole. No bien la teoría de Husserl apunta finalmente a esos contenidos, confiesa sin rodeos su contingencia» (1956, p. 283). Me parece que en este punto llegamos a una situación que permite entender la fascinación que ejerció siempre sobre los miembros de la SAF, la famosa distinción entre *cuerpo interno* (*Leib*) y *cuerpo externo* (*Leibkörper*). Husserl introdujo en efecto el concepto de «a priori contingente» y lo aplicó a la subjetividad transcendental, generando una retahíla de paradojas que Ricardo Sánchez analiza mediante el hiato que se da entre los niveles C/D, el nivel C traduce el vértice de la identidad, mientras el nivel D estabiliza una base «posicional». Es el salto entre cuerpo interno/cuerpo externo, del que todos tenemos experiencias o vivencias cotidianas. Ahora bien, en la tectónica de estratos geológicamente sedimentados las trasposiciones anamórficas están a la orden del día, pues en el nivel D reposan las fantasías en las que anida la *afectividad* del cuerpo externo. Haciendo caso a Husserl el hiato D/E es el salto *irrealidad ficticia/realidad efectiva*, que a duras penas ha podido librarse de la dictadura de la percepción. Pese a que estos territorios les parecen a los fenomenólogos mejor consolidados y no suelen plantear conflictos al saltar de lo meramente *objetivo* a lo *actual*, para los materialistas las cosas de la *υλη* no están tan cla-

ras. Mientras para Ricardo Sánchez o para Marc Richir la *imaginación es i-realidad*, así como la *fantasía* es lo heterogéneo a la realidad, para Adorno ni el uso del término fantasía es exacto, ni la espontaneidad y la actividad subjetivas pueden librarse de las síntesis originarias que plantea la dialéctica, ni mucho menos del compromiso del ejercicio.

Sin que quepa dudarlo, Ricardo Sánchez acierta a discriminar los estratos que se apilan en la *experiencia de vivencia* con suficiente finura intelectual como para permitir una relectura propia de los inéditos de Husserl. Para ello, su estratificación no necesita, en absoluto perturbar la *estructura trimembre* de la ontología especial materialista, pero no por ello está obligado a consolidarla, porque su visión de los estratos es *horizontal* como las sedimentaciones de Husserl. Ahora bien, Ricardo Sánchez sugiere una *representación vertical* de los géneros de materialidad, concediendo a M2 el privilegio de la centralidad respecto a los otros dos, y la fortaleza que le confiere su troncalidad. Ambos rasgos proceden del propio texto de los *Ensayos Materialistas* y constituye uno de los tópicos de discusión interna. No en vano, desde el principio, una de las críticas más inocuas a la descripción que hace G. Bueno de M2 o *segundo género de materialidad*, es que parecía un cajón de sastre en el que se metía todo lo que sobra en M1 y en M3, desde un dolor de muelas hasta el Estado (El propio Vidal Peña así lo manifestaba en 1972). Pero el materialismo filosófico no gastó mucho esfuerzo en esta crítica, porque puso todo su empeño en defender la autonomía e inconmensurabilidad de M3 para que no se lo confundiese con el Mundo 3 de Popper. Esta objeción caía en saco roto, porque el frente materialista-marxista de la época concedía (con otra terminología, claro está) prioridad absoluta (tanto genética como ontológica) a M2 y, sobre todo, obligaba a subrayar *su urdimbre antropológica y colectiva*, social, lo que es lo mismo que no distinguir ontológicamente lo psicológico de lo social, o las ceremonias de las instituciones, pues como había recordado Lucien Goldmann «la consciencia colectiva sólo existe en las consciencias individuales, pero no es la suma de éstas» (1955, p. 29)..

En realidad, en esta indiferenciación del núcleo duro de M2 reside su enorme fuerza de atracción y cohesión, porque en él se alberga la *clave de la subjetividad*. No en la cúspide, sino en el centro, en el corazón de las tinieblas, es donde se alberga el *reactor nuclear* que pone en funcionamiento el universo filosófico. Dentro de este mundo, la fenomenología como método se hace forzosamente materia-

lista cuando intenta penetrar en ese fondo interno de carne, sangre, afectos, pasiones, representaciones, imágenes, fantasías e instituciones simbólicas amalgamadas orgánicamente en M2. Por esta senda avanza Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, llevando un bisturí en la mano, la lámpara de minero en la cabeza, amén de una suerte de espectógrafo de masas para detectar diferencias gnoseológicas, de modo que cuando comenzó a aplicar cortes para disociar niveles y componentes, empezamos a tener que aceptar en serio las complejidades del género, pero, sobre todo, a reparar en las profundas dificultades asociadas a las técnicas de la reducción fenomenológica. En particular, la distinción entre cuerpo *externo* (*Leibkörper*) y cuerpo *interno* (*Leiblichkeit* o *Leib*, E₁) fue saludada con sorpresa y curiosidad, pues sajava el corazón mismo del materialismo segundogenérico en su núcleo más sensible, el que había concentrado durante más de dos mil años los esfuerzos por restañar la falsa escisión entre cuerpo y alma, espíritu y materia. Lo curioso de esta nueva dicotomía, sin embargo, es que no dañaba la unidad *vertical* de M2, sino que la desnivelaba *horizontalmente* introduciendo dinámicas desconocidas, pues los cortes que separaban dos niveles rompían justamente por aquello que ambos tienen en común: el *esquematismo* que se escinde entre A y B; el *sentido* que se discrimina entre *lo intencional* en C y *lo no intencional* en B y así sucesivamente. Pero lo más arduo, y a la vez más familiar, era reconocer el hiato entre el nivel C y el nivel D, en los que se habían concentrado una cantidad ingente de filosofemas concernientes a la subjetividad (sensación, percepción, imaginación, memoria, fantasía, etc.) pues las *anábasis* o incluso las *μεταβασεις εις άλλο γενος* se concentraban en los hiatos como si de agujeros negros se tratara.

Llegado a este punto de complicación la pregunta por la naturaleza de la investigación de Ricardo Sánchez se hace inevitable. Adorno planteaba que las cuestiones levantadas por Husserl y la fenomenología concernían a la *teoría del conocimiento*, pero su requisitoria sociológica concernía no sólo a la historia, sino también a la ontología. Ricardo Sánchez asegura, en cambio, que su investigación se mantiene en el terreno de la gnoseología, que su materialismo fenomenológico es, antes que nada, gnoseológico, para no incurrir en la mera fabulación precrítica del mundo natural, pero, al mismo tiempo, asume que la diferencia ontológica concierne al hiato *entre ejercicio y representación*: «Husserl no negó —reconoce Adorno por su parte— que “*ejercicio y asociación*” suministren factores

esenciales y no meramente accidentales de toda cumplimentación lógica. Pero entonces resulta menos separable que nunca del pensamiento. Trata(r) de derivar el ejercicio y la asociación de la legitimidad “impresa” de la forma lógica, sin ni siquiera plantear el interrogante sobre el que luego recaerá todo el énfasis, de cómo algo puramente lógico puede ser la causa de algo psíquicamente fáctico», es escamotear la cuestión ontológica. Y en este punto, me parece, irrumpe la propuesta de Marc Richir sobre la «experiencia de pensar», una hipérbole que retrotrae el problema de la *reducción fenomenológica más allá de la duda que sobre las matemáticas instauró la hipótesis del Genio Maligno de Descartes*, pero que, por eso mismo, compromete a M3 como género de materialidad en un debate que el materialismo filosófico creía haber zanjado, al interpretar la filosofía moderna desde las tradiciones medievales precedentes como una suerte de *inversión teológica*. Todo ello obliga a replantear el escenario ontológicamente, y no sólo gnosológicamente, en cuyo plano pretende mantenerse asépticamente Ricardo Sánchez, que parece seguir en este punto la senda argumental del Husserl de *La crisis...*, cuando atribuye a Galileo el *fatal descuido* de haber olvidado el fundamento del *sentido* de la ciencia natural, incurriendo en la ingenuidad filosófica de anclar la racionalidad del mundo en un pensar «more geométrico».

5. Sobre la experiencia de pensar y la evolución de la fenomenología hacia la arquitectónica de Marc Richir.

En el último párrafo *Sobre la Metacrítica*, Adorno reconoce que Husserl vislumbra la derogación del idealismo, pero que paradójicamente el método fenomenológico fracasa al darle vida a *la ontología existencial* y a *la antropología filosófica*, sus dos primeras heterodoxias: «El que el pensamiento puro no sería lo absolutamente primero en el mundo, sino que tendría su origen en el hombre y en la existencia corpórea, se ha convertido en el lugar común de todos aquellos cuyo “anticartesianismo” quisiera no tanto analizar concretamente la relación entre conciencia y ser, cuanto difamar a la conciencia misma apelando a la dureza de lo meramente existente. Husserl les lleva ventaja en la fidelidad que, a pesar de todo, conserva frente a la razón crítica “jurisdicente”. Pero si esta razón, con su empresa de demostrar que el pensamiento es el fundamento total y absoluto del ser, se enreda en él en antinomias insolubles, al señalar esas antinomias no sólo se priva a la razón de su derecho crítico sino que también se torna evidente que no existe una condición absoluta del ser» (1956, pp. 285-6). Al haber fallecido en 1969,

Adorno no tuvo la oportunidad de hacer una cuarta visita a la fenomenología. Sin embargo, sabido es que mientras en la década de los 60 y 70, después de la *Meta-crítica* de Adorno, el movimiento experimenta un retroceso frente a la pujanza del estructuralismo y la post-modernidad, en las últimas décadas del siglo XX ha resurgido con fuerza, no sólo como resultado de las transformaciones que sufre a manos de las revisiones mencionadas por Adorno (de Scheler, de Heidegger, de Merleau-Ponty o de Levinas con sus derivas teológicas incluidas), sino, sobre todo, en virtud de la relectura o *refundación* que una pléyade de filósofos franceses hacen a partir de los textos inéditos de Husserl en esta época, que permiten «desmontar» inveterados prejuicios asentados sobre lo ya publicado en vida.

Ahora bien, la tesis de Adorno es que «la apariencia idealista es tan necesaria en su origen como en su caducidad. El que la conciencia asuma una forma monadológica; el que al individuo el saber de si mismo le parezca más inmediato y más cierto que el mismo saber de todos los demás, es la verdadera apariencia de un mundo falso, en el que los hombres son recíprocamente inciertos y extraños, y en el que cada cual se halla en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que no obstante se realizan, a su vez, leyes universales, “esenciales”: tal como el *εἶδος* trascendental de Husserl se realiza en la mónada» (p. 286-7). Esta estrecha y cerrada solidaridad entre conciencia (*Bewusstsein*) e idealidad o *eidós* es, según Adorno, tan inevitable para la fenomenología que no podrá superarla en el futuro sin adoptar el método dialéctico y sin abandonar la pretensión de *sistema*, que es la tentación congénita, siempre fallida, de toda teoría tradicional. Como quiera que este pesimismo de la teoría crítica no se decanta hacia el nihilismo, ni recalca en ningún existencialismo, el hegeliano Adorno se refugia en su «espíritu de contradicción organizado» para denigrar la retirada fenomenológica hacia la subjetividad o hacia lo originario, que en el fondo es lo mismo, pues «la interioridad es la prisión histórica de la humanidad prehistórica». Me parece que la crítica de Adorno acierta en lo primero y está justificada en lo último en la medida en que el retorno hacia el suelo fundante de la experiencia ante-predicativa alcanza, tanto en *Experiencia y Juicio* (1939) como en *Lógica Formal y Trascendental* (1929) hasta una capa pre-cultural y prehistórica de lo vivido, mientras en las *Meditaciones Cartesianas* (1931) remite la supuesta unidad de la historia a las síntesis efectuadas *en el interior* de la *esfera egológica pura*. Puesto que la historia que se vindica como horizonte no traspasa en ninguno de los dos casos la citada

esfera, los fragmentos inéditos del Husserl deberían aclarar, así pues, si el retorno hacia los orígenes, la famosas preguntas retroactivas (*Rückfrage*) de índole genética e histórica que aparecen en *La crisis...*, remiten a la prehistoria o conciernen sólo a los productos superiores de la razón, que son los únicos que garantizan la posibilidad de la historicidad.

Si es cierto no obstante que, más allá de la crítica de Adorno, la hora de la verdad de la fenomenología ha sonado, como dice Ricardo Sánchez, la prueba definitiva para el materialismo consistirá en que los nuevos desarrollos puedan demostrar que han superado su anclaje en la subjetividad individual, acallando no sólo las críticas aquí recogidas, sino también los principios que las inspiran de los que supuestamente se derivan los planteamientos actuales de la teoría crítica. Suele señalarse al respecto contra Adorno que en *La crisis de las Ciencias Europeas* Husserl mismo no sólo superó ya el individualismo subjetivista, sino que en el anexo sobre *Los orígenes de la geometría* fue capaz de categorizar la historia desde la fenomenología en un sentido nuevo y esencial que posibilita una *crítica de la razón histórica immune al historicismo*, pero distante de la dialéctica de los franckfurtianos⁷. No entraré ahora en este vidrioso asunto, pero las consabidas críticas de J. Habermas contra *La crisis* marran el blanco, porque, aunque la fenomenología no sea cosmología, e incluso sea cierto que fracasa al “conectar” la teoría con la práctica, la precaria extensión de los argumentos adornianos al texto que se limita a añadir los matices introducidos en *La disputa contra el positivismo en la sociología alemana* (1973), no autorizan a homologar fenomenología y positivismo. Para Habermas ciertamente la crítica de Husserl a la reducción positivista de la idea de ciencia como mera ciencia de hechos, es insuficiente porque pasa por alto la profunda conexión que mantiene la fenomenología con esta reducción cuando se contemplan ambas desde la teoría tradicional. En realidad, ambas comparten no sólo los conceptos de *teoría* (contemplación del cosmos) y de *objetividad*, sino la estrategia metacientífica descriptcionista (*idéntica* es su pretensión de describir el mundo *tal como es*, al margen del contexto en que se haga). La *teoría crítica*, que practica un circularismo dialéctico, *rechaza la tesis de la ingenuidad de las ciencias*, que al tiempo que sirve a Husserl para denunciar su crisis actual como una desviación inconsciente de su sentido originario, permite

⁷ Desarrollaré este argumento con detalle en otro artículo, cuyos compases iniciales fueron objeto de la conferencia: «La encrucijada de los espejos: materialismo, fenomenología y hermenéutica a propósito de los orígenes de la geometría»

liberarlas de todo interés extrametodológico, de modo que la fenomenología alcanza un nivel crítico superior al resto de las ciencias y al positivismo con sólo regresar *al mundo de la vida* (*Lebenswelt*), cuya mera contemplación desinteresa-da le permite adquirir funciones orientadoras⁸.

Como se sabe, el *circularismo de la teoría crítica* impide cualquier estabilización del proceso de conocimiento, mientras la teoría tradicional, al ser cosmología, descubría en el cosmos sus leyes universales de conducta y podía aplicarlas a la acción; la fenomenología, por su parte, según Habermas; al haber renunciado a la cosmología, carecería de tal capacidad orientadora respecto al positivismo. Contra la cerrada defensa del *desinterés* que Husserl propugna en *La crisis...*, Habermas arguye que la teoría tradicional no era orientadora por ser desinteresada, sino porque ocultaba su verdadero interés, el *interés emancipatorio*, de modo que sólo la *teoría crítica* con su doctrina de los intereses puede suplir las carencias conceptuales de la doctrina de Husserl. Ahora bien que los intereses sean inevitables, no es un dato metacrítico relevante para rescatar o no la actividad fenomenológica de sus contradicciones, en general ni, en particular, para entender y valorar su «analítica de la *epojé trascendental*», ni mucho menos para deslegitimar con argumentos hegelianos su propuesta final de una «filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón» (§ 73). Husserl distingue en el texto complementario de *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* el «interés práctico» al servicio de la vida, del «interés teórico», que descansa «sobre una *epojé* voluntaria respecto de toda praxis natural, incluyendo la de

⁸ «Ni la dialéctica se da por satisfecha con el concepto subjetivo de razón, ni el individuo, al que incluso Max Weber se cree obligado a recurrir en su definición de la acción social, le sirve de substrato.; precisamente en ello descansa todo solipsismo. Todo esto es explicado con detenimiento en las publicaciones filosóficas de la escuela de Frankfurt» (Adorno, 1973, p. 46). Adorno, más que a la fenomenología apela a la «fisiognómica social del fenómeno. Interpretar significa, ante todo, percibir la totalidad en los rasgos de la inmediata realidad social... Los hechos no son idénticos a ella, pero tampoco ella existe más allá de los hechos. Un conocimiento social que no empieza con la mirada fisiognómica, acabo por resultar insoportablemente empobrecido. Es típico de ésta el *soupçon* contra el fenómeno como apariencia. Al conocimiento no le es lícito persistir en ella. Desarrollando las mediaciones entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta, la interpretación se diferencia y rectifica a veces de manera radical. Un conocimiento verdaderamente humano en lugar de un obtuso registrar que no es, en realidad, sino precientífico comienza afinando el sentido idóneo para percibir aquello que irradia todo fenómeno social; de haber algo que pudiera ser definido como el órgano de la experiencia científica habría de ser precisamente él. La sociología científica establecida anula dicho sentido; de ahí su esterilidad» (*Ibid.* pp. 43-4). Adorno se refiere al *esprit de finesse* de Pascal por oposición al *esprit de géometrie*, como aclara más adelante (p. 62)

más alto grado, una epojé de toda praxis al servicio de la naturalidad en su propia vida profesional», pero añade que como tercera opción cabe aún «la síntesis de ambos intereses que se consuma en el paso de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la teoría (la ciencia universal) que se desarrolla en unitariedad cerrada y en epojé respecto a toda Praxis, se siente vocada (y así lo demuestra en la penetración teórica misma) a servir de un modo nuevo a la humanidad, inicialmente a la que vive en la existencia concreta y, en consecuencia, siempre también natural» (pp. 338-9). El conocimiento filosófico del mundo alienta así un nuevo talante humano comunitario y cooperativo cuya crítica mutua, enriquecedora y positiva, propaga el interés por la autocomprensión reflexiva, que asume «como un bien común la pura e incondicionada validez de la verdad» (p. 344)

Ahora bien, lo que se pone en el punto de mira de esta síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada es la dilucidación retrospectiva acerca del propio *pensar*, pues tanto para Husserl como para Hegel *no hay historia natural del conocer*, ni la unidad pura de la historia se constituye a partir de las unidades empíricas finitas que se encadenan en la idea de cultura. Reiterar la célebre pregunta de Heidegger: «¿Qué significa pensar?», que en *La crisis...* lleva aparejada ya le pregunta genética, retroactiva (*Rückfrage*) sobre las sedimentaciones que las posibilitan, sean de índole gnoseológica o conciernen a la tradición, obliga a recordar la mordaz crítica de Adorno, que no reconoce al pensamiento teórico el carácter originario de *datum* primigenio que Husserl le atribuye, por la sencilla razón de que «pensar algo es determinarlo» (1956, p. 132). Para Adorno, la diferencia entre Husserl y Hegel estriba en que aquel no sólo no reconoce mediaciones, sino que, al no hacerlo, es incapaz de desenmascarar el *τοδε τι*, máximamente abstracto, que se convierte en «cosa en si», en último sustrato firme, respecto al cual los conceptos no son más que sombras de las esencias ideales. El colmo de la cosificación antidialéctica reside, según Adorno, en la falaz pretensión de convertir la esencia de algo ideal en su misma *ipseidad* (*Selbstheit*), en *lo individual* mismo. Por más que el retorno a lo originario consiga despojarlo de la tesis «naturalística» de su facticidad, al prescindir de la mediación conceptual que instaaura las diferencias, todo se confunde: el *τοδε τι* con la esencia y lo individual con su concepto. Pues bien, en este punto, como quiera que ha sido Marc Richir en *La experiencia de pensar*, (1996) quien no sólo ha dado cumplida respuesta al Heidegger de *Ser y Tiempo*, al que acusa de haber desvirtuado la fe-

nomenología y su proyecto de penetrar en las vivencias subyacentes en la *noesis* mediante el «simulacro ontológico» del *Dasein*, (y habría que referirse aquí al Seminario de Zähringen de 1973), sino que pretende desatascar definitivamente el enredo heideggeriano sobre el *Denken* originario con su noción de «institución simbólica», una nueva *metacrítica materialista* exigiría examinar el pensamiento de Richir, que es el objeto de este curso, por si la refundación de la fenomenología que promete hubiese abierto realmente horizontes inéditos, capaces de superar estas críticas adornianas.

En efecto, Richir propone refundar la fenomenología como un proceso de *fenomenalización*, que consiste en convertir la *vivencia* (*Erlebnis*) en un sentir, probar o experimentar (*Erfahrung*) lo que él llama «parpadeo fenomenológico» (*clignotement*), término destinado a rescatar todo el dinamismo que Merleau-Ponty intentaba describir como aquel aspecto «vibrante» o «tembloroso» que se da en lo que siempre se escapa en las vivencias de Husserl, aquello que los análisis no pueden determinar jamás, sino de manera provisional, porque se halla siempre en una *oscilación entre la finitud rotunda de la intuición, que es siempre ya una apercepción* (sea del tipo que sea) y la *infinitud* o inconmensurabilidad de sus implicaciones en flujo. No podemos desplegar aquí toda la riqueza encerrada en ese «parpadeo» fenomenológico, que Richir trabaja como la «expresión más simple del esquema de fenomenización» y que, viniendo de un físico que ha experimentado el centelleo de las partículas elementales no puede menos que sugerirnos metáforas conceptuales como el escintilar de una estrella o los estallidos de luz que destellan sin soporte en las subpartículas de la mecánica cuántica. Por supuesto que tal representación no da cuenta de la perspectiva propiamente fenomenológica, que, según los fenomenólogos, va más allá de cualquier ciencia o experimento hacia el *sentido* que anida en ellos. No obstante, sin prejuzgar la solución de un debate abierto por el joven Derrida al respecto, merece la pena señalar que, aunque el «parpadeo» de Richir sea un «esquema *sin arché* y *sin télos*, soportado sobre un esquematismo *an-árquico* (*sin principio*) y *a-teleológico* (*sin finalidad*)» [Richir (1996) p. 8], al renunciar así explícitamente al *arjé* y al *télos*, términos griegos que marcaron desde el principio el territorio batido por la filosofía, el belga parece que no pretende, como hacen Heidegger y el propio Husserl, convertir este descubrimiento en algo impensado (un nuevo espléndido y sorprendente territorio nuevo), que acabe con el filosofar mismo, que es la pared griega contra la que suele arriconarse a quienes flirtean con el abismo de la irracionalidad (llá-

mense *Dyonisios*, *Leteo*, etc.) Con ello logra salvar la objeción de Adorno de que la fenomenología en su intento de rebasar la «actitud natural» queda por debajo de la *dubitatio* cartesiana, pero no la del *quid pro quo* que le reprocha que ocurre en el proceso de exteriorización o trasposición de la *phantasia* husserliana (1956, p. 245-6). Me parece que Richir intenta eludir esta última objeción alegando que los filósofos del pasado se han tropezado con este parpadeo *an-arquico*, cuando han penetrado en el territorio de lo que Kant llamaba lo «trascendental» (por ilusorio que fuera), sólo que no habían logrado ubicarlo en su *topos arquitectónico* específico. Eso le conducirá a redefinir «el estatuto que es menester asignar a lo trascendental», pero también a postular una coalescencia inextricable entre «fenómeno» e «ilusión trascendental», que es uno de los puntos más oscuros de su interpretación.

Citaré, para no equivocarme demasiado en este trance, las propias palabras con que Richir describe sus descubrimientos y la senda que le condujo a *refundar* y *refundir* la fenomenología de Husserl: «En este sentido también, la situación que descubrimos al término de nuestras *Meditaciones* nos parece mejor definida: no se trata solamente de que el *parpadeo fenomenológico* nos abra a una “versión” completamente diferente de las clásicas de lo «primitivo», o del Uno (Uno como tal, Uno del ser, de Dios o del ego) que se descubre como la *condensación simbólica* de un *plural indefinido y originario*, en curso de la *esquemización incansable*, de fenómenos del mundo. Pero es también que nos abre, por así decir, hacia una inaudita (y a primera vista incluso fantástica) «libertad» arquitectónica, la misma que nos hizo pensar, hace cuatro años, que era posible comprender un tipo de *pensamiento completamente distinto del que se usa en el pensamiento filosófico*, el pensamiento mitológico, en el que el agenciamiento de las «coordenadas» arquitectónicas del pensamiento es totalmente distinto. Se verá aquí el resultado, al cual, sin embargo, nosotros no podemos acceder más que después de haber asido la arquitectónica de la *lengua* filosófica en sus trazos principales». Todos los términos subrayados por mí en este texto incluyen *significados nuevos* logrados a través del proceso calificado por el propio Richir como una *refundación de la fenomenología*, que es, en realidad, una *refundición* (en el sentido metalúrgico del concepto) y en el que se ha operado ya, sin mencionarla, una *deposición* (en todos sus sentidos) de las armas y bagajes del idealismo ante el materialismo así como un reconocimiento de los *derechos de la mediación* contra las pretensiones de la *inmediatez originaria*. Desde el punto de vista del materialismo filosófi-

co la negación del monismo y la asunción de un pluralismo *indefinido y originario* casa bien con el concepto de materia ontológico-general (M) o *Natura Naturans*, como término de un *regressus* que cabría identificar con el modo de operar de la reducción fenomenológica. Incluso podría postularse que el pensamiento mitológico genera discursos tan racionales como la filosofía, por lo que no habría que vincular exclusivamente el eidetismo a las filosofías estudiadas en la historia de la filosofía, siempre que se contemplen las relaciones dialécticas entre ambos sesgadas por la negatividad. Visto desde la perspectiva del materialismo de Adorno, en cambio, da la impresión de que Richir sustituye la *mediación* por el *parpadeo*, para poder superar la fijación husserliana con lo primero e inmediato que le empuja a recaer incesantemente en la metafísica del *arjé*, pero no está claro que la así ganada «libertad arquitectónica» mediante el recurso a la mitología salve el hecho dialéctico de que «lo absolutamente cierto como tal es siempre falta de libertad», es decir, la negatividad, en la que se empecina la *dialektischen Widerspruchs*. El propio Husserl de *La crisis* prefiere pensar que la innovación, al menos en el terreno científico, que se asienta siempre sobre un dominio técnico idealizado hasta el límite de la infinitud, se asienta en las *tradiciones inconscientes que operan en los pensadores*, antes que en su libertad.

Aunque Richir supera a Husserl siguiendo la senda de Heidegger (según todos sus intérpretes, pero también según sus declaraciones) antes que la de Adorno, por lo que se refiere al resultado final, entiendo yo que se produce la misma *renuncia a la pretensión husserliana de extender los dominios de la intencionalidad a todo el ámbito de las vivencias de la conciencia* y, además, por los mismos motivos dialécticos. Su crítica a la intencionalidad de Brentano y la escolástica, aunque más comedida que la de Adorno, coincide con la expresada en la *Meta-crítica*: «la extensión que Husserl confiere al concepto de intencionalidad resulta ser excesiva, e incluso, sin límites» (*cfer.* el artículo «La refundación de la fenomenología» de Marc Richir entregado como material, para el curso, p.2)⁹. Pero hay más. Lo que el artículo recién mencionado pone de manifiesto es que Richir problematiza los temas husserlianos que descalifican las objeciones de Adorno («el estatuto de lo trascendental», la «estructura organizativa de las vivencias», «la aporía de la intersubjetividad», el «régimen de la temporalización», etc.) hasta tal punto que la modificación del significado de los tópicos que introducen no só-

⁹ «La refonte de la phénoménologie», *Annales de phénoménologie* n° 7/2008.- A.P.P. Amiens-janvier 2008 –pp. 199-212, (traducción y notas a cargo de Iván Galán Hompanera)

lo le obligan a aclarar el sentido de su nueva «mirada fenomenológica», sino que se ve obligado también a entender esta auténtica *fundición* de la fenomenología como *una nueva manera de entender el propio pensar*: «Lo que acontece en el pensar cuando quienquiera que sea se pone a pensar constituye, a qué dudarlo, un alucinante “teatro de sombras”, hecho de un tumulto de inasibles» (p. 11), concluye en un denso párrafo destinado a aclarar que hacer fenomenología no consiste en otra cosa que en «acompañar este tumulto en el curso de sus disposiciones y procedimientos múltiples e inestables». Antes, sin embargo, Richir nos había aclarado que el *pensamiento* es coextensivo con la *lengua*, que es siempre distinta del *lenguaje*: «Puesto que no nos cabe aquí la posibilidad de retomar al detalle nuestros trabajos anteriores, nos contentaremos con establecer en una breve y simple referencia en qué consiste por de pronto el lenguaje, bajo cuyo título se alberga a nuestro entender una realidad que es menester diferenciar rigurosamente de la lengua, a la cual identificamos con lo que clásicamente ha sido conocido bajo el rótulo de pensamiento» (p.8).

Como quiera que esta distinción entre «lengua» (el *pensamiento* en sentido clásico) y «lenguaje» (que es el *pensar* o el *sentido haciéndose* como resultado del esquematismo fenomenológico) constituye el punto de ruptura respecto a otras interpretaciones de la fenomenología, me parece que más que apresurarnos a *identificar el pensamiento* sustantivado *con su expresión* idiomática y el *pensar* con lo que Husserl llamaba «*perzeptive Phantasie*» (Hua XXIII, texto n° 18), procede aquí citar en extenso al propio Richir, porque la peculiaridad de su «mirada fenomenológica», que el considera «radical» reside, si yo lo he entendido bien (o Pablo Posada me lo ha explicado bien), en una suerte de «hipercartesianismo» que se apalanca sobre una nueva interpretación del *Cogito*: «Este fenómeno extraño, en el cual se esquematizan las *phantasiai* “perceptivas” junto con su desajuste interno —como nada de espacio y de tiempo donde se abren los giros de sentido “con vistas” al sentido— conforma el *fenómeno de lenguaje*, es decir, lo que de forma vulgar denominamos *pensar*. Tan es así que el fenomenólogo, en virtud de la *epojé* fenomenológica hiperbólica, que supone el suspenso de toda institución simbólica —incluida la institución simbólica de la *lengua*—, se ve abocado a la situación de no tener nada que contemplar, como no sea *lo que acontece* en el pensar cuando alguien —sea éste quien fuere— hace sentido, vale decir, lo asiste (o facilita el alumbramiento) a la vez que asiste (comparece) a él; entiéndase que tomamos el término pensar en sentido extremadamente amplio,

asignándole, así como *Descartes*, toda una plenitud de significados» (pp. 10-1). En una interesante nota a pie de página, Iván Galán, traductor de este texto, subraya las resonancias mayéuticas (socráticas) de este alumbramiento de ideas que se produce al pensar, así como la *mediación* que el espíritu asistente ejercita al detonar la reflexión sobre la experiencia de la conciencia en la que consiste la fenomenología hegeliana. Sin embargo, el reconocimiento de la filiación hegeliana de la reflexión filosófica no le lleva a suscribir automáticamente la *naturaleza negativa* en la que se empecina Adorno, sin hacer pasar previamente tal reflexión por el filtro de la reducción en términos de un *contra-hecho* (*Gegenhandlung*) antes que en los de una *acción originaria* (en el sentido de la *Urtahandlung* de Fichte). En realidad, lo que trasparece operatoriamente al término de la reducción fenomenológica hiperbólica no es tanto «la resaca conceptual que la historia de la filosofía ha ido dejando en los márgenes del *Lebenswelt*» (*sic*), cuanto el orden *metacósmico del ser*, cuya prevaricación lingüística remite a la “realidad” de lo *trascendental* en un sentido que sólo es *negativo* en la medida en que «los pliegues del lenguaje natural son *a priori* insondables», de modo que nuestra vigilancia metodológica jamás podrá evitar la deformación coherente de las *concretudes trasdendentales*. Dicho de otro modo, el hecho de que la vida trascendental constituyente ocurra en un plano *metacósmico*, no sólo significa que la reducción fenomenológica richiriana desborde las categorías eidéticas de toda institución simbólica, incluida la de la lengua misma, sino que, más allá de las exigencias adonianas de acceder a la *contradicción* como emblema de la dialéctica, la *negatividad* a la que se accede aquí (nada de tiempo, nada de espacio, nada de imágenes (*Bildobjekte*), ni de objetos (*Bildsujet*) imaginados, nada de luz, nada que contemplar siquiera) es un *pensar en pasividad pura* que carece de cualquier sujeto de inherencia (nada de Yo) y limita, no ya con el solipsismo al que se veía fatalmente abocado Husserl, sino con *el límite de lo inteligible*.

No deja de ser un recurso lingüístico *in extremis* acudir al *ipse* de Ricoeur para garantizar la inteligibilidad del galimatías que resulta al término de análisis del pensar como «movimiento de sentido en busca de “sí mismo”», porque tal *ipse*, que no garantiza el *idem*, ya no es, como en Husserl, resultado de una conversión (*Verwandlung*) del modo-de-ser originario de la formación de sentido, ya que no hay *arjé* ni *telos*. En consecuencia, la significación evocada por el *ipse* aparece aquí *retroconvertida* en su propio *uso pasivo*, del que Richir debe hacerse consciente en tanto que implica una *re-forma* (*Nachgestalt*), cuyo objetivo no pa-

rece ser otro que el de hacer inteligible la existencia del «esquematismo fenomenológico» que debe postular para encarrilar el *encadenamiento no lineal de las phantasiai* que se produciría supuestamente «fuera del lenguaje». Sin embargo, por muchas trasposiciones que hagamos, el recurso a un lenguaje altamente conceptual como el que usa Richir resulta tan inesquivable que o bien hay *petitio principii* o bien abocamos a los usos místicos del lenguaje metafórico como el que en español se registra en la mística de un San Juan de la Cruz, del estilo de la «noche oscura del alma» o las paradojas del «vivo sin vivir en mí» de Santa Teresa de Jesús. ¿De qué otro modo puede entenderse sino la siguiente explicación del *se ipse* como «condensado no esquemático de la afectividad»? Puesto que «el lenguaje no se esquematiza pura y simplemente, sino que precisa de *alguien* que», explica Richir, cumpla la doble función de asistir mayeúticamente a su alumbramiento, por un lado, mientras, por otro lado, presencia (pasivamente) su quehacer, resulta que el *se ipse* no es otra cosa que el «carril por el que discurre» o también el «molde al que se adhieren sin desprendimiento posible» las mentadas *phantasiai*. En último análisis el *se ipse* es pura afectividad condensada, fruto, según Richir, del «sublime en función», o lo que es lo mismo, *inmemorial persistencia de una experiencia arcaica de lo sublime*, que se describe paradójica o incluso contradictoriamente como «una *intimidad absoluta* coextensiva de la *exterioridad absoluta* de un “elemento” (en el sentido presocrático del término): el elemento de lo inteligible, el cual abre a distancia, en la esquematización de lenguaje, el medio del sentido» (p. 8). Llevados de la mano de Richir, así pues, somos conducidos no a salvar la fenomenología de Husserl de las paradójicas dualidades o de los atolladeros contradictorios en los que se enreda por su empeño de determinar la materia a partir de la intencionalidad o de aunar la conciencia orientada por las «cosas mismas» con el «absolutismo lógico» o la absolutización del espíritu, sino *a profundizar más en las contradicciones hasta hacerlas estallar*. A mi entender, se trata de la estrategia típica del anarquismo terrorista. Sólo que, al proceder así, en mi opinión no sólo va más allá de Husserl y también de Adorno (que rechaza el terrorismo como nihilista), sino abre un territorio sin límites en el que se disuelve el propio pensar, ya que el Cogito hiperbólico queda suspendido en su propio proceso constituyente sin que su acto pueda acabarse, efectuarse o ejecutarse. De ahí el parpadeo intermitente del «fenomeno nada más que fenómeno». Sólo que, llegados a este punto, ocurre con la reducción hiperbólica de Richir algo similar a lo que sucede con la inmaterialización de la materia a la que nos

aboca la mecánica cuántica de Fenyman. Porque de la misma manera que en la mecánica cuántica no rige el principio de no contradicción, tampoco la semántica del lenguaje pende de ninguna semiótica, una vez liberados de toda idealidad. Y así como en la década de los 20 la mecánica cuántica provocó un debate no cancelado entre quienes vieron en el acausalismo cuántico un fracaso del intelecto humano (Exner, Schottry, Nernst o el propio N. Bohr) y quienes se aferraron al valor de la racionalidad (como Einstein, Planck, Petzoldt o W. Wien), la superación o refundición de Husserl (alineado todavía al bando de los racionalistas, como el propio Adorno, que también cita en griego) por parte de Richir puede interpretarse en clave de la reinterpretación que la mecánica cuántica sufre después de que debate acausalista quedase superado por las desigualdades de Bell.

Antes de proceder a esta reinterpretación, sin embargo, debo citar al propio Richir que pretende evitar toda especulación ateniéndose para ello al criterio de atestación, criterio que ha llamado poderosamente la atención Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, entre otras cosas, porque desde el materialismo filosófico, pese a haberle dado muchas vueltas al *argumento ontológico*, no hemos sido tan precavidos contra sus efectos perversos: «La atestación no puede consistir en la “efectuación” o “re-efectuación” (*Nachvollzung*) de los actos analizados, toda vez que nos hemos eximido tanto de la intencionalidad como de la eidética; el problema, tanto más acuciante, consistirá en hallar, entonces, el modo de evitar la pura especulación o construcción: el riesgo capital en filosofía estriba en tomar las palabras por las cosas, vale decir, en hacer funcionar de manera subrepticia el argumento ontológico» (*ibid.* p. 12)

Es en este punto argumental, justamente, en el que arranca la arquitectónica de Richir, cuyo propósito fenomenológico no es otro que el de *situar* correctamente el problema, para lo cual deberá comenzar a distinguir sutilmente entre «base», «fundamento» y «fundado», que le enredarán en los problemas típicos del *circularismo gnoseológico*, incluido el de la «tautología simbólica», que en el materialismo filosófico está catalogado más bien en términos de «dialelo antropológico». No se puede orillar al sujeto como un ingrediente molesto en el conocimiento, pero tampoco se puede «cosificar» su existencia impunemente. Richir parece compartir con Hegel u Adorno la percepción de que la verdad del conocimiento aparece en un proceso en perpetuo dinamismo, por lo que no se halla en el origen como postula Heidegger, pero tampoco se identifica con lo originado como pretende el positivismo. Ahora bien, mientras Adorno descrea de las metá-

foras rurales del suelo o fundamento último, no está nada claro que Richir haya renunciado a buscar ese suelo, aunque sea en un lugar diferente del argumento ontológico.

El otro orbe de problemas concierne a la *Sache*, a la «coseidad» o a lo «cosal» como traduce León Mames en *Sobre la metacrítica* de Adorno y que es el punto en el que Richir se la juega al intentar contactar con ella más allá de la filosofía clásica. En realidad, mientras Adorno reconoce la honradez de Husserl cuando en las *Meditaciones Cartesianas* confiesa que la pretensión científica de acceder a la patria de lo trascendental por la vía de la inmanencia mediante un «psicologismo trascendental» imposibilita «una auténtica filosofía» porque el estilo científico tradicional permanece en la «inmanencia de la conciencia», Richir duda de la validez de la respuesta habilitada por Husserl para testar la naturaleza de los «datos de la conciencia» en cuanto forman parte del mundo, a saber: que son «fenómenos de realidad». Mientras Adorno no cree que sea posible hablar de «fenómenos sin existencia», Richir pretende mantenerse en «lo nada más que fenómeno» como objeto de la fenomenología. Y esta es la cuestión. ■

Bibliografía

- Adorno, Th.W. (1956): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, (reproducido en el Vol. V de los *Gesammelte Schriften*, recopilados por Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971) En el texto se cita la traducción de León Mames para Monte Ávila Editores; Caracas, Venezuela, reproducido en Planeta –Agostini, Barcelona, 1986
- Adorno, Th. W. (1966): *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, (Traducción de José María Ripalda, Taurus-Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975 y de Alfredo Brotons como *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* en Akal 66, Madrid)
- Adorno, Th. W. (1973): *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, (Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Taurus, Madrid, 1976-77)
- Adorno, Th W. : *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt d. M., 2001. Reimpresión de la edición original de 1951, p. 292. [Trad. cast. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2004 (Obra completa, 4)]
- Adorno, Th. W y Horkheimer, Max: (1947); *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, reed. En Fischer, Frankfurt, 1969 (traducción como *Dialéctica del Iluminismo* en Editorial Sur, Buenos Aires, y versión completa como *Dialéctica de la Ilustración* en Trotta, Madrid, 1994 y por Joaquín Chamorro Mielke en Akal 63, Madrid, 2004)

- Adorno. Th.W. y otros (1969) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona,
- Bueno, G. (1970): *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid
- Bueno, G. (1972): *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid
- Bueno, G. (1997) *España frente a Europa*, Prensa Ibérica, Barcelona
- Bueno (2004) *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona,
- Bueno, G. (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, 2ª Época. Nº 40, p. 76
- Hegel, F. W. (1807) *La Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces para Fondo de Cultura Económica, México
- Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen*, 2 Auflage, Halle, 1913, 1921, Husserliana, Tomos XVIII-XIX, Edición de Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984, (Cito por la traducción como *Investigaciones Lógicas* de Julián Marías en revista de Occidente, Madrid, 1929)
- Husserl, E. (1950) *Cartesianische Meditationen. Pariser Vorträge*, Husserliana I, Martinus Nijhoff, La Haya (Edición francesa: *Meditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, 1951; hay una traducción de José Gaos para El Colegio de México, pero es más accesible la de Mario Presas en Tecnos, Madrid, 2006)
- Husserl, E. (1913-1929), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 Vol, Husserliana, III,IV y V, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950-1952.
- Husserl, E. (1929), *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Reedición en Huss. Hrsg. von Paul Janssen, 1974.
- Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya (Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ed. Crítica, Barcelona, 1990)
- Hyppolite, J. (1973) *Génesis y estructura de Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona,
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénomenologie de la perception*, Gallimard, Paris (Traducción de J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975)
- Merleau-Ponty, M, (1947): *Humanisme et Terreur: Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, Idées, nº 432, 1980, con una introducción de Claude Lefort
- Merleau-Ponty, M. (1964): *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, (Traducción Seix Barral, Barcelona)

-Lefebvre, H.

-Paci, E. (1961), *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari

-Pérez Herranz (2009): «Del sujeto descentrado. Reflexiones en torno al materialismo fenomenológico», *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, nº 23, pp.18 y ss.

-Richir, M. (1981) *Recherches phénoménologiques (I-III) – Fondation pour la Phénoménologie Transcendentale*, Ousia nº5 -Bruxelles - 278p.

-Richir, M. (1983) *Recherches phénoménologiques (IV-V) – Du Schématisme: Phénoménologie Transcendentale*, Ousia nº 9 - Bruxelles

-Richir, M. (1993) *Le Corps.- Essai sur l'Intériorité*, Hatier - coll. Optiques Philosophie - Paris- octobre 1993 - 77 p.

-Richir, M. (1996) *L'expérience du penser.- Phénoménologie, Philosophie, Mythologie*, Jérôme Millón - coll. Krisis - Grenoble - 473 p

-Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses.- Nouvelles Fondations* Jérôme Millón - coll. Krisis - Grenoble - -541 p.

-Richir, M. (2004), *Phantasia, Imagination, Affectivité – Phénoménologie et Anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millón - coll. Krisis -Grenoble - 533 p.

-Ricoeur, P. (1953) *Sur la Phénoménologie*,

-Sánchez Ortiz de Urbina, R. (1984), *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Pentalfa, Gijón, 183 p. Prólogo de G. Bueno «La verdad de la fenomenología», pp. 7-12

-Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2005) «Cuerpo y Materia» en *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, edición a cargo de P. Peñalver, F. Giménez y E. Ujaldón, Ediciones Libertarias, Madrid, pp. 21-34

-Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2008) «¿Para qué el Ego trascendental?», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 18, mayo, pp.13-32, Edición digital abierta <http://www.revistadefilosofia.com/> Sartre, Jean-Paul (1938), La trascendencia del Ego,

-Tran-Duc-Thao (1951), *Fenomenología y materialismo dialéctico*, traducción de Raúl Sciarretta, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971

En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

Aspects concerning Marc Richir's philosophical and phenomenological path

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

Resumen: Este artículo traza a grandes rasgos el itinerario intelectual de Marc Richir y termina aclarando algunos de sus conceptos fundamentales. En primer lugar se hace alusión a las actividades científicas de Richir, fundamentalmente a su actividad de físico. Tras su actividad investigadora en física Richir se dedica a la filosofía. Se interesa muy pronto por la fenomenología pero decide dar un largo rodeo por el idealismo alemán, que estudia en profundidad. Su obra se divide temáticamente entre aquellas que son estrictamente fenomenológicas y las dedicadas a instituciones simbólicas, alimentadas, siempre, por una base fenomenológica. Las estrictamente filosóficas están organizadas en torno a tres refundiciones sucesivas (1. refundición abstracta desde el negativo transcendental fenomenológico del idealismo alemán, 2. refundición desde la fenomenología de la intersubjetividad, y 3. refundición desde la fenomenología de la *phantasia* (y la afectividad)), y se dividen en varios bloques o periodos (que no siempre corresponden a refundiciones y que en ocasiones corresponden, sencillamente, a desarrollos temáticos implícitos en cada una de las refundiciones). Completamos ese comentario con el repaso y explicitación sistemáticos de algunos conceptos propios de la primera refundición para terminar por la autopresentación que Richir hace de su propio recorrido en el prólogo de su obra *Phénoménologie en Esquisses* (2000). ■

Abstract: This article outlines Marc Richir's intellectual path and ends up clarifying some of his fundamental concepts. We, at first, allude to Richir's scientific activities, fundamentally regarding physics. After his investigations in physics he turns to philosophy. His interest is quickly focused on phenomenology; nevertheless, he decides to take a meandering loop through German idealism, which he deeply studied. His work divides itself in those subjects that are strictly phenomenological, and those that tackle various symbolical institutions, but always relying on phenomenological grounds. The topics that are strictly phenomenological are sorted out according to three successive recasting or reworking of the foundational materials or re-foundations (1. abstract recasting from the transcendental phenomenological counterpart of German idealism, 2. recasting through the phenomenology of intersubjectivity, and 3. recasting within the materials of the phenomenology of *phantasia* (and affectivity)). His phenomenological works are divided in various periods that do not always necessarily correspond to a new recasting but consist sometimes on a mere development of the topics involved in each of them). Once Richir's philosophical path has been drawn, we explain some related concepts pertaining to Richir's first recasting of phenomenology. We end up referring to Richir's self-presentation in the preface of his work *Phénoménologie en Esquisses* (2000). ■

Keywords: refundición, nada sino fenómeno, doble movimiento de la fenomenalización, esfera infinita sin centro y periferia por doquier, distorsión originaria, distorsión de la distorsión, logología, golpe de la fenomenalización, hipérbole, *chôra*, recasting, nothing but phenomenon, phenomenalization's double movement, infinite sphere without center and overall periphery, original distortion, distortion's distortion, logology, phenomenalization's beat, hyperbole.

En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

El itinerario filosófico de Marc Richir no es de los habituales. En primer lugar huelga señalar que su primera formación es la de físico y sólo después de muy avanzados sus estudios de física (llegó a redactar una tesina sobre la teoría especial de la relatividad y a trabajar en un laboratorio, en el marco de su trabajo de tesis) se volvió hacia la filosofía, en parte impulsado por lecturas filosóficas (Sartre, Merleau-Ponty, pero sobre todo Kant), en parte por el desencanto debido a la artificiosidad de las teorías físicas. Él mismo declara que la filosofía le hizo despertar de su sueño pitagórico; así, gracias, tanto a sus lecturas filosóficas, como a la relativa artificiosidad del quehacer físico, se percató de que en ese pitagorismo de fondo se fundaba su pasión por la física, pasión que todavía a día de hoy siente y cultiva, pero modalizada, por así decirlo, y a distancia¹.

1. *La actividad científica de Marc Richir*

Antes de detenernos en la actividad de físico de Richir, acaso no sea baladí señalar que sus primeras preocupaciones científicas, incluso anteriores a sus estudios universitarios, estuvieron centradas en la geología, por la que aún tiene el mayor de los intereses. Digo que no acaso no sea baladí hacer notar, entre otras cosas por la cantidad de metáforas (¿pero cuál es el estatuto fenomenológico – y gnoseológico – de tales metáforas?) geológicas presentes en su obra, y a la que Ricardo S. Ortiz de Urbina ha sido perfectamente sensible al rebautizar la arquitectónica con nombres que quizá le convengan mejor: “estromatología”, “estratigrafía” o, simplemente, “tectónica”. De ese primer interés por la geología surgió un primer estudio de campo, realizado por Richir, y una afiliación a la sociedad belga de geología. En cualquier caso, probablemente sean las “geológicas” las me-

¹ Algunos de sus primeros doctorandos, Pierre Kerszberg y Albino Lanciani por ejemplo, realizaron tesis en epistemología, sobre la cosmología relativista y sobre el intuicionismo de Brouwer respectivamente. Richir impartió durante todo su magisterio en la Universidad Libre de Bruselas un curso de epistemología. Trató sobre todo de textos fundacionales de la física (no tanto de lo que se entiende, propiamente, por epistemología), o de reflexiones de físicos sobre la física: H. Weyl, R. Feynman.

táforas más presentes en la obra de Richir. Y lo cierto es que sólo una recta comprensión de la cuestión de la metáfora puede arrojar luz sobre los textos que sobre física o matemáticas ha escrito luego Richir². Puede que sea una de las claves de la relación entre quehacer científico y quehacer fenomenológico, sin que, claro está, una de las partes reduzca a la otra; y, por lo demás, acaso sea una de las razones por las que el propio Richir abandonó la física (a pesar de encontrarse, como veremos en seguida, en un estadio relativamente avanzado de sus estudios, y tras más de un año de trabajo de laboratorio en el marco de su tesis doctoral) para dedicarse a la fenomenología. Dicho de otro modo, hay una razón intrínsecamente gnoseológica a la que la biografía del propio Richir, en un momento dado, *se hace líquida*; ese momento crucial en el que abandona la física para estudiar filosofía pero, casi al punto, con la vista puesta en la fenomenología. Momento de

² Algunos de los cuales están disponibles en la página internet elaborada por Sacha Carlson. Aprovechamos para encarecer el trabajo que lleva emprendido desde hace un tiempo Javier Arias Navarro – y del que la traducción de “Potencial y virtual” no es sino una pequeña muestra –, trabajo altamente cualificado (tanto desde el punto del vista del traductor, como del conocedor de la materia) para hacer accesible al público hispanohablante los textos digamos “epistemológicos” de Richir – aunque, como el propio Javier Arias nos ha advertido en más de una ocasión, el término “epistemológico” es absolutamente inadecuado al caso de Richir; es algo distinto lo que hace Richir, algo que tampoco se deja simplemente solapar con el uso que el término “gnoseología” toma en G. Bueno. Incluimos aquí el enlace a algunos de estos textos de Richir que contienen una reflexión fenomenológico-gnoseológica sobre las ciencias, muchos de los cuales se hallan ya en curso de traducción por parte de Javier Arias:

[Le statut de la philosophie première face à la crise des fondements des sciences positives.pdf](#) (publicado en les Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.L.B en 1977).

[L'hérité et les nombres. Pour une fondation transcendantale de l'arithmétique \(à propos de Frege - Die Grundlagen der Arithmetik\).pdf](#) (publicado en 1983 en La liberté de l'Esprit).

[Mécanique quantique et philosophie transcendantale.pdf](#) (publicado en 1985 en la revista La liberté de l'esprit).

De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles [vínculo pendiente de elaboración] (publicado en 1986 en los Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales de l'U.L.B).

[Présentation.pdf](#) (Présentation au numéro «Philosophie et science» des Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales de l'U.L.B).

[Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles.pdf](#) (publicado en 1986 en les [Etudes phénoménologiques](#)).

[94:106 Ethics of Geometry and Genealogy of Modernity.pdf](#) (publicado en 1994 en el [Graduate Faculty Philosophy Journal](#))

Historicité et temporalité en cosmologie [vínculo pendiente de elaboración] (publicado en los Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, chez [Vrin](#)).

[Potentiel et virtuel.pdf](#) (publicado en 1998 en la Revue de l'Université de Bruxelles) y traducido por Javier Arias Navarro en este mismo número de la revista Eikasía.

[Symétrie chirale et constitution de l'espace.pdf](#) (publicado en 2005 por [Hermès Sciences](#)).

[La nature aime à se cacher.pdf](#) (publicado en 2005 en la revista [Kairos](#)).

Evidentemente, cumple también que citemos la obra de Richir *La crise du sens et la phénoménologie*, col. Krisis, ed. J. Millon, Grenoble, 1990, una de cuyas partes, a saber, el comentario de Richir al “Origen de la geometría” de Husserl, está disponible en castellano, en el número 34 de Eikasía, gracias a la excelente traducción de Iván Galán Hompanera: <http://www.revistadefilosofia.com/34-03.pdf>

abandono de la física pero *sin que* el interés por la ciencia quede perdido o arrumado, sino sólo reelaborado, arquitectónicamente resituado; relegada, eso sí, la convicción que situó a sus ojos a la ciencia física en una posición de preeminencia en el conjunto del saber, y a la que Richir se ha referido en ocasiones como una suerte de “neopitagorismo” del que inadvertidamente fue víctima.

La naturaleza de esa reasunción de la ciencia desde un interés fenomenológico, y donde la fenomenología pretende ser, para la ciencia, una cierta clave gnoseológica (evidentemente *no* su *único* factor de elucidación; *precisamente por ello* hay *hiatos irreductibles* entre los niveles arquitectónicos) es cuestión que admite cierto tratamiento desde la elucidación del estatuto intrínsecamente fenomenológico de la metáfora y que, evidentemente, desemboca en la conclusión de que, claro está, ni la ciencia es una metáfora, ni, sobre todo, las metáforas científicas presentes en la fenomenología – o, más ampliamente, las metáforas simplemente “espaciales” de la lengua fenomenológica – son *simples* metáforas *espurias* o, en lo que sería el peor de los casos, metáforas desencaminadas y desencaminantes, que llevarían a la fenomenología por andurriales o perdederos por los que, al cabo, se desandaría el camino – en la “dirección” de la profundidad operativa y transoperativa – que se pretendía andado. Evidentemente, hollar el “campo” del anonimato operativo es cosa que sólo se puede hacer “de puntillas”, en parpadeo. Se trata de un ámbito en el que es muy fácil resbalar hacia una representación con fuerte apariencia de conclusividad (las representaciones importadas desde la ciencia al ámbito de la fenomenología también puede constituir “ilusiones transcendentales” o “simulacros ontológicos”). Ese anonimato operativo, que, sin embargo, es *nuestro*, que es un anonimato que tiene que ver con nosotros, teniendo incluso que ver de modo *esencial* y, por ende, *transcendentalmente recurrente*, es esa suerte de denominador común, originariamente *descentrado de* pero esencialmente *en relación con* la subjetividad y que Richir llama “esquematismo” y en esa suerte de denominador común de la operatividad humana reside una de las claves de las relaciones, en ambas direcciones, entre quehacer científico y quehacer fenomenológico. La metáfora puede ayudar a sondar ese fondo y adquirir, gracias a ese arcaico común denominador que es la “transoperatividad” (el término es de Ricardo S. Ortiz de Urbina) del anonimato transcendental una virtud apofántica. Dicho anonimato transcendental es un tipo de transcendentali-

dad de un nuevo género pues está, como anonimato presubjetivo transcendental subjetualmente descentrado pero al tiempo intrínsecamente vinculado a la subjetividad y relanzado por ésta siquiera para repristinar de nuevas ese descentramiento en un equilibrio metaestable que *parece* como *uno*: es lo que Richir, como veremos al final de este trabajo, llama el doble movimiento de la fenomenalización, que corresponde al esquematismo básico de la fenomenalización, y que ha de pensarse como *unidad* del doble movimiento; en esa *unidad* – que no termina de transparecer, que permanece siempre *en inminencia* – se cifra, como veremos enseguida, la *particularísima digestión fenomenológica del idealismo transcendental clásico* (Fichte, Hegel y el primer Schelling) al que Richir dedicó sus primeros esfuerzos filosóficos. Volveremos a eso enseguida.

Si nos centramos, volviendo al ejemplo de la geología en la fenomenología de Richir, en la cuestión debatida de la importación de términos extra-fenomenológicos dentro de la fenomenología, merece la pena hacer notar que es éste un problema del que se ha ocupado Richir recientemente, tal y como se echa ya de ver en el prólogo (del que ofrecemos, en este mismo número de Eikasía, una traducción) a su nuevo libro, de reciente publicación³, *Sobre lo Sublime y el sí mismo. Variaciones II* (“Mémoires des Annales de Phénoménologie”, Beauvais, 2011)⁴. Es este un problema que Richir se plantea, en las *Variaciones II*, al hilo de una reflexión sobre la metáfora guiada, muy en particular, por el concepto de *phantasia* “perceptiva” en Husserl, y por la teoría de la metáfora como lugar afectivo (o traslación arquitectónica del lugar afectivo) esbozada en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*⁵

³ Que todo “último” libro de Richir sea también y casi siempre “de publicación reciente” resulta una correlación inductiva tan “tozuda”, que casi se incurre en pleonismo al explicitar los dos términos de lo que, en definitiva, no deja de ser un verdad sintética a posteriori (y salvando el problema de la relatividad – por indexicalidad – del sentido de “reciente”).

⁴ Citemos también su esbozo de una “fenomenología del concepto” en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje*, J. Millon, Grenoble, 2008, sobre todo los capítulos “Esquisse d’une phénoménologie du concept” (pp. 165-178) y “Langage, langue, concept” (pp. 179-210). Se puede encontrar una buena exposición de la problemática en el libro de reciente publicación *Neue Phänomenologie in Frankreich* de Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi (Suhrkamp, Berlín, 2011), en el apartado titulado “Schlussbemerkungen über das Sprachliche und das Begriffliche”, pp. 108-113 que cierra el primer capítulo (pp. 41-113), dedicado a Richir, de la primera parte del libro.

⁵ “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914). José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. I, pp. 664-680.

de Ortega, texto del que Richir ha hecho una lectura fecunda y cuidadosa⁶. En ese texto de Ortega ve Richir⁷ la posibilidad de tratar más ampliamente el valor “gnoseológico” – por retomar una expresión que le es absolutamente ajena a Richir (desde el punto de vista de la estricta terminología, no tanto desde el punto de vista de lo *efectivamente* pensado) – de la metáfora, es decir, su valor en ese contexto “teórico” tan cercano al “quehacer artístico” como es la fenomenología

⁶ Prueba indirecta de ello es la publicación, en el número de 2011 de la revista “Annales de Phénoménologie”, dirigida por Richir, de los textos de Ortega *Vitalidad, alma, espíritu* (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. II, pp. 566-592) y *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Volumen II, Edición Fundación José Ortega y Gasset Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, pp. 680-695), pero también y sobre todo la inminente publicación, en el número de 2012, del *Ensayo de estética a manera de prólogo* (*Ibid.*) y de *Adán en el paraíso* (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Ed. Taurus, Fundación Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, Vol. II, p.58-76) en una elegante y rigurosa traducción al francés a cargo de Fernando Comella.

⁷ Iván Galán Hompanera, sin lugar a dudas uno de los más finos conocedores del pensamiento de Richir del panorama filosófico en habla hispana, lleva cierto tiempo estudiando a fondo la relación entre Richir y Ortega y Gasset. La cuestión de la metáfora, y la lectura genial que hace Richir, desde su fenomenología arquitectónica, del conocido texto de Ortega, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, y no sólo de su parte dedicada a la metáfora, no es más que uno de los ángulos de ataque del trabajo que, en paralelo a su tesis sobre la fenomenología genética en Husserl, está elaborando Iván Galán Hompanera. Hay otros lugares de contacto entre ambas obras como puedan ser, en el nivel de la estética, la fructífera lectura que Richir lleva haciendo, durante los tres últimos años, de los escritos sobre Goya y Velázquez de Ortega, o, de las pistas sobre el falso self (Winicott) en *Pidiendo un Goethe desde dentro* o *Mirabeau o el político* (pero también en *Niebla*, de Unamuno, del que Richir encarece, sobre todo, *La agonía del Cristianismo*). También hay un diálogo incoado, que aparece en varios momentos de las *Variaciones II* y que concierne al *situs* arquitectónico de la orteguiana “soledad radical”. Sin, claro está, desestimar el fenómeno mismo, Richir lo resitúa arquitectónicamente – cuestionando por ende su radicalidad como radicalidad absoluta – entre la interfacticidad transcendental y la intersubjetividad transcendental, reconociendo, en cualquier caso, que se trata de un concepto difícil y con cierto doble fondo – porte-à-faux – pues *también* hay algo de la hipercondensación afectiva *resultante* de la sístole (en el momento de lo sublime) que resuena en la “experiencia” de la vida como soledad radical orteguiana, y ello a pesar de que, claro está, la diástole emergida en el corazón de la sístole sea ya *de suyo* y *directamente* inter-fáctica. Citemos también, en el extremo opuesto de la arquitectónica, la atenta lectura que Richir ha hecho de *La idea de principio en Leibniz* o de *El hombre y la gente* que, al parecer de Richir, constituye una de las mejores explicitaciones de lo que él mismo entiende por un fenomenología de la institución simbólica. Habrá que esperar el resultado de la investigación emprendida por Iván Galán Hompanera para hallar más pistas, acaso pistas en Richir – esa es una de las tesis fundamentales que sostiene Iván Galán – que permitan un acceso más profundo a Ortega, y fundamentalmente al uso inconsciente y operativo que el pensador madrileño hizo del concepto de *phantasia* “perceptiva” (y que por lo demás constituye la clave de la contra-crítica fundamental – desde Richir y el Husserl de la *phantasia* “perceptiva” a la crítica zubiriana a Ortega). A falta del conocimiento de la obra orteguiana que Iván Galán sí atesora no podríamos, aunque quisiéramos y fuera éste – que no lo es – el lugar y ocasión de explayarse más sobre el particular, avanzar nada más allá de estas leves indicaciones que, evidentemente, deben mucho a conversaciones en torno a Ortega no sólo con Iván Galán sino también con el propio Marc Richir, a quienes, desde luego, debo una lectura de Ortega bastante más profunda que la que hasta entonces llevaba hecha. Todo ello está, evidentemente, en coalescencia con el esfuerzo de exégesis, de enorme importancia, que de la obra orteguiana lleva años haciendo Javier San Martín, y que a mi modo de ver ha representado un verdadero salto cualitativo, situando la hermenéutica de Ortega en su auténtico nivel de rigor y de profundidad.

o, más profundamente, el quehacer fenomenologizante (véase la sugerencia, al punto “limitada”, encarrilada o matizada al final del prólogo a *Variaciones II*).

La clave de esta *repercusión* (en el estrictísimo sentido de *resonancia* (arquitectónica)) *gnoseológica* de la metáfora que Richir lee, de modo genial, en el citado texto de Ortega, estriba en la traslación arquitectónica o trans-arquitectónica al ámbito de la metáfora tanto de la afectividad como de los esquematismos (pero es que la afectividad siempre está nimbada de esquematismos): esa es precisamente la clave del alcance propiamente *gnoseológico* (en el sentido de G. Bueno) de la metáfora según la punta que Richir le saca al texto de Ortega (cf. el texto “Affection et Langage: Poésie et Musique, en *Sobre lo Sublime y el sí-mismo*, *Variaciones II*, sobre todo pp. 24-26). *Resonancia* de los niveles arquitectónicos que Ricardo S. Ortiz de Urbina denomina “1” y “2” aventada, holgada, y contraída, localizada, *descubierta* desde el nivel arquitectónico en el que el artista o el fenomenólogo *fraguan* la metáfora, i.e. el “nivel 3”. Los *términos y particiones* (“découpages” diría Richir) arquitectónicos son otros, pero los esquematismos-afecciones en juego no son – deformación mediante – *tan* otros. Antes bien quedan, al albur de una suerte de *variación arquitectónica*, *despejados* en su pureza, o *puestos en función* en un sentido casi matemático. Que la *raíz* de esa “transoperatividad” (por retomar el término de Ortiz de Urbina) esquemática sea más profunda que la literal y fisicalista de las manos, y que esta última halle su fundamento (el fundamento de su ulterior holgura creativa) en otra operatividad, propia de la *Phantasieeiblichkeit*, sita arquitectónica arriba u operatividad abajo (según se mire: en cualquier caso: *más adentro* en la operatividad corpórea – ¡pero no en sentido fisiológico (las vísceras son cuerpo externo, y el cuerpo interno *no sólo* es la sensación cinestésica del cuerpo externo)! sino en sentido transcendental-fenomenológico), y que la raíz operativa *gnoseológicamente pertinente*, i.e. dada a escala gnoseológica, (y no, por ejemplo, existencialmente pertinente, claro está) de las operaciones manuales resulte en parte de la transposición arquitectónica – *hiato mediante* – de (trans)operaciones esquemáticas y pre-identificantes (pero no cuodlibetales), precisamente esto me parece ser lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina plantea con muchísima lucidez, abriendo un debate entre la fenomenología arquitectónica de Richir y el materialismo filosófico de Bueno que podría ser fecundo para ambas partes. Acaso quepa, siquiera como en segunda derivada, esperar alguna pista fundamental, en el contexto de dicho debate potencial, de la idea de Frank Pierobon de una “quirialidad” de la arquitectónica, y ello a pesar

de venirnos desde un flanco filosófico enteramente otro como es el de la genial exégesis de Kant que Pierobon practica en sus obras, sobre todo en *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (col. Krisis, ed J. Millon, Grenoble, 1990) y *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure* (col. Krisis, ed J. Millon, Grenoble, 1993).

Hechos estos apuntes, que resonarán a lo largo de nuestro texto, pasemos a la física. Richir estudió física en la universidad de Lieja (antes de empezar a estudiar filosofía en la Universidad Libre de Bruselas, en la que luego impartiría clases). Sus actividades de físico se desarrollaron en el "departamento de física atómica y molecular" de la Universidad de Lieja (1964/65), donde culminó su licenciatura con una tesina sobre "El efecto Poynting-Robertson y su generalización a partículas no esféricas (en relatividad restringida y general)". Prosiguió sus estudios de licenciatura iniciando un doctorado cuyo proyecto de tesis – empezada pero no acabada – estudiaba la radio-resistencia del benceno y sus polímeros en el marco de una investigación experimental sobre las moléculas de carbono de origen extra-terrestre (proyecto sobre el origen de la vida). En el marco de dicho proyecto, y dentro del trabajo de laboratorio necesario a la elaboración de sus tesis, estuvo directamente a su cargo la manipulación e interpretación de resultados de un aparato de resonancia paramagnética electrónico (EPR) para el estudio de los radicales libres generados por las radiaciones ionizantes sobre moléculas orgánicas. Ejerció durante algunos años de profesor de matemática y de física en secundaria.

2. Breve recorrido sinóptico por la actividad filosófica y fenomenológica de Marc Richir

A. OBRAS INTRÍNSECAMENTE FENOMENOLÓGICAS

Ya en el marco de su dedicación a la filosofía, tras realizar una tesina de licenciatura sobre Husserl (acerca de los orígenes de la “meditación fundamental” de *Ideas I*) en la Universidad Libre de Bruselas, toma la decisión de posponer la investigación fenomenológica para hacer una tesis, presentada también en la Universidad Libre de Bruselas, que constituye *un largo rodeo* por el idealismo alemán que desemboca, finalmente, en la fenomenología (como si ciertas cuestiones de fondo de ésta, y devenidas recónditas, se dirimieran, de modo incluso más claro,

en aquél). Resultado de ello es una de sus primeras publicaciones (matricialmente partes de su trabajo de tesis) *La nada y su apariencia* (1979) que, subtitulada *Fundamentos para la fenomenología trascendental*, estudia de cerca una de las *Wissenschaftslehre* de Fichte (la de 1808) entre otras cuestiones (hay también una extraordinaria y finísima crítica a la interpretación heideggeriana de Platón). Ya desde *Más allá del giro copernicano. La cuestión de la fenomenología y de su fundamento* (1976) comenzará Richir a tomar plena posesión de los hallazgos que ese largo rodeo por el idealismo alemán trajo, y a enmarcarlos en la arquitectónica de su personal renovación de la fenomenología.

A.1. LA PRIMERA REFUNDICIÓN⁸ Y SU PUESTA EN SOLFA – DESDE LAS REFUNDICIONES POSTERIORES – COMO “METAFÍSICA-FICCIÓN”

A mi parecer, la obra recién citada, junto con los dos tomos de sus *Investigaciones fenomenológicas* (1981-1983), configuran un primer tiempo en el recorrido filosófico de Marc Richir, un primer intento de refundición de la fenomenología *desde* la metafísica y *mediante una suerte de contra-metafísica* que quedará, al cabo, anatemizada, como “metafísica-ficción”.

Ese primer momento se resuelve no tanto en un diálogo de detalle con Husserl (como es el caso en sus últimas obras) cuanto en un esfuerzo por auto-enmarcarse – por desmarque, ciertamente – en la tradición de la metafísica, tema aún recurrente en la filosofía francesa de los años 80 (repito: un enmarque bajo la forma de un desmarque o superación de la metafísica), hoy algo más extinguido aunque no agotado (vigente aún en filósofos que se sitúan en la línea de Derrida, por ejemplo). En cualquier caso, un estilo de filosofar sospechoso, hoy en día, de cierta esterilidad. Como veremos en el prefacio de *Phénoménologie en esquisses* (2000) – y que representa, en rigor, el tercer intento de refundición (cuya piedra angular es la *phantasia*) – donde Richir dedica unas palabras retrospectivas sobre su obra, palabras que citaremos más adelante *in extenso* (pues son de un enorme interés para todo estudio introductorio al pensamiento de Richir⁹),

⁸ Alexander Robert ha tenido el mérito de tratar de fijar, en su tesis, de inminente defensa, los conceptos richirianos de “refonte”

⁹ Se puede consultar también, en la página sobre la fenomenología de Richir elaborada por Sacha Carlson (www.laphenomenologierichirienne.org), una reciente entrevista a Richir, también de cariz autobiográfico, y titulada “Le nulle part me hante”.

nos dice de sus primeros tanteos fenomenológicos que antes que fenomenología propiamente dicha podría calificarse de “metafísica ficción” lo entonces emprendido. ¿Qué quiere Richir decir con esto?

Si bien hay algunos núcleos de fenomenología, la suspicacia por posibles residuos de metafísica que tuerzan la investigación hace que a dichos núcleos fenomenológicos se llegue – o se los presente – a través de una suerte torsión de la metafísica, una torsión que la hace imposible y que manifiesta así, pero *en negativo*, lo fenomenológico. De esta primera época resulta una definición de la metafísica o posibles metafísicas o no-fenomenologías (por ejemplo, a partir del concepto de intencionalidad, justo al inicio de *Más allá del giro copernicano*), y una redefinición abstracta, alambicada, y *a contrario* del proyecto propio, el de una fenomenología no-metafísica, distinta, a su vez, de la fenomenología transcendental husserliana.

En ese esfuerzo por autoenmarcarse se gesta, con todo, un filosofema esencial, de auténtico calado fenomenológico, que apenas sufrirá variaciones, y que vale por la clave de bóveda de este nuevo proyecto de fenomenología, se trata del llamado “doble movimiento de la fenomenalización” (del que intentaremos una breve explicitación más adelante), y que condensa lo que es, podríamos decir, en una expresión grata de G. Bueno, la “digestión” del idealismo clásico alemán propia, en este caso, de M. Richir, y muy distinta de la de G. Bueno. Así y todo, no deja de ser curioso que, para ambos filósofos, una condición para un auténtico filosofar presente sea esta de una digestión radical del idealismo clásico alemán. A medida que avance la obra de Richir, este auténtico *órganon* del tomar forma o apariencia de los fenómenos que es el “doble movimiento de la fenomenalización”, auténtica matriz arcaica de la intencionalidad¹⁰, tendrá un lugar arquitectónico más y más preciso.

Antes de proseguir, volvámonos de modo más preciso sobre el primer intento de refundición de la fenomenología transcendental por parte de Richir, propósito presente en su obra desde el principio. Era esa, en el fondo,

¹⁰ Cuyo surgimiento es siempre misterioso, y una parte esencial de la primera problematización richiriana de Husserl. La intencionalidad queda siempre sin explicitar y dada por válido. Es precisamente esa la cuestión inicial que se plantea el libro de Richir *Más allá del giro copernicano*.

la intención de su tesis¹¹. De hecho, y como hemos señalado, pero por precisar, ahora, un punto más, la introducción de su tesis es *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et son fondement* (1976). Se trata de pensar la cuestión de la fenomenalización desde el idealismo transcendental y sentar la fenomenología en lo que Richir denomina, en efecto, el doble movimiento de la fenomenalización. Richir presiente que hay en el idealismo alemán un núcleo que ha de ser aún digerido para sentar las bases de la fenomenología. El siguiente libro, siempre en la perspectiva de una refundición, es *Le rien et son apparence* cuyo subtítulo es *Fondements pour la phénoménologie*, y que es una de las partes de su tesis, la segunda, en rigor, y que trata sobre Fichte (Richir entabla un diálogo constante con Fichte a lo largo de su obra¹²). La primera parte de su tesis trataba sobre Kant y la segunda sobre el primer Schelling, es decir no sobre el Schelling del que Richir habla en *La experiencia del pensar*, que es el Schelling de la *Filosofía de la Mitología*¹³, sino del Schelling del *Sistema del idealismo transcendental* y de las *Reflexiones sobre la esencia de la libertad humana*, texto, este último, del que Richir hizo, en esa época, una edición y una traducción, con una larga introducción. Después de esos dos libros escribe Richir los dos tomos de sus *Recherches Phénoménologiques* donde aún sigue persiguiendo ese propósito de una nueva fundación, ni subjetivista ni metafísica¹⁴, de la fenomenología transcendental.

¹¹ De modo informal, pero no por ello menos verdadero, Richir suele comentar que la lectura de Heidegger le permitió ir más allá de Derrida y, sobre todo, que la lectura detenida de Fichte fue lo que, muy decisivamente, le permitió relativizar por completo la presunta “novedad” y “radicalidad” que Heidegger supondría.

¹² Platón, Descartes y Kant son otras de sus referencias constantes, quizá también, pero ya en un segundo término, otros pensadores como Schelling o Maine de Biran. Husserl, evidentemente, es un capítulo aparte, y el diálogo con él es constante. Hablamos de las “referencias”. Cuestión bien distinta es la importancia (sobre la que enseguida diremos dos palabras). Descartes y Platón, por ejemplo, tienen una importancia enorme para Richir; sin embargo, las referencias *explícitas* a otros pensadores pueden ser más numerosas.

¹³ Dragana Jelenić realizó una excelente tesis sobre Schelling, bajo la dirección de Ángel Gabilondo, inspirada, en parte, en la interpretación richiriana de la última filosofía de Schelling. Disponemos, en este número de *Eikasía*, de un texto de Dragana Jelenić atinente a la interpretación richiriana de Schelling.

¹⁴ Cabe hacer – cosa que no hemos emprendido aquí – una historia del concepto de “metafísica” en Richir. Parece que en *La experiencia del pensar* (1998) dicho concepto se ha estabilizado, por así decirlo, mediante la reutilización de la problemática kantiana del ideal transcendental, pero sobre todo de elementos del último Schelling como precisamente un pensar sobre lo existente y lo posible que escapa al ideal transcendental, que se da como “imprévisible” o *Unvordenklich*. Por otro lado, hay una estrecha relación entre la utilización por parte de Richir de lo *Unvordenklich* o *Unvordenkliches* y el concepto de “transposibilidad”, que toma de Maldiney. La tesis en curso de Sacha Carlson sobre Richir aportará una claridad decisiva sobre este punto.

Son, repito, primeros ensayos de refundición. Suscitan por ejemplo el título de uno de los primeros trabajos sobre Richir, el de Frederic Streicher. “La fenomenología cosmológica de Marc Richir”¹⁵. Título que, a día de hoy, Richir rechazaría de plano como posible caracterización de su fenomenología presente; acaso no para la practicada antaño. Efectivamente, esta primera refundición se hace al hilo de una suerte de *cosmología filosófica*, suerte de correspondiente contradistinto de la metafísica, ajustado a la fenomenología. Suerte de exceso cosmológico, es decir, no fenomenológico, para templar por exceso el ámbito fenomenológico, cribar la especificidad de su textura (volveremos sobre ello más tarde), como si hubiese sido más importante asegurar el andamiaje para estabilizar, mal que bien, el contenido, a saber, lo – presuntamente – específico de la textura – altamente inestable pero no por ello inexistente – fenomenológica.

Las refundiciones posteriores, y la fenomenología toda de Richir, discurrirán de modo cada vez más intrínseco, más inmanente a los conceptos de Husserl. Así y todo, esta cosmología del más allá del giro copernicano que, opuesta a la de Giordano Bruno y Nicolás de Cusa (es decir, a la cosmología correspondiente a una esfera cuya centro está por doquier y cuya periferia no está en sitio alguno) es una suerte de antepasado de ese *andamiaje fenomenológico más intrínseco* que es la arquitectónica, como si cometer el exceso, el paso al límite de “sentar” la imposible “posición” transfenomenológica de una *esfera* – versión contraria a la citada entre paréntesis – *cuyo centro no está en ningún sitio y cuya periferia está por doquier* permitiese acendrar, aderezar, asegurar ciertos conceptos más intrínsecamente fenomenológicos que ven su luz en estas primeras tres obras (o cuatro sin contamos por dos los dos tomos de las *Recherches Phénoménologiques*).

Se trata de conceptos – sobre los que habremos de volver más adelante – como el de “logología” (inspirado, por cierto, del proceder artístico de Georges Dubuffet, y cuyo secretario fue el maestro digamos oficioso de Richir, a saber, el especialista en estética y filosofía antigua Max Loreau), o como el de “golpe de la fenomenalización” (*coup de la phénoménalisation*), “distorción originaria”, “distorción de la distorsión”, “simulacro ontológico” o, sobre todo y como hemos señalado “doble movimiento de la fenomenalización”. Conceptos, como decía-

¹⁵ Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime : les premiers écrits (1970-1988)*. L'Harmattan, 2006.

mos, dominados y estabilizados, acotados en negativo¹⁶ por el andamiaje¹⁷ – que es un paso al límite trans-fenomenológico – de la idea de un campo fenomenológico como esfera infinita cuya periferia está por doquier y cuyo centro en sitio alguno (que es como decir: no puede haber sino distorsión o decir que la distorsión del fenómeno es originaria).

Pues bien, dicho esto, y por que se eche de ver que, al cabo, se trata de la evolución de un *mismo* pensador, podemos dar un breve salto, en las alusiones, a conceptos filosóficos actuales (en rigor, calibrar la comunicación entre las tres refundiciones) y ver cómo esta cosmología fenomenológica, cosmología de la esfera infinita cuyo centro no está en sitio alguno y cuya periferia está por doquier, quizá tenga en la *chôra* de la filosofía actual richiriana a su descendiente directo. Habíamos señalado que este andamiaje extrafenomenológico (calificado de metafísica-ficción) es el *antepasado* de la arquitectónica; recordemos, al caso, que la arquitectónica la hace el sujeto fenomenologizante: la arquitectónica no está ahí, *en* los fenómenos, y en eso se asemeja al referido andamiaje contra-metafísico. Dicho de otro modo: es como si esa periferia que está por doquier, contradistinta de la esfera omnicentrada de la metafísica, hallase luego, andados los años, avanzada la obra de Richir, su auténtica *base fenomenológica* en lo que Richir rebautiza como “*chôra*”. Base fenomenológica que ya no requiere ese recurso a esa cosmología filosófica, montada a ciegas y en negativo para neutralizar por exceso a la metafísica, exceso que, a día de hoy, se le antoja a Richir, a todas luces, como impropio. Efectivamente, cabe decir que Richir ha ido afinando su calibre fenomenológico, y renunciando a toda especulación, lo que hace tan distinto su estilo de pensamiento, la tradición que encarna, a otros estilos contemporáneos como, por ejemplo, el de esa imaginación genial pero desbocada, a veces desmandada (de toda

¹⁶ “En creux” diría Richir. Es una expresión recurrente en su obra, y que no es fácil traducir (“en negativo”, “en vaciado”, “en el vado de”).

¹⁷ Se trata, en esa primera época, de una incursión *en negativo* y a través de una cuña o andamiaje, en los niveles que Urbina ha denominado “1” y “2”. Que Richir haya dado con esos niveles, los de lo más arcaico, al principio, no dejar de ser – como a veces señala el propio Urbina – sorprendente. Ocurre empero que da, al principio, no tanto con eso mismo cuanto, a tientas, con su estructura *en vaciado* o *en negativo*. Sólo después del descubrimiento, más concreto, de otros niveles, a partir de los materiales de fundición de las siguientes refundiciones, se da un re-descubrimiento concreto de lo más o menos equivalente, en Richir, a lo que Urbina llama niveles “1” y “2”.

atestación) de un Deleuze, o el constructivismo poético-matemático, a veces excesivo, de un Badiou¹⁸.

En la *chôra* tiene lugar la intercambiabilidad de los sí-mismos¹⁹, y ese – tan difícil de captar – carácter reversible entre “percipiente” / “percibida” propio de la phantasia-afección “perceptiva” en juego en todo esquematismo de lenguaje. “Percipiente” / “percibida” entre comillas pues Husserl distingue la *Wahrnehmung*, que es lo que solemos entender por percepción, de la *Perzeption* y lo *perzeptiv* que es del orden del puro aparecer, un aparecer fantasmagórico, sin volumen, directamente a sobrehaz y en coalescencia con las sensaciones cenestésicas, aparecer anterior a todo cotejo y estabilización perceptivos (que será el aparecer de lo tomado por verdadero, *wahrgenommen*), anterior a la constitución de la cosa “causal”. Es la pura materia apareciente de la percepción si se quiere, algo parejo a lo que Ricardo S. Ortiz de Urbina denomina, rescatando un antiguo vocablo castellano, “aparencia”, por contraste con “aparecencia”, es decir, con lo que aparece (volveremos sobre el particular más adelante, cuando se trate de explicitar el *nada más que fenómeno* según Richir). Husserl también usa, a veces, los conceptos de *Bild* (pero también en un sentido distinto a la conciencia de imagen) y de *Apparenz* para referirse a lo *Perzeptiv*, a lo “perceptivo”, y para lo que reservamos – como hace Richir (tampoco hay dos términos en franceses para distribuir los términos alemanes de *Wahrnehmung* y *Perzeption*) – las comillas.

En cualquier caso, esto ilustra que los conceptos abstractos que surgen de la primera refundición (suerte de digestión contrametafísica del idealismo alemán) se concretizan luego, en posteriores refundiciones, pero con la notable salvedad de que hallan su material de re-fundición posterior *en Husserl* (casi es como si, avistada desde la 2ª y 3ª, la 1ª refundición fuera abstracta y formal, literalmente sin material “refundente”). Precisamente por ello, muchas de las críticas elevadas en estas primeras obras ante el fundador de la fenomenología, han sido, hoy en día, fuertemente matizadas por Richir cuando no rechazadas por haber éste renegado absolutamente de aquéllas, considerándolas, en parte, producto de una comprensión no lo suficientemente profunda de Husserl (por estar, en ocasiones, inevita-

¹⁸ En ambos casos, y sin argumentarlo – discúlpeame – me limito a reproducir la opinión del propio Richir. Richir considera que su forma de hacer filosofía tiene, en el presente, y en estos dos autores, a uno de sus modos más radicalmente contrarios y por lo tanto – de ahí que aquí los mencione – una posible determinación, por contraste.

¹⁹ La *chôra* es la atestación concreta de que todo autologismo supone los dialogismos. El dialogismo de la *chôra* es más fundamental que todo autologismo.

blemente motivada por una recepción *parcial* de la obra de Husserl: la importancia que en Richir ha ido teniendo la aparición de los inéditos es incuestionable, inéditos que sólo paulatinamente han ido – y van – viendo la luz²⁰), o de una lectura apresurada e impaciente, que es la lectura en la que muchos de sus contemporáneos han quedado varados como veremos en la cita *in extenso* de un pasaje del prefacio de *Phénoménologie en Esquisses* con el que concluiremos este trabajo, que no pretende ser sino una semblanza. Como veremos, las piezas de las refundiciones se harán cada vez más intrínsecas a la obra de Husserl. O, dicho de otro modo, cada vez será más fino, más elaborado, menos frontal o “de plano” el desacuerdo, la disrupción richiriana respecto de la “letra” de Husserl (pues siempre ha habido una fidelidad al “espíritu”, y así lo ha proclamado siempre Richir: mucho de lo que Richir avanza tiene su huella en aporías husserlianas).

Efectivamente, el siguiente ensayo de refundición se lleva a cabo en 1992, en las *Méditations Phénoménologiques*, y su piedra de toque fundamental es la experiencia de lo sublime y la reinterpretación de Descartes y de lo hiperbólico, pero el implemento concreto de esa altura o cambio de escala que procura lo hiperbólico la encuentra Richir en la fenomenología husserliana de la intersubjetividad. La siguiente y última refundición, la tercera, y que mantiene esa clave de bóveda de la experiencia sublime, tiene lugar en el año 2000, en *Phénoménologie en esquisses*, desde la reinterpretación de la experiencia de la *phantasia* según Husserl, y la relectura richiriana del *husserlium* n° XXIII. Sin embargo, tanto intersubjetividad como *phantasia*, lugares propiamente husserlianos, recogerán conceptos resultantes de esta primera refundición que al decir, posterior, de Richir, se acercaban demasiado (lo veremos enseguida en palabras del propio Richir) a ser meros negativos de la metafísica.

La fenomenología cosmológica, igual de “inasentable” que la metafísica, representa un *paso al límite*, paso al límite “a tientas” y con el objeto de neutralizar la metafísica; esa práctica constante del paso al límite caracteriza la primera fenomenología de Richir, por el contrario, la atención por la atestación es característica de las refundiciones de estirpe husserliana (que acaban, por cierto, por

²⁰ Aún quedan inéditos de cierta importancia por aparecer. Por ejemplo todo un volumen de textos sobre eidética y el método de la variación eidética – editado por el archivo Husserl de Colonia – o los volúmenes correspondientes al monumental conjunto de manuscritos *Studien zur Struktur des Bewusstseins* – en preparación en Lovaina – por citar algunos (pues hay más: por ejemplo la reedición – en preparación en Colonia – de *Ideas II* e *Ideas III* sin las obliteraciones que el por desgracia defectuoso trabajo de edición de Edith Stein produjo).

volverse contra Merleau-Ponty, que, a mi parecer, representa, hoy en día, el mayor y más peligroso factor de obliteración de la auténtica originalidad del aporte richiriano, acaso por su falsa o aparente proximidad con él : dicho de otro modo, la forma más fácil de pasar por alto lo propio del aporte de Richir es con-fundirlo con Merleau-Ponty, o pensar en él como un mero desarrollo de lo que estaba en ciernes en Merleau-Ponty: nada más lejos de la realidad: hay desacuerdos fundamentales de principio. Para empezar, Merleau-Ponty rompe la estricta observancia mereológica richiriana entre vida y mundo como – dice Richir – “abismos no confundidos” y sin embargo irreductiblemente concrecentes, irreductibles el uno al otro: en esa estricta observancia mereológica de estirpe husserliana (sólo que arquitectónicamente ampliada respecto de Husserl) se opone Richir a dos formas opuestas de faltar a esa observancia mereológica: Merleau-Ponty y Michel Henry.

¿Qué decir de esta primera refundición que busca una digestión del idealismo que se metaestabilice en una suerte de fenomenología no subjetivista y sin embargo transcendental? Esa esfera, en la que la periferia está por doquier y el centro en ningún sitio, supone un descentramiento – aquende el sujeto – de lo transcendental. No tanto una renuncia a lo transcendental, cuanto una desposesión subjetiva de lo transcendental²¹. Si lo transcendental está en la fenomenalización, la subjetividad no es su origen, sino que ha de pensarse – cosa casi imposible por lo demás – como originada desde algo que la rebasa: el campo fenomenológico, campo estriado por esquematismos arcaicos respecto de los cuales la subjeti-

²¹ Desde luego, una de las dificultades de la fenomenología richiriana reside en pensar la concreción como descentrada. La mayor concreción es concreción descentrada. Lo que no quiere decir que todo descentramiento entrañe concreción (ejemplo de ello es la *Phantomleiblichkeit*). En cualquier caso, alcanzado cierto nivel arquitectónico en el *regressus*, el descentramiento empieza a ser *condición* de la concreción fenomenológica, y precisamente eso es la epochè fenomenológica hiperbólica. No tanto un mero “ir más allá” o “ser más radicales” (como si no fueran lo que *todos* los fenomenólogos pretenden y declaran haber conseguido, desde Heidegger a Merleau-Ponty, pasando por Michel Henry) sino – eso es la epochè fenomenológica hiperbólica – el “medio” por el que se consigue: en Richir un cierto aquilatamiento fenomenológico de la duda hiperbólica cartesiana. Mentar la “mayor radicalidad” o el “más allá” alcanzado para explicar la epochè fenomenológica hiperbólica no explica o explicita absolutamente nada puesto que lo único que se hace es mentar su resultado: ciertos estratos arquitectónicos – concreciones descentradas – sólo accesibles mediante epochè hiperbólica. No se explica qué o cómo es la epochè fenomenológica hiperbólica, qué hace, como para que eso sea posible, como para que la experiencia de desengaste y desenclave de tal modo que esas concreciones en y por descentramiento puedan fenomenalizarse y quepa un fenomenologizar que las “tematice” a pesar de su carácter irreductiblemente huidizo. Se suele pues cometer el error de responder en clave de teoría transcendental de los elementos (mentando los niveles arquitectónicos a los que *sólo* la epochè hiperbólica abre) a una pregunta que pertenece a la teoría transcendental del método, a saber, ¿qué es la epochè hiperbólica, qué diablos *hace*, o *cómo se las arregla* para desembocar en lo que desemboca (i.e. en los mentados niveles)?

vidad nunca podrá estar en relación objetual o apotética. Todo en Richir, o mucho, son modos, originalísimos, de pensar ese rebasamiento: *captar lo noetológico delen lo fenomenológico*, lo específico de una inercia fenomenológica irreductiblemente marcada *en*, casi literalmente labrada²² en lo subjetual. Ese género de rebasamiento lo apreciamos, por ejemplo, en el tratamiento más concreto que reciben las relaciones entre registros, por ejemplo la relación de imbricación del esquematismo de lenguaje en el esquematismo fuera de lenguaje, y el modo de pensar el eclipse (que no cancelación) de la subjetividad en los “momentos” en que, en parpadeo, ese trance de imbricación se hace, vez a vez, efectivo. “Momentos” insituables que son del orden del *exaiphnès* platónico, que Richir recoge de una de las obras de la historia de la filosofía que más importancia ha tenido para él: el *Parménides* de Platón.

Platón, Descartes y Husserl son, sin lugar a dudas, los pensadores en que más se ha inspirado Richir. También, pero en un sentido distinto, menos abismal, más “civilizado” o “civilizante”, organizativo si se quiere, Kant. Fichte, claro está, también ha tenido una importancia fundamental, mayor que la de Schelling o Hegel sin por ello relegarlos del todo a un segundo plano. Casi el único filósofo que Richir considera haber constituido para él un cierto perdedero biográfico, una vía muerta o una matriz de ángulos muertos, una influencia directamente nociva, ha sido Heidegger, del que, por lo demás, sí vale, en negativo, alcanzar el lugar desde el que cabe ver eso a las claras. Digamos que lo positivo de su experiencia de lector de Heidegger se cifra exclusivamente en el valor, en negativo y en segunda derivada, de ganar la vislumbre de su no valor. Richir jamás es tan duro con otros filósofos que sí han formado parte de sus lecturas como lo es con Heidegger.

Tras estas primeras obras destacamos una segunda etapa de transición con-figurada por *Fenómenos, tiempos, y seres. Ontología y fenomenología* (1987) y *Fenomenología e institución simbólica. Fenómenos, tiempos, y seres II* (1988). Esa etapa de transición, si bien se mueve en la generalidad de las primeras obras, trata de darles un contenido allende el negativo de la metafísica y su contradistinto que es esa cosmología inventada y vacía de la esfera cuya periferia está doquiera y cuyo centro en sitio ninguno. No podemos detenernos aquí en los varios pun-

²² Pero no cósicamente, claro está, al modo, por ejemplo, de la neurociencia.

tos que se tratan en estas dos obras²³. En cualquier caso, uno de los principales conceptos introducidos es, quizá, el de institución simbólica, cuyo precedente es, en las obras de la primera refundición, el de lo “ontológico” como opuesto a lo “fenomenológico”. Más adelante lo que se llamaba “ontológico” pasará a denominarse “simbólico”, en una ampliación del concepto de “institución”, y lo “ontológico” reaparecerá como término pero para asimilarse a la afectividad como otro *otro* del esquematismo, de lo más intrínsecamente fenomenológico.

Como habíamos mencionado, pero repetimos de otro modo, para retomar el hilo y relanzar el recorrido sinóptico de algunas obras de Richir, un tercer bloque se abre a partir de *Meditaciones fenomenológicas* (1992), segundo intento de refundición, y cuyo material refundante está en la recuperación de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad. Se presenta abiertamente como “fenomenología del lenguaje”, dándole a este punto de vista su auténtico alcance. También se introduce la reflexión arquitectónica – sobre la que volveremos más tarde – así como la *epochè* hiperbólica – complejísima en su “anatomía” – el término es del propio Richir – y sobre la que no podremos detenernos²⁴ – y las referencias a Descartes, que serán, a partir de entonces, constantes. Las *Meditaciones Fenomenológicas* tratan de los llamados “fenómenos de lenguaje”, correspondiente richiriano sumamente ampliado de la investigación husserliana sobre el “fenómeno de la expresión”. “Fenómeno de lenguaje” refiere a la situación fenomenológica de la gestación de sentido. Constituyen estos fenómenos, fenómenos del hacerse del sentido (en y para un sujeto pero sin reducirse a un sujeto), un puente más concreto hacia el difícilmente traducible *rien que phénomène* (nada sino fenómeno, nada más que fenómeno, o mero fenómeno, nada de fenómeno o nada de fenómeno), fenómeno de una fenomenología exenta de recubrimientos metafísicos. Esta obra introduce, entre otras cosas, una reflexión sobre la arquitectónica que no estaba presente en las anteriores (véase la extraordinaria VIª de las *Meditaciones Fenomenológicas* richirianas). Por lo demás, esa versión propia de la *epochè* bautizada como *hiperbólica* en alusión a la duda cartesiana entiende recuperar a Descartes contra la interpretación apresurada que de él cometen tanto

²³ Puedo, todo lo más, remitir a la grabación de mi intervención en el congreso “La fenomenología arquitectónica de Marc Richir”, en Oviedo, en octubre de 2010. <http://www.sociedadfilosofia.blip.tv/>

²⁴ Se puede consultar a este respecto, y al hilo de una sugerencia de Roland Breeur, de acuerdo conmigo en el peligro de obliteración que representa Merleau-Ponty para la recepción de lo *propio* de Richir, el citado artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo” (pp. 448-453).

Husserl como Heidegger. La duda hiperbólica cartesiana es, en cierto sentido, más radical que la *epochè* fenomenológica husserliana; aquélla es, por así decirlo, el fondo teleológico de ésta, su ínsita consecutividad.

A.2. SEGUNDA Y TERCERA REFUNDICIONES: EL REDESCUBRIMIENTO DEL LEGADO HUSSERLIANO

Fenomenología en escorzos (2000) representa una tercera refundición, obrada a partir de la fenomenología husserliana de la *phantasia*. Esta obra se completa por *La institución de la idealidad* (2002). Estos dos últimos bloques no corresponden ya a criterios cronológicos sino estructurales y en él reúno aquellas obras cuyo centro de gravedad está del lado de lo fenomenológico y no de lo simbólicamente instituido (aunque la partición no sea, en su literalidad, sostenible; de ahí que elija hablar de algo así como un “centro de gravedad”). En cualquier caso, estas obras se caracterizan por comportar análisis fenomenológicos *concretos* y ser un intenso diálogo con Husserl, así como una crítica a fenomenólogos posthusserlianos como Heidegger o Merleau-Ponty. En cualquier caso, y a efectos “refundantes”, *Fenomenología en escorzos* se nutre de la reflexión husserliana sobre la *phantasia*²⁵ y a partir de ahí inicia un retroceso en el itinerario esbozado proponiendo, como dice el subtítulo, un fundamento concreto al vacío de que adolecían los conceptos resultantes de la primera refundición, que fue más bien una refundación abstracta y en negativo, la inversión – respecto de la metafísica – de que resulta el molde vacío – para la fenomenología – en que se alojarán las

²⁵ La tesis de Richir es que Husserl es realmente el filósofo contemporáneo que más profundamente ha pensado la *phantasia*, la imaginación y la conciencia de imagen. En especial, y por lo que hace a la conciencia de imagen, a la luz de fenómenos sencillísimos como ver una fotografía o un cuadro (de ahí que sea especialmente absurdo pensar – como piensan algunos fenomenólogos franceses contemporáneos – que la fenomenología sólo avanza gracias a la toma en consideración de “fenómenos límite”: el avance *fundamental* está en suspender lo que va de suyo, lo más corriente, o ver, como le gusta a Richir repetir con Husserl al hilo de un pasaje de *Hua XXXIV*, lo que no va de suyo en lo que va de suyo. No le hizo falta a Husserl aguardar al surgimiento de la televisión, al desarrollo de la realidad virtual, o al internet, y ello es porque ya en la aparentemente sencilla operación de contemplar una fotografía o una imagen cualquiera está involucrada una estructura intencional (o, en sentido más amplio, fenomenológica) complejísima. Muy en particular considera Richir que Husserl es el filósofo que más profundamente ha pensado, en el siglo XX – o, digamos, en la época contemporánea – una de las claves absolutas de nuestra sociedad, a saber, el estatuto fenomenológico de la imagen, del *Fiktum* (por retomar un término de *Hua XXIII*, tan sutil que sería imposible explicitarlo aquí con garantías) y probablemente el único que, en la entera historia de la filosofía, haya estado, en este punto, a la altura de la profundidad con que Platón planteó el problema de la imagen y la cuestión genérica, más amplia y escurridiza, del simulacro.

concretudes de la 2ª y 3ª de las refundiciones. Así, el lugar más arcaico de la fenomenalización, el más salvaje y primitivo, viene a ser aquel que Husserl toca en algunos análisis sobre la *phantasia* (opuesta a la imaginación). Desde ese suelo, al que Richir se refiere como “el registro más arcaico de la fenomenología”, se emprenden análisis de los diferentes estratos de la constitución, de las diferentes *apercepciones*: percepción, recuerdo, expresión lingüística de nuevo, imaginación, alter ego, y, finalmente, idealidad (la adenda de 2002 a *Fenomenología en escorzos*).

¿Qué decir de la segunda refundición desde la óptica de la tercera? Pues sencillamente que los materiales de fundición de la segunda – la intersubjetividad – sin perjuicio de su validez, quedan re-fundidos en un material más básico, el de la *phantasia* y del que, podríamos decir, la *Einfühlung* está *hecha* (de ahí que la referencia a la *phantasia* represente un determinado bemol sobre Lévinas, al que, por lo demás, Richir profesa un gran respeto). La *Einfühlung* o *endopatía* no es sólo *phantasia*, pero la *phantasia* es, digamos, su elemento posibilitante.

De hecho, la *Einfühlung* pensada desde la *phantasia*, y muy en especial como *phantasia* “perceptiva”, adquiere un papel central en la obra que prosigue el impulso de esta tercera refundición, a saber, esa obra monumental que es *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004), y que, *grosso modo*, se plantea la espinosísima cuestión de la institución fenomenológica de la subjetividad, de la mismidad, y trata de plano la cuestión de la afectividad. A este efecto es también abundantísimo el material husserliano movilizado; sin embargo, también hay una atención extraordinaria a los casos de psicopatología como reveladores, por contraste, de las estructuras arquitectónicas de la constitución de una subjetividad, estructuras cuya sutileza y fragilidad están muy lejos de ir de suyo. Dicha obra, como decíamos, es también rica en hallazgos hermenéuticos en punto a la obra de Husserl, sobre todo por lo que hace al *husserlianum* XXIII, *Phantasie, Erinnerung, Bildbewusstsein*. Citemos simplemente la fascinante correspondencia estructural, que descubre Richir, entre los tipos de psicopatología y el tratamiento husserliano de los modos en que una subjetividad está en/ante una imaginación²⁶ (que no una *phantasia*; filón que encuentra Richir sobre todo en el texto n° 16 de *Hua* XXIII).

²⁶ Cf. El artículo de Richir “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](http://www.laphenomenologierichirienne.org)” (Annales de phénoménologie 2003, A.P.P., Beauvais, 2003, pp. 99-141). Texto que se puede consultar por internet, en pdf, y al que se puede acceder – como a otros textos de Richir de mucho interés – a través de la página sobre la fenomenología de Richir cuidadosamente elaborada por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org.

Se echará de ver, para quienquiera que consulte estos textos, que Husserl pensó de un modo extraordinariamente profundo el fenómeno de la “imagen”. Resulta cuando menos gracioso ver cómo sesudos y voluminosos tomos sobre fenómenos como televisión, o internet, la imagen o lo mediático en general, la realidad virtual etc. que pretenden estar a la última, no tienen en cuenta sutilísimos análisis llevados a cabo por Husserl sobre la base de elementos infinitamente menos *espectaculares* pero *recurrentemente ejecutivos e involucrados* en esos fenómenos. No creo que nadie haya pensado el fenómeno de la (conciencia de) imagen con tanta sutileza, precisión y a la vez profundidad como Husserl lo hizo (disecionando fenómenos tan sencillos como un simple cuadro, un recuerdo, una mera imaginación voluntaria, una obra de teatro).

En el texto nº18 de *Hua XXIII* encuentra Richir el concepto, importantísimo para su obra actual, y que merece mención aparte, de *Phantasia “perceptiva”* (“*perzeptive Phantasie*”). Desde dicho concepto podría emprenderse una polémica dialogada con toda fenomenología de la donación (J.-L. Marion), o con esa otra versión de fenomenología de la donación (a mi ver más seria y articulada) que es la fenomenología de la *realitas* o del *de suyo* (X. Zubiri). Un diálogo, en suma, con todo “realismo” fenomenológico, así se diga “no ingenuo”²⁷. En este bloque de textos intrínsecamente fenomenológicos acaso cabría enmarcar también un pequeño volumen acerca del cuerpo titulado *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad* (1993)²⁸.

A.3. EL CICLO DE LOS FRAGMENTOS Y LAS VARIACIONES

No diría que, dentro del ámbito de la investigación fenomenológica, lo que Richir emprende a partir de sus *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (2006) constituya algo así como un 4º ensayo de refundición de la fenomenología; se trata, más bien, de una exploración del territorio al que la 3ª refundición abre, junto al consecretario refinamiento arquitectónico que dicha exploración requiere. Nos hemos extendido sobre estas últimas obras – a saber *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (2006), *Fragmentos feno-*

²⁷ Por ejemplo, hoy en día, posiciones como las de J. Benoist o L. Tengelyi.

²⁸ Cumple citar los interesantes ensayos en que Pelayo Pérez García ha hecho un uso brillante de este librito de Richir, sacando todas las consecuencias. Citemos, entre otros, el artículo “Caput mortum”, en *Eikasía*. <http://www.revistadefilosofia.com/14-17.pdf>

menológicos sobre el lenguaje (2008), *Variaciones sobre lo sublime y el sí-mismo* (2010) – en nuestro artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo”²⁹. Sea como fuere, en el prólogo a su nuevo libro, que se titula *Sobre lo Sublime y el sí-mismo, Variaciones II* (2011), de reciente publicación en los “Mémoires des Annales de Phénoménologie”, el propio Richir reconoce³⁰ que con él se cierra un ciclo que se abrió, en 2006, con el primero de los *Fragmentos*.

B. ANÁLISIS DE INSTITUCIONES SIMBÓLICAS

Otro bloque temático reuniría, a mi ver, aquellas investigaciones centradas en instituciones simbólicas concretas. Obviamente, el proceder de Richir, sobre el que volveremos más adelante, trata de mostrar que en lo fenomenológico está la *vida* de lo simbólico, pero también la dehiscencia de lo simbólico respecto de lo fenomenológico, que es, también, dehiscencia en sentido inverso. Dehiscencia de lo fundante respecto de lo fundado (transposibilidad) y dehiscencia de la fundación resultante (por hiato) de lo fundante, de su “base fenomenológica” (contingencia de la fundación que puede ser, precisamente, y como en el caso del texto de Richir magníficamente bien traducido por Silverio Sánchez Corredra, “contingencia del déspota”).

En este apartado destaca, en primer lugar, *La crisis del sentido y la fenomenología. En torno a Krisis* (1990) en que se trata, entre otras cosas, de la institución de la ciencia física en su versión tradicional y contemporánea.

Sobre lo sublime en política (1991) toca el campo de lo político, en particular desde el contexto de la revolución francesa y de sus “historiaciones”, contrapuestas, a cargo de Jules Michelet y de Edgar Quinet. Aparece un tema importante en la reflexión de Richir y que no es otro que el del *poder*; analizado, en la citada obra, a la luz de la teoría del doble cuerpo de rey presente en los análisis de Ernst Kantorowicz. Ese mismo tema – la institución del poder – lo encontramos como claro telón de fondo de la cuestión de la mitología (*La experiencia del pen-*

²⁹ Publicado en el tomo 34 de la revista “Eikasía”. <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>

³⁰ Se puede consultar el prefacio, cuya traducción avanzo aquí. El texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” también forma parte de este nuevo libro cuya traducción al castellano estoy llevando a cabo, junto con la del primero tomo de las *Variaciones sobre lo sublime y el sí-mismo*.

sar. *Fenomenología, filosofía y mitología* (1996) y *El nacimiento de los dioses* (1998)).

Una de las funciones de la mitología estriba en buscarle al poder fáctico una fundamentación trascendente; vale también la reflexión mitológica como puente hacia una descripción fenomenológica de la *phantasia*³¹, al menos en tanto que basamento de la imaginación. Reflexiones parecidas encontramos en *Melville, los sillares del mundo* (1998).

Terminada la segunda parte de *Variaciones*, la próxima obra de Richir, sobre la que se halla, en estos momentos, trabajando, tratará sobre la cuestión de la Historia y de lo Político, de la degeneración de las instituciones simbólicas, ello a modo de continuación de las reflexiones sugeridas por el texto recién aludido y titulado “La contingencia del déspota”. Esta próxima obra, cuya redacción está Richir a punto de acometer, se enmarcaría en este bloque. A lo que parece, estos trabajos en ciernes nacen, en parte, de una ya larga meditación sobre el extraño caso de institución que es el Imperio Romano, así como de una lectura muy profunda de Tácito y de Maquiavelo entre otros autores. Por lo demás, se retomarán, sólo que desde un nuevo punto de vista, análisis sobre la Revolución Francesa que ya se emprendieron en *Du Sublime en Politique*.

Mucho habrá de interesarnos lo que, sobre esta nueva obra en ciernes de Richir haya de decirnos quien, hasta la fecha y hasta donde nosotros sabemos, ha hecho la recepción más seria y más técnica de esta parte de la obra de Richir, a saber, su fenomenología política, haciendo una lectura muy profunda y – como se echará de ver – fecunda (más allá del campo de la filosofía) de *Du Sublime en Politique*. Recepción que precisamente ahonda en el sentido de uno de los puntos nodales de la reflexión política de Richir, pero con la inestimable virtud de traducir las intuiciones de Richir al campo del Derecho, lo cual es, para nosotros, filósofos y/o fenomenólogos, un testimonio inestimable de la fecundidad de un pensamiento, en este caso del de Richir. Me refiero a Andrés Boix Palop, profesor de Derecho Administrativo de la Universidad de Valencia, y que probablemente sea, como he sugerido, uno de los primeros casos de fecundación de las ideas de Richir en un marco tan distinto al de la filosofía y terrenos afines a la fenomenolo-

³¹ Se puede consultar para ello el texto de Richir “[Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique](#)” (Annales de phénoménologie 2002, A.P.P., Beauvais, enero 2002, pp. 153-169). El texto está disponible en pdf en ya citada página elaborada por Sacha Carlson.

gía (por ejemplo el de la estética) como es el Derecho Administrativo en su sentido más técnico (y no, evidentemente, en su sentido más amplio). Por lo demás, cumple señalar que la reflexión jurídica emprendida por Andrés Boix Palop, y de la que su tesis (un análisis de la relación entre el poder ejecutivo y el poder legislativo) es una primera concretización, está efectivamente muy próxima de algunos problemas sobre los que está trabajando Richir a día de hoy, y que, evidentemente, ya se apuntan en *Du Sublime en Politique*.

Así, dado lo excepcional del caso, nos permitimos citar un pasaje sugerente (para todo lector de Richir, pero no sólo) de la nota 157 de la obra de A. Boix Palop titulada *Las Convalidaciones Legislativas* y que refunde parte de su trabajo de tesis. Se plantea el problema en el que consiste establecer, jurídicamente, “los límites al poder que se le otorga al legislador, con base en su legitimidad democrática, para ordenar la vida social” lo que da pie para incoar una reflexión intrínsecamente jurídica sobre una cuestión fenomenológica central, ahora iluminada desde un foco inaudito, de *Du Sublime en Politique* de Richir, pero habiendo quedado previamente de manifiesto la repercusión, trabada en los vericuetos más insospechados del tecnicismo jurídico (sobre todo para quien habla, evidentemente, desde la filosofía), de la reflexión richiriana, reflexión que Andrés Boix Palop rescata y elabora de modo técnico³²:

“En última instancia, ello supone negar el carácter soberano a los representantes de la ciudadanía en tanto que poder legislativo, quedando como soberano único el poder constituyente. Sin embargo, es complejo encontrar una razón suficiente que justifique la subsistencia de estos límites en la medida en que el soberano (poder constituyente) extraiga su legitimidad (y en ese caso sí tenida por bastante para poder operar cualquier modificación) exactamente de esa misma representatividad que, con el legislador (poder

³² De ahí que, evidentemente, esas elaboraciones del trasfondo de la problemática richiriana estén quizá tanto más presentes en otros pasajes de la obra de A. Boix Palop, *Las Convalidaciones Legislativas*, Monografías Iustel, Ed. Iustel, 2004 – que no citamos ahora (por ser demasiado técnicos y ajenos al propósito de este artículo) – y donde, en cambio, el nombre de Richir acaso no se halle expresamente citado, ni sea expresa o siquiera consciente una intención hermenéutica específicamente centrada en Richir, sencillamente porque los problemas que Richir toca en *Du Sublime en Politique* trascienden, evidentemente, su nombre propio, e incluso el ángulo de ataque que es el richiriano y que, claro está, también tiene, junto a sus luces (que A. Boix Palop encarece), sus puntos ciegos, flancos por donde puede completarse, como ocurre con todo pensamiento, y como muestran, ciertamente, otras elaboraciones, suplementarias y complementarias, (recurso a otros autores y perspectivas, ejemplos de jurisprudencia) contenidas de la citada obra de A. Boix Palop, así como en otros artículos.

constituido), no es, en cambio, considerada suficiente para dotarle de un poder soberano. Se trata de un problema conocido y constante, de difícil resolución en el plano teórico (*vide* José Luis Pérez Triviño, *Los límites jurídicos al soberano*, Tecnos, Madrid, 1998). Es evidente que la causa última de reconocer a la representación constituyente cuando es una capacidad limitadora sobre la representación constituida radica en que la primera contiene un elemento adicional jurídicamente relevante que permite establecer esta diferencia. Habitualmente no se reseña, pero parece importante a estos efectos el hecho de que, y de ahí es de donde extrae su capacidad normadora la Constitución, la configuración del Derecho y la sociedad que supone la aprobación de la Norma Primera va más allá de la mera representación. Para lo cual creemos que es extraordinariamente útil retomar la distinción que Richir (*vide* Marc Richir, *Du Sublime en Politique*, Éditions Payot, Paris, 1991) realiza entre “incorporación” y “encarnación” (*incorporation* et *incarnation*). Ambas nociones se hallan confundidas en la tradición filosófica occidental desde el empleo conjunto que de lo teológico y lo político hicieron las monarquías medievales europeas (p. 88), cuyos perfiles traza tan certeramente Kantorowicz. Confusión que, trasladada a la antropología política, supone la mera incorporación comunitaria como código significativo ciego de la nación (p.107).”³³

³³ Andrés Boix Palop, *Las Convalidaciones Legislativas*, Monografías Iustel, Ed. Iustel, 2004. Nota 157, pp. 231-232. Nos permitimos también citar una explicitación suplementaria de esta reflexión que podemos leer en el texto, más informal, pero no menos profundo, y en el que A. Boix Palop, analizando problemas jurídicos y políticos actuales – problemas, precisamente, de Derecho Administrativo – vuelve a dar beligerancia a la mentada distinción richiriana: <http://www.lapaginadefinitiva.com/politica/nacional/26.htm>

“Traduciendo, que para salir del embrollo sólo queda recurrir a las mistificaciones idealizadas de nuestro subconsciente colectivo. Es interesante recurrir a la explicación de un fenomenólogo belga, el brillante Marc Richir, que distingue a tales efectos entre “incorporación” y “encarnación” (*incorporation* et *incarnation*). Ambas nociones se hallan confundidas en la tradición filosófica occidental desde el empleo conjunto que de lo teológico y lo político hicieron las monarquías medievales europeas, cuyos perfiles trazó tan certera y amenamente Kantorowicz. Como de aquellos polvos vienen estos lodos, la utilización del recurso viene al pelo. Y es que la confusión, trasladada a la antropología política, ha acabado por tomar la mera incorporación comunitaria como código significativo ciego de la encarnación. Y no tiene porqué, claro. A la vista está.”

No puedo por menos de encarecer la consulta del blog jurídico de A. Boix Palop en www.lapaginadefinitiva.com donde problemas jurídicos y políticos actuales se analizan a la luz de estas – y otras – distinciones, siempre con el mérito de manifestar, en los problemas jurídico-políticos concretos, más allá de los conflictos de superficie, las tensiones conceptuales de fondo que los están invirtiendo. Es precisamente de ese cariz la recuperación que lleva a cabo A. Boix Palop de algunos elementos de la reflexión richiriana sobre lo político, junto, evidentemente, a la que hace de elementos de otros autores de la tradición filosófica, política y jurídica. Mostrar en cada problema concreto, en cada conflicto administrativo aparente, cuál es el conflicto conceptual de fondo me parece uno de los méritos principales de ese blog jurídico y de algunos otros artículos de este autor.

3. Nada sino fenómeno, doble movimiento de la fenomenalización y otros conceptos afines a la 1ª refundición de la fenomenología en Marc Richir

Nos proponemos ahora abordar algunos conceptos propios de la primera refundición richiriana de la fenomenología³⁴. Conceptos que aún hoy conservan su vigencia, aunque sean otros sus nombres y se aborden de modo más concreto. Dentro del campo fenomenológico, lo primero que sorprende es la cohesión en el desorden, o magnetismo libre (pero no cualquiera³⁵) entre los fenómenos, anterior a la imposición conceptual. Dicha cohesión se desgrana ya en sus *Recherches Phénoménologiques*, criticadas a posteriori por Richir como una obra de “metafísica ficción”³⁶, como ámbito del esquematismo. Si la metafísica resulta de fijar las apariencias en torno a un centro, centro que resulta ser un simulacro ontológico, la fenomenología de las primeras obras empieza por autodefinirse como una no-metafísica de lo inestable y no centrado, de la periferia sin centro, o la “cosmología” de una esfera cuya periferia estaría por doquier y su centro en sitio alguno.

Así quedaba dispuesto el molde no metafísico que aún aguardaba una trabajada reconquista del campo de los análisis concretos, ausentes aún de esta “metafísica ficción” de las primeras obras. A lo menos, la provocación consistente en tomarlo todo como una pura apariencia ofrecía los primeros frutos de lo que luego³⁷ identificará Richir como “epochè fenomenológica

³⁴ He decidido centrarme en esta primera refundición pensando en que, como hemos señalado en otros lugares, pronto estarán disponibles, para todos los lectores de Eikasía, las versiones escaneadas de obras de Richir pertenecientes a este periodo, a ser *Le rien et son apparence* y los dos tomos de las *Recherches Phénoménologiques*. Pensando en la inminencia, tan importante y deseable, de esta puesta a disposición, me detengo, en las próximas líneas, a aquilatar algunos conceptos difíciles propios de esta primera refundición (nada más que fenómeno, distorsión originaria, distorsión de la distorsión, “coup de la phénoménalisation”, logología, doble movimiento de la fenomenalización...), poniéndolos en relación con otros, resultantes de segunda (epochè hiperbólica, *Jeweiligkeit* del pensar, simulacro ontológico, simulacro óntico, inminencia, muerte fenomenológica, implosión identitaria...) o tercera (chôra, esquematismo progrediente y retrogrediente, psicopatologías...) refundiciones.

³⁵ De ahí que haya algo que decir, incluso en inmanencia a la textura propia del fenómeno. Lo no cualquiera de los encadenamientos de fenómenos constituye la atestación de los esquematismos de la fenomenalización.

³⁶ La crítica, a la que Richir termina por dar beligerancia, procede de su amiga y colega en la Universidad Libre de Bruselas, Anne-Marie Roviello.

³⁷ Fundamentalmente en las *Meditaciones Fenomenológicas*.

hiperbólica”³⁸: *a pesar de* – el matiz de adversativo es esencial, constituye el realce pertinencial de lo fenomenológico como tal – esta delicuescencia ontológica y de este descentramiento, se da – repetimos – una misteriosa “cohesión sin concepto” y que constituye, en entero rigor, lo *noetológico* de lo fenomenológico por retomar el término abandonado hace ya tiempo por G. Bueno o, mejor dicho, reasumido en otros proyectos, y que me parece muy fecundo para aprehender con rigor ciertos aspectos de la fenomenología de Richir y de la fenomenología en general, aspectos de su esencial no psicologismo³⁹ marcado en y desde lo subjetual, labrado en ese proto-material que es la subjetividad transcendental (aunque Richir produzca *ad liminem*, claro está, una descoincidencia de ambos términos: lo subjetual y lo transcendental). Cohesión tras la cual no ha de buscarse, so pena de recaer en una figura de la metafísica, un foco unificante oculto, llámese “sujeto transcendental”, “Ser”, o “Ereignis”⁴⁰. En rigor, Richir no duda en caracterizar el camino que le ha llevado hasta los análisis concretos de *Fenomenología en escorzos* como una reconquista de la fenomenología frente a la metafísica fenomenológica de estirpe heideggeriana⁴¹.

Si aludimos ahora a lo que hemos llamado “primera refundición” de la fenomenología transcendental, es porque constituye el contexto de génesis del “concepto” de *nada sino fenómeno*, que es en el fondo el presupuesto oculto pero continuamente efectivo de la crítica a toda forma de metafísica fenomenológica, y en particular a la de Heidegger. ¿Qué es el nada más que fenómeno? ¿Cuál es su proceso de aquilatamiento?

³⁸ No podemos detenernos aquí en una exposición más detallada. La caracterización de su originalidad requiere convocar explícitamente su diferencia con la epochè husserliana. El núcleo de esa diferencia está en la relación que ambos tipos de abstención o suspensión mantienen con la subjetividad. Esta diferencia constituye uno de los temas centrales de mi trabajo de tesis.

³⁹ Si se tratara de establecer un diálogo entre la fenomenología y el llamado “materialismo filosófico”, habría que hacerse cargo de que las críticas – y superación – del psicologismo por parte de Husserl y Bueno son distintas. Creo que esto último no se tiene suficientemente en cuenta. A su vez, la superación del psicologismo es distinta en Husserl y en Richir (como puede entrañarse de su artículo publicado en Annales 2010: “Sublime et Pseudo-sublime. Pourquoi phénoménologie plutôt que rien?”).

⁴⁰ Dicho de otro modo : no hay el denominador común de la fenomenalidad sino, todo lo más, un esquema básico de la fenomenalización, y que es el parpadeo entre la aparición y la desaparición de los fenómenos plurales. No hay pues un fondo que “afelpe” por anticipado el “espacio” entre la aparición y la desaparición.

⁴¹ cf. *Phénoménologie en esquisses*, p. 25.

A. EL NADA MÁS QUE FENÓMENO

En aras a la concretud fenomenológica *suya*, la del nada sino fenómeno (y que precisamente no es equiparable, por razones de principio, a un *de suyo* en sentido zubiriano), hay que desconectar varios “centramientos” posibles que obliteran el decantamiento interno a los propios fenómenos: lo noetológico de la cohesión sin concepto, los esquematismos lanzados o, si se quiere, la subjetividad lanzada con/por el fenómeno, en coalescencia con él, en el seno de los esquematismos de la fenomenalización, al albur de una curvatura – de la textura fenomenológica – que no por precisar, como de hecho precisa, del sujeto, es menos “objetiva” (que no objetual): en el ámbito de lo fenomenológico, la distinción entre lo apotético y lo paratético (en continuidad fisicalista) desaparece. O, dicho de otro modo, el fenómeno no puede ser ya lo apotético como opuesto a lo paratético. El todo mereológico del fenómeno se deslíe en una complejidad asombrosa ante la cual la distinción entre lo apotético y lo paratético se revela insuficiente o queda relativizada. Otra forma de decir lo mismo, como se echará de ver más adelante, estriba en la tremenda radicalidad de la dimensión hiperbólica de la experiencia: la hipérbole es precisamente lo que desabsolutiza radicalmente la distinción entre lo apotético y lo paratético en fenomenología; la hipérbole revela una alteridad en lo paratético o lo insobornable de una esencial no coincidencia que, como veremos, fenomenaliza de forma inaudita, y en clave de *Unheimlichkeit*⁴² (proto-apotetiza de modo inopinado, por decirlo de alguna forma) lo que teníamos por paratético.

Al hablar del simulacro ontológico, se mienta uno de los peligros de centramiento más propios de la fenomenología, pero se olvida que hay otros (Richir habla también, en *Fenómenos, tiempos y seres* de “simulacro óntico”). El yo, el objeto, la esencia son otros tantos vectores extra-fenomenológicos de centramiento del nada sino fenómeno. Husserl reduce los objetos a fenómenos; sin embargo, dentro del fenómeno o de lo fenómeno distingue, como apuntábamos, esos polos: un yo transcendental, el objeto, inmanente al propio fenómeno, claro está, y una agenciamiento intrínsecamente fenomenológico, no objetivo, que lleva a pensar los fenómenos como casos o instancias de un *eidos*. Sea como fuere, hemos abandonado la ontología de Brentano (o, si se quiere, la del Husserl de la primera edi-

⁴² Se puede consultar el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

ción de las *Investigaciones Lógicas*⁴³); dicho de otro modo: “lo” objeto del fenómeno está “en” el fenómeno o a sobrehaz del fenómeno y no en un más allá mundano ante un presunto “sujeto isla”. Los objetos no están de antemano en el fondo de un mundo que también contiene a los sujetos, sino que están articulados en el horizonte del mundo, con *mundo al fondo* (y no en un fondo de mundo) como uno de los componentes del todo mereológico del fenómeno, fenómeno que no es parte ni pertenece a mundo preexistente ninguno. Los fenómenos no están en el mundo: son ya – pero no sólo – fenómenos *de* mundo, y, desde luego, tampoco están en la mente.

Husserl ha tenido el inmenso mérito de haber conseguido aislar esa *inaudita franja de efabilidad* que es lo fenómeno-lógico, pero al mismo tiempo ha establecido, en lo fenomenológico mismo, líneas de fuga transfenomenológicas, imantaciones simbólicas del campo fenomenológico que obliteran el palpito propio de lo fenomenológico, su curvatura, efectiva aun cuando exenta de toda referencia objetual (he ahí la extraña franja de efabilidad de lo fenomenológico), y de eso se trata: de hurgar en esa posibilidad de no arbitrariedad – i.e. de (cohesión) esquemática – no obstante toda exención objetual o dóxica – i.e. eidética aquende. En cualquier caso, Husserl vuelve a introducir polos de unificación. Será *entre* esos polos donde verá Richir *lo* fenomenológico, originariamente *no* dado, o dado como parpadeo entre los polos de su ilusión transcendental (de ahí que lo que parpadea entre esos dos polos, por noetológico que sea (lo noetológico es el revirar que impide toda reducción a uno de los polos de la ilusión transcendental), no es, por ende, parangonable a un *de suyo*, ciertamente otro estilo noetológico de lo fenomenológico, si se quiere, pero – sostendría Richir – a un nivel derivado que

⁴³ Sobre este punto merece la pena consultar los excelentes trabajos de Miguel García-Baró al respecto. Por lo demás, aprovecho para reconocer mi inmensa deuda con Miguel García-Baró en punto a este modo de leer a Husserl – y los textos de fenomenología en general – desde la mereología, pero también mi deuda, todo lo indirecta que sea (pero no por ello menos real en el sentido de *efectiva*) con García-Baró por lo que hace a la comprensión de la fenomenología de Richir. Efectivamente, se echará de ver a momentos, en las líneas que siguen, cómo este punto de vista mereológico me ha franqueado lo que yo tengo por una fructífera comprensión de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Richir que, desde la mereología o teoría de los todos y las partes, pueden interpretarse y retomarse, interrogarse en suma, de modo productivo, es decir, no meramente parafrástico.

No menor es mi deuda con la extraordinaria tesis de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología* (Madrid, 1990) que ahonda en la dirección mereológica del análisis y que es, a mi por lo demás modesto parecer, una de las obras más lúcidas que existen sobre Husserl, islote de pertinencia en un mar de bibliografía secundaria husserliana altamente prescindible. Por lo demás, una puesta en práctica más concreta del análisis mereológico en fenomenología lo encontramos en su más reciente ensayo *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. (Trotta, Madrid, 2007).

esconde, inadvertidas, toda una serie de constituciones, de sedimentaciones: dicho de otro modo: la realidad de lo real no va de suyo, su fuerza de imposición ha de constituirse antes, por caso, mediante la *phantasia* “perceptiva”⁴⁴).

En cualquier caso, insisto sobre este mérito de Husserl: hay polos de identidad, ciertamente, pero *en y desde* lo fenomenológico mismo. Dicho de otra forma: si bien podrá reprochársele al fundador de la fenomenología un excesivo eidetismo⁴⁵, no se le achacará una vuelta a la actitud natural pues no hay tal por cuanto Husserl observa la regla mereológica de prohibir toda relación de “pertenencia” e “inclusión”, y trocarla por una relación diamérica entre partes, una relación de *Fundierung* como apunta Gian-Carlo Rota⁴⁶. Es precisamente eso lo que hace de Husserl – y no, por ejemplo, de otros filósofos como Brentano, Bergson, o Maine de Biran – el auténtico descubridor de la fenomenología: sólo en régimen de suspensión radical de toda pertenencia o de toda hología en be-

⁴⁴ Se trata del §7 del apéndice a la VIª sección de *Phantasia, Imagination, Affectivité*, “De l’objet et des phénomènes transitionnels (Winnicott) : l’accès à la réalité et son paradoxe.”

⁴⁵ Expongo el punto de vista de Richir. Yo no estoy enteramente de acuerdo sobre este punto. Así y todo, la crítica del propio Richir también admite matices. Está el Husserl que hace meta-fenomenología desde la eidética, y está el Husserl que hace una fenomenología del *eidos* (o, para ser más englobantes, de lo categorial en general), análisis que son auténtica calderilla fenomenológica, y que Richir retoma en su fenomenología de la idealidad, por ejemplo en *La institución de la idealidad* (Mémoire des Annales de Phénoménologie, Beauvais, 2002), único intento de pensar, después de Husserl y con Husserl, de modo profundo, lo que es el proceso de la variación eidético.

Citemos también el capítulo “Compléments et corrections à *L’institution de l’idéaliété*” de los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* 2008 (pp. 115-163), que Ricardo S. Ortiz de Urbina ha comentado con absoluta maestría en repetidas ocasiones. Richir ha vuelto a afinar recientemente su fenomenología de la idealidad, en el capítulo titulado “Retour sur l’analyse critique de l’intentionnalité” que se abre con la crítica a la intencionalidad husserliana tanto por parte de G. Misch, como también por parte de J. Ortega y Gasset, tanto en el *Ensayo de Estética a manera de prólogo* como, más adelante y más pormenorizadamente, en el *Prólogo para alemanes*. Richir aceptará en parte esta crítica, mostrando, también, sus limitaciones. De ello se derivará la insistencia en el carácter *esencialmente no intencional* de la intuición eidética (el *eidos* es “a-esquemático”, pero no por ello “intencional”) y – es la novedad de este texto – invertirá las coordenadas arquitectónicas del problema de la génesis de la idealidad mostrando que los *eidè*, contrariamente a lo que se suele pensar, son anteriores y fundantes respecto de la significación o, más generalmente, de lo que Richir llama “*Bedeutsamkeiten*” – ambas genéticamente dependiente de aquéllos (Cf. *Sobre lo Sublime y el sí-mismo, Variaciones II, op. cit.*, pp. 55-77). La raíz de este volteamiento de la relación genética *eidos*-significación está en el carácter originariamente no lingüístico del *eidos* – según Richir – a pesar de ulteriores recubrimientos, con sus inherentes riesgos de subrepción. Hay un acceso no lingüístico al *eidos* a través de la *phantasia* “perceptiva”.

Existe una última reelaboración de ciertos aspectos de la fenomenología richiriana de la idealidad en el artículo *L’infinitésimal et l’incommensurable* publicado en el número de 2011 de la revista “Annales de Phénoménologie” (pp. 115-131) y que se inspira, entre otras cosas, del análisis no estándar elaborado por Abraham Robinson en los años 70, y su brillante recuperación de Leibniz.

⁴⁶ Gian-Carlo Rota, *Phénoménologie discrète. Ecrits sur les mathématiques, la science et le langage*, tr. del italiano y del inglés por A. Lanciani y C. Majolino, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2005

neficio de una mereología aparece, o literalmente *da la cara*, la *textura específica* de lo fenómeno, y sólo entonces cabe hacer, auténticamente, algo así como fenómeno-*logía*, sólo entonces tiene, el quehacer “fenomenologizante” – como dirá Fink en su *VIª Meditación Cartesiana* – una consistencia propia, *suya*. Así y todo, a pesar de esta observancia rigurosamente mereológica, hay una cierta obliteración de lo fenomenológico en Husserl, como si la forma en la que Richir *trata* la *textura fenomenológica* fuera aún más inmanente, y ello aún teniendo en cuenta – y reconociendo – que no hay, en Husserl, obliteración por vuelta a la actitud natural (lo cual sí ocurre, *matricialmente*, con otros fenomenólogos posteriores a Husserl como Heidegger o Merleau-Ponty; circunstancia que suele coincidir con una crítica frontal – como es el caso por parte de los dos pensadores citados – a la reducción fenomenológica – como reducción transcendental – en Husserl: la crítica de Richir a Husserl es de un orden enteramente distinto al de aquéllas; es un punto importante que merecería ser desarrollado en otro lugar).

B. LA FENOMENALIDAD COMO FENOMENALIZACIÓN O PARPADEO ENTRE LA APARICIÓN Y LA DESAPARICIÓN

Sin perder, evidentemente, lo ganado por Husserl, Richir trata de pensar desde el fenómeno mismo, o desde *lo* fenómeno mismo. Así pues, para empezar, el fenómeno no es ya fenómeno de *algo* sino *nada más que* fenómeno, nada de fenómeno, *nonada* de fenómeno. No se dice por ello que no haya eidética; sino que, de haberla, ha de darse a sobrehaz del fenómeno, sin preexistir, sin que los fenómenos o, mejor dicho, las partes concrecentes⁴⁷ de los mismos, sean ya meras *instancias* o *instanciaciones* individuales de una eidética preexistente – hecha de generalidades – que no está ni en el espacio ni en el tiempo (o una eidética de la subjetividad transcendental de la que las vivencias de un sujeto transcendental sean instancias). Si hay eidética, ha de *inducirla* el propio fenómeno (bajo la for-

⁴⁷ Debo el tener noticia del concepto – brentiano – de “concrecencia”, que utilizo con provecho en mi tesis aplicado al tratamiento de las “concretudes fenomenológicas” en Richir, al seminario permanente de fenomenología de Miguel García-Baró que, en los cursos 1997/1998 y 1998/1999, se ocupó de Brentano, así como del Husserl anterior a *Investigaciones Lógicas*, tocando cuestiones de mereología (también se pueden consultar las traducciones, por parte de A. Mazzù, de textos de Brentano en *Annales de phénoménologie* (2009)). He desarrollado algo más esta perspectiva en el artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo” <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>.

ma de una *esquemática*)⁴⁸ y, por lo mismo, el aparecer tiene, como aparecer, su propio latido, una textura *más inmanente y específica* que la concebida o descubierta por Husserl, y que aparece al suspender el “de” del aparecer como aparecer “de” (algo).

Así y todo, lo relevante de la cuestión estriba en que no por ello piensa Richir que la fenomenología haya de situarse del lado – lo cual sería incurrir en un simulacro ontológico – de algo así como un fenómeno básico, *el* fenómeno de *la* fenomenalidad (lo que, como hemos visto, es, a veces, el fenómeno del tiempo inmanente en Husserl, presunta madera o textura de todos los fenómenos), pasando así al lado directamente ontológico de la presunta diferencia (óntico)-ontológica por hablar en los términos ya manidos de Heidegger. Para Richir no hay fenomenalidad sino *fenomenalización* de fenómenos plurales *en parpadeo entre su aparición y su desaparición* o doble movimiento de la fenomenalización que es siempre fenomenalización de fenómenos y no de sí misma; por eso, la fenomenalización como tal *no es UN fenómeno, ni EL fenómeno de fenómenos*. La opción de Richir no es pues asimilable a otras que, ciertamente *en un sentido distinto*, sí parecen coincidir, al menos nominalmente, con el propósito o desiderátum que le hemos prestado a Richir en su crítica a Husserl: la de centrarse en el aparecer como tal: el mismo “rótulo” bruñe las opciones de un Heidegger o de un Michel Henry; opciones opuestas, se dirá, pero que a la luz de la posición, inaudita, de Richir, revelan que acaso lata en ellas un denominador común oculto. La fenomenalidad no es nunca, en Richir, de una pieza, sino irreductiblemente compuesta. La fenomenalidad es fenomenalización de uno o varios fenómenos, y esa fenomenalización básica toma la forma de un parpadeo entre la aparición y la desaparición de dichos fenómenos.

No hay pues algo así como *la* fenomenalidad del aparecer sino más bien la contrafigura de la fenomenalidad: la única fenomenalidad que hay es la de su propio desfondamiento como fenómeno egregio, precisamente en beneficio de los fenómenos plurales. No hay fenómeno de la fenomenalidad sino un irreductible doble movimiento de la *fenomenalización* que pone a la vez en jaque tanto al simulacro ontológico como a todo género

⁴⁸ Cf. Marc Richir, [L'aperception transcendante immédiate et sa décomposition en phénoménologie.pdf](#) (*Revista de Filosofía*, Madrid, 2001, pp. 7-53).

de simulacros ónticos, y que mantiene hasta el final – en el *regressus* – la inmensurabilidad de los géneros, géneros – de, digamos, la *symplokè* fenomenológica – en concrescencia mereológica.

Recapitulemos para seguir avanzando: para Husserl, fenomenología es investigación en punto al aparecer de objetos, y ese aparecer se desgrana en modos de aparecer según regiones, modos de aparecer propios de cada objeto, modos de manifestarse como *tales* objetos, tipos de relación *ni apotética ni paratética*⁴⁹ de con-crescencia entre partes en aras a la fundación de concretos relativamente independientes. Así, la evidencia de un objeto perceptivo estriba en manifestarse de determinada manera, un objeto ideal o de la fantasía de tal otra, así como otras regiones (cuerpo vivido, tiempo interno, *alter ego*). Cada objeto tiene su estilo de aparición, y fijarse en esa aparición, ponderar la verdad del objeto desde su aparición, desde la experiencia que de él tenemos (desde dónde si no; ése es el sentido último del denominado “principio de todos los principios” de Husserl), es parte de ese requisito, propio de la fenomenología, de la falta de supuestos (y que tan mal se ha entendido desde la llamada “hermenéutica”): no diré de un objeto perceptivo que lo percibo *porque está ahí*, delante, porque *existe* en el mundo (así procedería la fisiología), sino que existe, es un objeto real, porque *antes ha tenido que dar noticia de sí* (es el *antes* o *transcendentalidad* del aparecer respecto del ser) como objeto de la percepción, y es un objeto de la percepción (lo constituyo como independiente de mí, y sin que haya, en tal sintagma, contradicción ninguna⁵⁰) porque su fenomenicidad es la propia de la percepción (inadecuación, dación por escorzos o esquicios, confluencia de campos sensibles: una vez más: una determinada concrescencia entre las partes no independientes que configuran el todo del fenómeno perceptivo), a diferencia de otros estilos de fenomenalización

⁴⁹ La distinción tiene un calibre inaprovechable para la fenomenología, una criba que no produce ninguna distinción, ninguna estría en su textura.

⁵⁰ Esta confusión entre estos dos conceptos de “constitución”, el mundano y el transcendental, impide muchas veces la correcta recepción de la fenomenología, y condena a una mala interpretación del sujeto transcendental como una suerte de “sujeto isla”, acuciado por el solipsismo. La posición de Husserl es radicalmente ajena al solipsismo. El solipsismo como problema sólo aparece, metódicamente, y en niveles de constitución muy derivados. En niveles arcaicos el solipsismo es, sencillamente, imposible.

(por ejemplo la *phantasia* – otra relación de concrecencia entre partes – sobre todo cuando no se trata de una *phantasia* concordante, sino de una *phantasia* enteramente libre⁵¹).

Ahora bien, esas fenomenalizaciones, como tales, tienen, por distintas que sean, igual dignidad ontológica, sencillamente porque la cuestión de la ontología ni siquiera se plantea en beneficio de la cuestión de la pura apariencia. La modificación de neutralidad, entendida en toda su profundidad y radicalidad (por ejemplo la del texto n°20 de *Hua XXIII*), obra una radical puesta fuera de juego de toda pertinencia ontológica de/en lo fenomenológico (es decir, del propio proyecto de Heidegger⁵²). Dichas fenomenalizaciones están, cualesquiera que sean, todas ellas hechas de (nonada de) “fenómeno”, son – dicho en partitivo – (nonada de) “fenómeno”. Ni están en el mundo, ni son acontecimientos psíquicos, sino que son, todo lo más, el ámbito premundano en el que el mundo se manifiesta, da noticia de sí. El modo en el cual eso se produce – tematizar ese ámbito “previo” que estamos ya siempre atravesando – es otra forma de mentar la tarea de la fenomenología en general, y el modo en el que Richir entiende, radicalizando la letra, ser fiel a su espíritu.

¿Qué ocurre si, más allá de la suspensión fenomenológica de la tesis de la existencia del mundo, suspendo todo interés (dóxico) por (saber) *lo que* se me manifiesta, e incluso suspendo, también, todo interés por el *tipo de* ma-

⁵¹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina rescata con mucho tino, en su artículo “L’obscurité de l’expérience esthétique”, *Annales de Phénoménologie* (2011), la distinción husserliana entre una *phantasia* concordante propia del nivel de la experiencia artística, y una *phantasia* concreta pero desligada o que no *mira por* concordar, que no *observa* concordancia alguna o que no se fuerza a ella (como sí ocurre cuando tratamos de reconstruir una posibilidad, o construir – como autor, pero también (aunque de otro modo) como lector – un paisaje, o el trasfondo de una novela fantástica). Esa *phantasia* que no *mira por* concordar es la propia del nivel de la experiencia estética. Dicho de otro modo: la cohesión, de haberla, es exclusivamente *suya*; y estando aquí, con todo, muy alejados de lo que Zubiri detecta, también en el *ficto*, como su carácter *de suyo*.

⁵² Merece la pena consultar, sobre este punto, las breves pero profundas alusiones de Husserl a Heidegger contenidas en *Hua XXXIV*, el tomo sobre la reducción fenomenológica, y recapituladas en el *index nominum*. Notablemente la ceguera de Heidegger por la dimensión de juego (independiente de todo proyecto existencial o de todo proyecto de mundo) del fenómeno, su cosquilleo, su veteado intrínseco, su irisación (“das Spielerische am Phänomen” dice Husserl), una dimensión de juego – pareja a la de la estética pero no exclusiva de la estética (cf. Winnicott) – a la que precisamente sólo abre la modificación de neutralidad (o una modificación que implique o contenga a la modificación de neutralidad, como por ejemplo la modificación de *Phantasia*), pieza clave de la fenomenología que Heidegger una y otra vez pasa por alto.

nifestación de que se trata⁵³, y concentro mi interés en el aparecer y en la apariencia como apariencia *de nada*, noticia de nada más que de sí misma *como apariencia*, y trato de investigar la anatomía de la apariencia como tal, sus agenciamientos como apariencia *incluso antes de que* tal apariencia esté “puesta a” hacer aparecer *algo*, esté acaparada e imantada del todo por *aquello* que ha de hacer aparecer, *aquello* que “le” trans-parecerá? ¿Qué es, antes bien, de ese “le” como tal, de la apariencia en su sentido *meramente* fenomenológico, es decir, como pura apariencia?

No digo apariencia pura, sino antes bien apariencia concreta, de algo, ciertamente, pero que sólo me interesa en tanto en cuanto aparece, y donde ese “ser apariencia *de algo*” se convierte a su vez *en mera parte concrescente*, una entre tantas, del aparecer como tal. Se trata de sorprender la compulsión propia del aparecer, su inercia, independientemente del sentido simbólico que lo recubre, de sus líneas de fuga simbólicas presentes y acuciantes que apremian al sujeto, de continuo, y más allá del aparecer, hacia *lo que* aparece, notificado como tal o cual cosa, y como aparecer de tal o cual tipo (perceptivo, ideal, signitivo, imaginativo, *phantástico*, intropático, kinestésico, cenestésico, etc.), como aparecer a tal o cual sujeto (aparecerme a mí que soy tal o cual en tal o cual trance de mi vida, simbólicamente instituido de tal o cual forma, dentro, en tanto que *Dasein*⁵⁴, de tal o cual proyecto existencial) y ante lo cual el propio proceso del aparecer des-

⁵³ Efectivamente, no se ha de confundir la *modalización* de una doxa (certeza, confirmación, negación, refutación, duda) con sus *modificaciones* (imaginación, *phantasia*, neutralidad, percepción, recuerdo). Las modificaciones son tipos de acto que incluyen en sí mismos, a su vez, y precisamente *a su modo*, toda la gama de las modalizaciones (si la modificación es del tipo de las que Husserl llama “modificaciones conformes”, lo cual no es el caso de la *phantasia*, pero sí de la imaginación; he tratado de esta cuestión en el artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo”). Así pues, yo puedo vivir, en percepción, un cambio en las modalizaciones dóxicas y pasar de la duda a la certeza y de la certeza a la negación de un mismo contenido dóxico. Pero también puedo reproducir imaginativamente todo ese proceso. De ahí que sea un error confundir modalización con modificación como muchas veces se hace, en la literatura fenomenológica, cuando se enumera la imaginación al lado de la duda, o la duda al lado de la neutralización o la negación.

De hecho, esta distinción es uno de los temas fundamentales de algunos textos del tomo 34 de Husserliana. Husserl se pregunta – por ejemplo en el texto n°4 – por el origen de ese componente de la reducción que es la epojé, suerte de *modificaciones* de neutralidad universalizada y metódicamente llevada, y llega a la incomodísima conclusión de que no puede entrañarse de *modalizaciones*, pues estas, por globales que sean, sólo surtirán, todo lo más, modificaciones de neutralidad locales (dogmáticas, dice Husserl a veces, precisamente para distinguirlas del uso que la epojé hace de la modificación de neutralidad) que aún se hallan inervadas en la teleología de lo dóxico (suspender el juicio de modo provisional para poder, más adelante, sentar mejor una doxa).

⁵⁴ A veces se ha confundido la *immediatez*, donde, evidentemente, sí se da la subjetividad como *Dasein*, con la profundidad genética, arquitectónica, *ya siempre supuesta* en y por la tesisura de *Dasein*, y precisamente ocultada por ella.

aparece. Invertir pues el movimiento y quedarse con el aparecer de lo apareciente en su anónima salvajería (en la salvajería de *su* cohesión), todo lo presimbolizada que se pueda: de eso se trata cuando se habla de atender al *nada más que* fenómeno.

C. APUNTES PARA RECONSTRUIR LA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA ARQUITECTÓNICA Y MATERIALISMO FILOSÓFICO

Si se hace tal experiencia, por razones que trataremos de desarrollar en trabajos venideros, en primer lugar se ve que lo primero que cae, en el ámbito de lo fenomenológico, es la pertinencia de la distinción entre lo apotético y lo paratético, o sencillamente la insuficiente caracterización del fenómeno – e incluso de esa *parte* no independiente del (todo del) fenómeno que es el nóema (no digamos ya del todo mereológico del fenómeno) – como lo apotético (error que tiene, en parte, su origen en Heidegger). En el concepto de parte no independiente o momento está una de las raíces de la inconveniencia de asimilar el fenómeno a lo apotético. Y esta observación mereológica tiene, a su vez, su fundamento en la diferencia de marco entre fenomenología y materialismo filosófico. Sus problemas, sus objetos, se sitúan en lugares distintos (pretendiendo, cada cual, envolver al otro).

La *estricta observancia mereológica* prohíbe no sólo pensar en el englobamiento de los fenómenos en un marco espacial (M1) o temporal (M2) o relativamente independiente de lo espacio-temporal (M3), sino incluso la suposición, fenomenológicamente absurda e impropcedente (y que precisamente aleja de lo específicamente fenomenológico), de una materia ontológico general. Siquiera *suponer* como límite una materia ontológico general desde la que procederían y se re-fractarían los distintos géneros de materialidad representaría una infracción mereológica.

El marco radicalmente distinto – respecto, por caso, del materialismo filosófico – en que se mueve la fenomenología es absolutamente consecretario del hecho de que las distinciones holológicas del tipo “todos atributivos” / “todos distributivos” o incluso “partes materiales” y “partes formales” tengan un interés muy limitado para la fenomenología, y apenas sí se consideren en el texto fundacional de la mereología fenomenológica, a saber, la IIIª de las *Investigaciones Lógicas*.

Sin perjuicio de su interés filosófico, y de la aparente frondosidad e incluso monumentalidad “faneroscópicas” de tales holologías mundanas (de marco espacio-temporal y relaciones de continuidad fisicalista), las distinciones, todo lo articuladas y, repito, faneroscópicamente frondosas o aparentemente fecundas que se quiera, no tienen ningún interés *específicamente* fenomenológico, no atañen a la textura específica de lo fenomenológico, son, sencillamente, de un calibre demasiado grueso o, al menos, distinto.

Desde el momento en que es cuestión de mereología frente a holología⁵⁵, urge volver sobre algo ya señalado, a saber, que el fenómeno de la fenomenología *ni es paratético ni es apotético*⁵⁶. Tal distinción no vale, entre otras cosas porque se hace desde el marco espacio-temporal y fisicalista del Universo. Lo específicamente fenomenológico es la relación entre partes radicalmente – fenomenológicamente – no-independientes o “momentos”, partes que no pueden, por sí solas, fundar un concreto. A la fenomenología no le interesa – tan sólo recoge a beneficio de inventario y como factor de contraste – la relación entre partes que sí son ellas mismas, ya, todos concretos *en el sentido fenomenológico*. Dado esto, ya estamos *más allá* de lo específicamente fenomenológico, ya está lo fenomenológico atravesado en su especificidad, resuelto por así decirlo, solucionado, obliterado en la densidad de su problema, literalmente pasado por alto.

Es esa sutileza – sin embargo *consistente* y de una inconsútil consistencia – la que dejamos atrás cuando, ya de entrada, nos las hemos o habemos con partes tanto formales como materiales, o con las partes, cualesquiera fueran, de todos atributivos o distributivos: distinciones filosóficamente interesantísimas, desde luego, pero incapaces de tocar con lo que apuntamos como lo *específicamente* fenomenológico precisamente porque *lo específicamente fenomenológico* ya siempre lo hemos dejado atrás, ya siempre, en esas, hemos pasado por alto su trance de decantación (otra de las definiciones posibles de “actitud natural”).

Lo fenomenológico no es sino el modo de concrecencia entre partes no independientes, y ese trance de concrecencia se llama fenomenalización, y la profundización en las modalidades radicales de dicha fenomenalización o concrecencia

⁵⁵ Que desde la holología se puedan considerar, e incluso se privilegien las relaciones diaméricas entre partes no cambia absolutamente nada al asunto: el marco sigue siendo el del mundo, el espacio-temporal. Una holología de vocación “diamérica” no se aproxima más, por ello, a la mereología.

⁵⁶ Así, lo que Ortiz de Urbina llama, por caso, “aparencia”, no es *ni paratético ni apotético*.

cencia entre partes no independientes es, precisamente, aquello de que se ocupa Richir (y Husserl) y que Richir (“más acá de” Husserl) pretende aportar a la tradición fenomenológica desde esa suspensión, más radical aún que la reducción transcendental husserliana, que es la *epochè* fenomenológica hiperbólica. Estas relaciones entre partes fenomenológicamente (y no filosófica o física o científicamente) no independientes, constituyen las relaciones que Husserl llamó de *Fundierung*, relaciones declinables según una extraordinaria complejidad que Husserl empezó a explorar, pero que, repito, no son relaciones ni apotéticas ni paratéticas.

Otra de las diferencias fundamentales se nos hace accesible en la experiencia de lo sublime. Nos percatamos entonces de que también cae por tierra la unívoca asignabilidad – en términos de G. Bueno – a un “género de materialidad” (podría simplemente decirse a un género, en sentido fenomenológico) de las partes concrecentes que “fundan” el concreto fenomenológico. En efecto, la fenomenología distingue también, en la *symplokè* fenomenológica, una serie de géneros inconmensurables, pero de complejísima articulación. Se trata, en suma, de las partes de la vivencia de un lado, y de las partes del nóema de otro. Ahora bien, lo noemático no es el único tipo de trascendencia respecto de la vivencia. Hay partes concrecentes que le son trascendentes pero, por así decirlo, “vivencia adentro” como el yo puro o los hábitos. Y luego hay vivencias distintas a la vivencia actual, cual, por ejemplo, las vivencias reproductivas, o la vivencia de la *phantasia*, con su *Phantasieich*, su *Phantasieleib* y sus cinestesias en *phantasia*. Son elementos que, estando del lado de la vivencia, no se confunden con ella. Empezamos a notar la complejidad arquitectónica de lo involucrado en la *symplokè* fenomenológica: a saber, que hay diferentes niveles en juego, y que algo tan aparentemente sencillo como una sensación (M2) tiene insospechados dobles fondos. Hay, por ejemplo, una protodistancia de la vivencia de *phantasia* respecto de la vivencia actual (vivencia del *phantasear*), un escalonamiento arquitectónico dentro de ese presunto M2, hecho de virtualidades inacabadas pero que también cuentan en y para la concretud de la *symplokè* o concrecencia fenomenológica. Ahora bien, esa protodistancia respecto de lo efectivamente sentido no hace de ello un objeto (M1).

Las líneas de demarcación están más o menos claras, las irreductibilidades están *gnotadas*, pero los lugares (interno / externo, realidad exclusivamente tem-

poral (M2) / realidad espacio temporal (M1), realidad ni temporal ni espacial (M3)) no lo están aún, quedan, literalmente, puestos en solfa, pero sin perjuicio de esa irreductibilidad. Que haya una proto-espacialización de la *phantasia* respecto de la actualidad (y todo ello dentro de lo vivencial, M2) es otro modo de manifestar que no podemos decir de ello ni que sea apotético ni que sea paratético. En rigor, lo que viene a manifestarse lento a lento es que siempre hay varios niveles de experiencia involucrados, diversos ritmos y tiempos obrando en/a la misma concreción fenomenológica.

Dentro de la concreción noética está la parte no intencional, la parte hilética (las subpartes en *symplokè* de la parte intencional son demasiadas y demasiado complejas y técnicas para siquiera enumerarlas aquí, no digamos ya para tratarlas). Pero dentro de la parte hilética hay tipos hiléticos diferenciados (y difíciles de “residencial” – ¿M1, M2?) como la *hylè* de los actos (*Akterlebnisse*), la *hylè* cinestésica, la *hylè* sensible (*Empfindungen*), y lo equivalente a ello en la modificación *nicht gegenwärtig*⁵⁷ que es la *phantasia* – y por simplificar, pues hay otras modificaciones – (modificación de *phantasia* donde nos encontramos actos reproducidos, cinestesias del *Phantasieleib*, y *Phantasmata* en vez de *Empfindungen* o sensaciones) y ello sin contar, repito, las partes propiamente noéticas o noemáticas (por ejemplo el horizonte como ingrediente de concreción y su correspondiente noético, la potencialidad). La *symplokè* fenomenológica es de tal complejidad, que no podemos detenernos aquí en ello.

Evidentemente, el paralelismo con el que estamos jugando es discutible, y hay que tomarlo *cum grano salis*. Digamos que el puente tendido es provisional y que, evidentemente, hay que andar con pies de plomo. Hay, para empezar, un potencial malentendido en punto a la asimilación “M3 = esquematismo” pues cuando decimos “esquematismo” nos referimos a la vez tanto al *esquematizar* – a los esquematismos esquematizantes, es decir, inobjetivables, irreductiblemente ejecutivos por retomar el término de Ortega) – como a *lo* esquematizado (una *phantasia*-afección, una *Wesen* salvaje, etc.). El esquematismo como tal obra la cohesión o concreción entre los géneros y no es, en cierto modo, *nada*, no tiene consistencia, ni siquiera la consistencia supuesta de una materia ontológico general. Los géneros concrecentes de la *symplokè* fenomenológica no *proceden* del esquema-

⁵⁷ Decir que Husserl es un exponente de la metafísica de la presencia es, más allá de una falsedad, una grosería cuando no una prevaricación.

tismo (como sí es el caso, por ejemplo, en Fichte), pero el esquematismo, por así decirlo, los une, los trasciende, y no está en ninguno de ellos en particular.

Sin embargo, lo que le asegura una no abstracción al esquematismo (y hace que se trate de un esquematismo *fenomenológico*) es, en los niveles más arcaicos, su coalescencia con la *Leiblichkeit* (antes de que, sublime mediante, se escinda una “parte” de ella en *Leibhaftigkeit*), así pues, y por lo mismo, tampoco podemos reducir la *Leiblichkeit* a M2, o, si se quiere, la *Leiblichkeit* apunta a la profundidad arquitectónica de M2, sita en lugares y relaciones de concrecencia insospechadas. Son cuestiones complejísimas, como lo es el concepto husserliano, fundamentalismo, de “vida transcendental” y que está, por así decirlo, permanentemente sometido a un régimen de auto-desfondamiento des-psicologizante sin perjuicio – sino precisamente en beneficio – de su *concretud*. Dedicaremos otros trabajos a tratar estas cuestiones.

Por precisar lo que mentamos por suspensión de la asignación de los géneros a las inauditas tesituras de concrecencia que la experiencia de lo sublime (en Richir) depara, no es que desaparezcan las diferencias en una suerte de fusión mística, sino que queda relativizada – vez a vez incoada y al punto suspendida – su asignación; pero ello – y esto es esencial – sin perjuicio de lo irreductible de las diferencias: digamos que el nada sino fenómeno richiriano obra, mediante la *epochè* hiperbólica, una variación eidética fundamentalísima, que mediante la relativización de la univocidad de esta asignación genérica (a cada una de las partes concrecentes) manifiesta lo absoluto de la irreductibilidad de los géneros en concrecencia⁵⁸ (en el seno de la – podríamos decir – *symplokè* fenomenológica), y ello hasta tal punto que incluso la suposición de un paso al límite en el *regressus* hacia una materia ontológico general es, en Richir y en Husserl, un sinsentido (donde, en cambio, no lo es, análogamente, en otros fenomenólogos, como Merleau-Ponty, Heidegger, M. Henry, Patočka). No es que desaparezca – repito – la diferencia entre sujeto y mundo (como posibles nombres de dos partes – con va-

⁵⁸ Que se manifiestan, efectivamente, e incluso, por así decirlo, *doxa aquende*, como *distintos*. Lo que posibilita estas diferenciaciones *no dóxicas* reside en el fenómeno de la *concretud no dóxica*. Hemos tratado de esto en el primer apartado del artículo citado “Hipérbole y concretud en parpadeo”. Tenemos pues, en lo sublime fenomenológico, el caso, interesantísimo, de una suerte de inconmensurabilidad pura y en sí misma, extraño cotejo de irreductibilidad *anterior* a la asignación clara a género de *lo que* es mutuamente irreductible. Así pues, una concrecencia de elementos distintos pero dóxicamente indeterminados, luego una irreductibilidad que no reside en la diferencia dóxica entre contenidos sino que se coteja fenomenológicamente antes de toda *doxa*, suerte de irreductibilidad puramente fenomenológica, anterior a todo concepto.

rias subpartes a su vez irreductibles – “concreciendo” *desde* géneros inconmensurables), es sencillamente que reaparece – eso es lo sublime según Richir – en parpadeo, de forma inacabada, bajo una disposición de concrecencia más fundamental y absolutamente inaudita⁵⁹ (pero inaudita en el *regressus*, no en el *progressus* como ocurre con las nuevas formas, más y más desarrolladas, que reviste lo transcendental en G. Bueno).

Lo sublime en Richir deviene, por resumir, en una indeterminación de la asignación de los géneros – fenomenológicos –, géneros que acaso puedan comprenderse, por tender puentes que vayan en la dirección de una discusión fructífera, como géneros de “materialidad” mereológicamente – y no holológicamente – concrecentes (fundantes – en el sentido de la *Fundierung* husserliana – de una *symplokè* fenomenológica) pero *sin perjuicio* de su mutua irreductibilidad, pluralidad, esencial discontinuidad (no fisicalista, claro está) e incomensurabilidad⁶⁰ (lo cual supondría una fusión o ek-stasis místico con el que lo Sublime richiriano nada tiene que ver). Hemos adelantado, todo lo más, un trabajo sobre la relación entre fenomenología arquitectónica y materialismo filosófico, pero para el que nos falta aún el bagaje necesario que requeriría, por lo pronto, la asimilación de

⁵⁹ Tal como aparece muy claramente, y tal como el propio Richir ha visto, en algunos poemas del primer Antonio Machado, de *Galerías*, *Soledades*, *Del Camino*. Citemos, por ejemplo, estas dos estrofas:

[...]

Un pájaro escondido entre las ramas
Del parque solitario,
Silba burlón...

Nosotros exprimimos
La penumbra de un sueño en nuestro vaso...
Y algo, que es tierra en nuestra carne, siente
La humedad del jardín como un halago.
(XXVIII, *Del Camino*).

⁶⁰ En eco al siguiente poema de García Lorca, traté de apuntar este aspecto aquí: <http://sociedadfilosofia.blip.tv/file/4041129/>

De otro modo

La hoguera pone al campo de la tarde
Unas astas de ciervo enfurecido
Todo el valle se tiende,
por sus lomas, caracolea el vientecillo.

El aire cristaliza bajo el humo,
ojo de gato triste y amarillo.
Yo en mis ojos me paseo por las ramas,
las ramas se pasean por el río.

Llegan a mí mis cosas esenciales,
son estribillos de estribillos.
Entre los juncos y la baja tarde,
qué raro que me llame “Federico”.

muchos elementos de la fascinante teoría del cierre categorial de G. Bueno, así como de otras nociones de su ontología.

La idea del “nada más que” fenómeno o “mero” fenómeno está en íntima correspondencia con otros conceptos de esta primera refundición que no conviene perder de vista y que quisiéramos detenernos a explicitar, siquiera levemente, antes de darle la palabra, en guisa de conclusión, al propio Richir, darle voz, en suma, al modo en el que, al cabo, él mismo entiende su recorrido filosófico.

D. LA DISTORSIÓN ORIGINARIA Y EL SIMULACRO ONTOLÓGICO (COMO DISTORSIÓN DE LA DISTORSIÓN)

El concepto de distorsión originaria es, efectivamente, complejo. La distorsión originaria del fenómeno como *nada más que* fenómeno es lo que hace que el fenómeno vaya hacia polos de estabilización. Estos polos pueden ser el de su individuación, el de su identificación (en detrimento de su individuación) con el todo, el de su subjetivación, en suma, las diversas modalidades del simulacro óntico y ontológico o, lo que es lo mismo, de reducción de la *symplokè* a uno de sus géneros concrescentes (luego la obliteración de la fenomenalización como concrescencia *ejecutiva*).

Notemos, por lo demás, que los forzamientos psicopatológicos del ámbito de lo fenomenológico – digamos, lo que Winnicott denomina “el área transicional” – son, una vez más, ejemplificación de la singladura richiriana: una concretización, con los materiales de la 2ª y 3ª refundiciones, a la escala de los fenómenos *más cercanos*, de estructuras ontológicas más abstractas, despejadas al hilo de la 1ª refundición, a saber, la del simulacro ontológico: así, por ejemplo, la melancolía es una forma de *padecer* el simulacro ontológico, la neurosis o la perversión formas de padecer en carne propia el simulacro óntico, la histeria una modalización subjetiva de lo que Richir llama “psicosis transcendental”, la depresión o ciertas formas de esquizofrenia modos subjetuales de la implosión identitaria en el Uno: otras tantas reverberaciones *en* lo subjetivo de algo con inercia propia, con derrotero noetológico *suyo* por así decirlo.

En todo caso, la distorsión originaria *como tal* tan sólo incoa el movimiento de distorsión, pero, *como tal* distorsión originaria (repito), no lo acaba: la distor-

sión es originaria, pero no ab-soluta o completa; precisamente contribuye, en su incompletud, al orden de la concreción⁶¹; lo que sucede es que la concretud ha de pensarse como *en concrescencia*, sin un punto en el que pudiera detenerse. La distorsión originaria del fenómeno cuando se lo piensa como *nada sino fenómeno* es pues la matriz fenomenológica de la ilusión transcendental, inherente al fenómeno.

El *tacto* fenomenológico estriba precisamente en no cerrar esa “tentación” que el fenómeno nos brinda, no cerrarla en simulacro ontológico. De ahí que el simulacro ontológico también se entienda, en esas primeras obras, como una “distorsión de la distorsión”. La *epochè* hiperbólica, precisamente, abre toda identidad a su propia distorsión originaria, des-encartándola, des-encuadrándola, des-ajustándola, des-aplomándola. La distorsión originaria impide enrollar⁶² el fenómeno sobre un centro dado (Dios, Mundo, fenómeno como entidad individuada, sujeto transcendental) y lo impide fenomenalizándose y fenomenalizando más allá de sí. Precisamente al hilo de la distorsión originaria infiere Richir, casi como un corolario, la verdad inconcusa del *pluralismo originario*, enunciado en varias ocasiones en su obra (notablemente en la IIIª de las *Recherches Phénoménologiques*): si hay *un* fenómeno, entonces, ipso facto, hay *una pluralidad* de fenómenos.

La distorsión originaria siembra, al tiempo, la posibilidad – es la matriz fenomenológica de – la ilusión transcendental, pero, a una y desde su vigencia, contrarresta, en cerrándola, esa cerrazón: sólo permanece la inercia. Pero hay una esencial imposibilidad de “medir” desde “fuera” – pues no hay tal afuera – cuán originario, inherente al fenómeno, es/era/fue el derrotero recorrido, ya siempre, en esa dirección. La distorsión originaria es pues, de algún modo, un doble movimiento – progrediente y retrogrediente dirá Richir en sus últimas obras (refiriéndose al esquematismo) – o, si se quiere, hay un doble movimiento celado pero en obra a la base de la distorsión originaria. Es el modo en el que los fenómenos, sitos en una esfera cuya periferia está doquiera y cuyo centro en ningún sitio, se remiten los unos a los otros y, en cerrándose o en ir a cerrarse, se abren por no

⁶¹ Lo difícil, en régimen de fenomenología, es precisamente pensar una concretud descentrada, desenfilada. Nuestro régimen de pensamiento natural no está acostumbrado a ello: lo concreto es siempre, para nosotros, lo asible, lo acabado, lo bien asentado, lo rodeable.

⁶² En alusión al primer artículo en el que cabe rastrear el proyecto fenomenológico de Richir: [Le rien enroulé.pdf](#) (publicado en 1970 en la revista “Textures”, pp. 3-24).

poder cerrarse del todo, pero donde esa apertura sólo da la cara en la *inminencia* (otro concepto fundamental en Richir, y que Richir ha vuelto a redescubrir, recientemente, en la poesía de Antonio Machado) de cierre y centramiento que, por ende, exacerbando, exasperando, provoca, al punto, una apertura, una apertura que apenas iniciada se encamina hacia una inminencia de descentramiento absoluto que tampoco hallará cumplimiento (si no es por ilusión transcendental reificada o “distorsión de la distorsión”⁶³), así pues, descentramiento que al punto se ve, a su vez, contrarrestado por el resurgimiento del movimiento opuesto.

Ahora bien, no son movimientos que se “sucedan” en un tiempo lineal y tampoco son simultáneos; son, antes bien, el fundamento del tiempo (de lo que será la temporalización en presente, de lo que “antes” es la temporalización en presencia), a saber, el esquematismo fenomenológico. Este movimiento deriva también en lo que llama Richir, en la versión compuesta por la concurrencia de distorsiones originarias, “logología”, logología que configura las ristras esquemáticas⁶⁴. Se trata del doble movimiento de la fenomenalización, que “funda” la única posibilidad de un más allá del giro copernicano (que no sea, claro está, una recaída en el realismo ingenuo).

E. EL GOLPE DE LA FENOMENALIZACIÓN (SU IRREDUCTIBLE CARÁCTER A POSTERIORI) Y EL CADA VEZ (JEWEILIGKEIT) DEL PENSAR

Por último, otro concepto importante es el de “coup de la phénoménilisation”, “golpe o atacada de la fenomenalización”. Recoge la irreductible contingencia de todo fenómeno, el des-centramiento originario por el que aparece, el – nos dice Richir en la 1ª de sus *Recherches Phénoménologiques* – “a priori de su a posteriori” o la irreductibilidad de ese a posteriori, su carácter últimamente “irrebasable”. Por decirlo de otro modo: la distorsión originaria ya siempre está en curso; de hecho, en tanto en cuanto el sujeto, sin perjuicio de la irreductibilidad de los géneros que confluyen en concrecencia (como las distintas partes del fe-

⁶³ La diseminación derridiana, como muestra alusivamente el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”, también surge de una absolutización de uno de los polos del doble movimiento de la fenomenalización; es, al cabo, una ilusión transcendental, como lo sería también – por retomar la línea argumentativa del texto de Richir aludido – la reificación o realización de la hipótesis cartesiana del Genio Maligno.

⁶⁴ Cf. [Pour une cosmologie de l'hourloupe.pdf](#) (publicado en 1972 en la revista [Critique](#)).

nómeno), es parte – indeterminable por principio – de ello, del todo mereológico que es el fenómeno, ya está (el sujeto, el pensar del fenómeno) lanzado en y por mor de esa distorsión originaria, de su irrenunciable curvatura.

De hecho, “lo” subjetual nunca aparece “exento”, sino que se aparece a sí mismo *hecho* ya a un esquematismo y *haciéndose en* él (aunque no en total coincidencia con él, como matizará la idea de lo sublime y de la hipercondensación afectiva). De ahí que la ipseidad del sujeto se temporalice también a una con la temporalización de un sentido, de un fenómeno de mundo reesquemmatizado en lenguaje. Efectivamente, convendría detenerse, cosa que no podemos hacer aquí, en mostrar que ni siquiera en el caso de la experiencia sublime hay una reflexividad subjetiva exenta, ab-soluta; en lo sublime, simplemente, la asignación genérica de concrecencias es radicalmente inaudita y literalmente vertiginosa, a pique de muerte (aunque en un sentido que nada tiene que ver con el heideggeriano⁶⁵).

El “coup de la phénoménalisation” está a su vez en íntima relación con la idea de una *Jeweiligkeit* del pensar, idea desarrollada en las *Meditaciones Fenomenológicas* (1992) y que, a mi ver, apunta formalmente a una de las experiencias límite que abren al régimen de epochè hiperbólica, en su complejísima – de hecho imposible – meta-estabilización. Con la *Jeweiligkeit* – el cada vez o vez a vez – del pensar, Richir trata de pensar la irreductible facticidad fenomenológica del pensar mismo, trata de pensar lo que muy pocos fenomenólogos han enfrentado: el tipo de fenomenalidad que es el pensar mismo, o, si se quiere, pensar el pensar como fenómeno (y no simplemente como antesala de pensar puro, exento, inmaterial, pensar no fenoménico de un fenómeno), pensarlo en su radical contingencia, pensar la facticidad del pensar *como pensar*: desencajar el pensar de todo régimen a priori y pensarlo en su fenomenalidad, es decir, en la aprioridad de su aposterioridad: he ahí un modo de abrir a la hipérbole.

Efectivamente, pensar de veras la *Jeweiligkeit* del pensar (sin transcendental pre-dispuesto) constituye una puerta de entrada privilegiada a la “experiencia” de la epochè hiperbólica. La epochè hiperbólica – lo “hiperbólico” en general, tal como Richir lo entiende (y que no es en primer término “ir más allá”) – es probablemente el concepto peor comprendido, más sistemáticamente banalizado de la

⁶⁵ Esta diferencia con Heidegger en punto al sentido de muerte (a que abre la epochè hiperbólica, precisamente en contra de la angustia y la resolución heideggerianas) está desarrollado en *Méditations Phénoménologiques* así como en *Phantasía, Imagination, Affectivité*.

obra de Richir, concepto (una suerte de etiqueta al uso) con el que toda exposición se llena la boca sin realmente saber qué se quiere significar con él: así ocurre cuando, por ejemplo, nos contentamos con pensar que epochè hiperbólica es, simplemente, “más” epochè, mayor radicalidad, llevar la epochè “más allá”: *obvio*, pero el problema es *cómo* puede disponerse el recorrido, el derrotero noetológico que desemboque en este más allá, o del que un haber ido más allá venga a resultar: no basta con quererlo, con querer suspender o poner más cosas entre paréntesis, la cuestión está en qué es lo que de veras se ha de tras-tocar para que la hipérbole quede lanzada, por incontrolable que sea luego, y precisamente porque desentrañar esta cuestión no va de suyo – no nos damos cuenta de lo que hacemos cuando hacemos la reducción – se da lo que Fink reveló como anonimato fenomenologizante, y que suele, la mayor parte de las veces, confundirse, muy groseramente, con el anonimato fenomenológico o transcendental, el propio, por ejemplo, de las síntesis pasivas o de los esquematismos fenomenológicos. La confusión es harto sorprendente porque se escamotea así una de las distinciones más originales de la *VIª Meditación Cartesiana* de Fink, probablemente uno de los textos peor leídos de toda la tradición fenomenológica, en parte por culpa del peso, de auténtico monopolio hermenéutico, de su recepción por parte de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*.

Es así que la coalescencia entre el fenómeno y el pensar del fenómeno hace que “golpe de la fenomenalización” (*Recherches Phénoménologiques* 1981, 1983) y “*Jeweiligkeit*” del pensar (*Méditations Phénoménologiques*, 1992) estén íntimamente unidos, sean conceptos conjugados, como ocurre con otros muchos pares o grupos de conceptos richirianos. Dicho de otro modo: llevar la hipérbole hasta su imposible – literalmente inefectuable – final, es percatarse – literalmente “experimentar” – que la facticidad de la subjetividad transcendental *no tiene preeminencia (transcendental)* respecto de cualquier otra facticidad, no es menos fáctica que cualquier otra... pero con la salvedad y restricción – en punto a lo que estamos en medida de manifestar(nos) – de que el sujeto fenomenologizante no está incardinado en una facticidad *cualquiera*, sino, precisamente, en la facticidad de la subjetividad transcendental⁶⁶. Por eso la *chôra* – régimen de intercambiabilidad de los aquíes absolutos – *como tal* simplemente puede, todo lo más, y al

⁶⁶ Cuestión que Richir plantea con extraordinaria acribia en la Iª sección de Phantasia, *Imagination*, *Affectivité*, y muy en especial en el capítulo II titulado “De l’impossibilité principielle d’une eidétique transcendantale de l’intersubjectivité transcendantale. De l’idéal transcendantal chez Husserl”.

paíro de una hipérbole nunca completada, *transparecer* (“paraître” diría Richir), ser una inminencia eternamente a la resulta, ser – la *chôra* – del orden de *una indeterminación que no por ello deja de ser concreta*, “*sachlich*”, y de producir sus efectos, de tener su *virtus* desde y por mor de esa su concreta indeterminación, como si la inminencia produjese ya, en su incompletud, un efecto de imantación. Los inacabamientos, en Richir, han de pensarse como cursos de concrecencia – o concrecencias en curso – tanto más concretos, a pesar de – o gracias a – su indeterminación; lo cual no quiere decir que todo sea indeterminación, sólo que la indeterminación está siempre *fungierend*, contribuyendo en parergo a la concreción de las concretudes más aparentes: hay que acostumbrarse a pensar en términos de “niveles de experiencia”.

4. La autoexposición del recorrido de Richir en el prólogo de *Fenomenología en Escorzos*

Para terminar, preferimos darle la palabra al propio Richir. En tanto en cuanto estas líneas no pretenden sino ser una introducción – de entre otras muchas posibles – a los temas de la fenomenología de Marc Richir, nos permitimos citar *in extenso* un pasaje del prefacio de *Fenomenología en escorzos* que es, como habíamos anunciado más arriba, uno de los textos en los que Richir intenta una autopresentación más completa de su propio pensamiento:

“Esta reconquista se ha efectuado en diversos tiempos. En *Fenómenos, tiempos y seres*, tratábamos acerca de la articulación del esquematismo de la fenomenalización y de las estructuras, a la vez de proto-temporalización/proto-espacialización y de temporalización/espacialización de los fenómenos como meros fenómenos – estructuras éstas en las que vienen a surgir “seres” (*Wesen*) de diversas “naturalezas”, y que no son “entes”, dando así al registro más arcaico de la fenomenología sus primeras concretudes. En *Fenomenología e institución simbólica*, abordábamos la cuestión de la articulación del campo propiamente fenomenológico de los fenómenos como meros fenómenos a la institución simbólica como aquello en lo que nos reconocemos de antemano y más a menudo, es decir, como aquello que, para nosotros, va de suyo, o escapa, al menos de forma inmediata, a la interrogación. De ese modo, de un lado se definía una delimitación ya arquitectónica del campo fenomenológico *stricto sensu* (del más arcaico), y, de otro lado, se abría la posibilidad de extender el sentido, ya arquitectónico también, de la institución simbólica, y extenderlo clara-

mente más allá de la filosofía y de la metafísica, hacia otras instituciones simbólicas distintas de aquella en la que nos ha sido dado vivir. Correlativamente, dada la inseparabilidad de lo fenomenológico *stricto sensu* y de lo simbólico, el campo de los fenómenos como meros fenómenos se encontraba en trance de liberarse de la unilateralidad aparente de sus relaciones con la especulación metafísica (aunque fuese “ficticia”) que nos permitió otrora acceder a los mismos: en referencia a Kant, estábamos descubriendo que tras la “metafísica-ficción” se disimulaba una arquitectónica general de la fenomenología cuyos beneficios sopesaríamos no bien empezáramos a darle cuerpo. Ya, en *La crisis del sentido y la fenomenología*, pudimos considerar la cuestión de la institución, y de la fundación de las ciencias en el sentido moderno del término, de las que sabemos que, por inscribirse, originariamente, en “marcos” metafísicos, no constituyen ni institución, ni fundación de metafísica alguna – ni siquiera en su ideología que, paradójicamente, no es sino la representación imaginaria de una metafísica ausente por principio. Finalmente, en nuestras *Meditaciones fenomenológicas*, hacíamos una primera recapitulación sistemática del trabajo llevado a cabo para descubrir, globalmente, que a la “metafísica-ficción” podía *substituirse* un proceder mucho más seguro y englobante, el proceder *arquitectónico* como puesta en forma sistemática, no ya de los seres y niveles de seres, sino de los *problemas* y las *preguntas* de la fenomenología que estábamos reconquistando; una puesta en orden, ésta de ahora, que ya no entrañaba, en ningún caso, decisión o toma de posición metafísica alguna, ni creencia ninguna en el ser, para hablar como Husserl, o cualquier género de “anterioridad” en el orden de la originariedad supuestamente “real” (*sachlich*), en el sentido de un *regressus* metafísico hacia el abismo, de estilo o tipo heideggeriano. Con todo, ordenamiento o puesta en forma, cierto es, pero en el sentido, que aquí se verá, de un *regressus* hacia lo más arcaico, entendiendo que lo arcaico, lo más arcaico, está *siempre implícitamente ahí*, en *todo* problema y pregunta, sólo que transformado o transpuesto en lo que viene a ser su deformación en el seno mismo de lo *explícito* del problema y de la pregunta. Así, pudimos reencontrar el pensamiento husserliano de lo implícito, de lo potencial (*vermöglich*), de la sedimentación y del hábito, pensamiento en el que lo que es más arcaico sigue haciendo notar sus efectos: ya no se impone el rechazo como erróneo, en el más puro estilo de la metafísica, de lo que, menos arcaico, parece “derivado” (sabiendo que esta “derivación” no es nunca una “deducción” sino un salto *en hiato*), pero permanece aún, sin embargo, por *analizar* en su estructura, estructura que no está

menos (o más) subtendida sobre el abismo de lo que lo está cualquier otra. Ahí es donde aboca nuestra reconquista de la fenomenología propiamente dicha.

Fue sin embargo en *La experiencia del pensar* donde ésta dispuso, finalmente y por entero, de medios propios, al hilo de la “exótica” experiencia, que allí intentábamos, del encuentro, a través de otros “régimenes” de pensamiento distintos al nuestro, con otras instituciones simbólicas ajenas a la nuestra propia. Medios, éstos, condensados en la conjugación de la *epochè fenomenológica hiperbólica* y del *método*, puesto a punto para la ocasión, de la *reducción arquitectónica*, que nos otorgaba una libertad de análisis fenomenológico aún más grande que el método, puesto en boga por Husserl, de la reducción fenomenológica.”⁶⁷.

Por medio de la reducción arquitectónica, lo instituido queda referido al registro de su institución. Pero la novedad de la reducción arquitectónica respecto de una fenomenología genética clásica está en que esta referencia al registro de la institución se hace con vistas al rastreo de la *deformación coherente* que obra en la institución. Para concluir, proseguimos la traducción del texto porque nos parece que contiene una extraordinaria ilustración en lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha explicitado en el artículo contenido en este mismo número de la revista. Así, Richir, recuperando la noción husserliana de *Fundierung* más acá de la metafísica⁶⁸, nos dice a continuación:

“La arquitectónica, efectivamente, *en su toparse* con los problemas y preguntas de la fenomenología, un toparse que no acontece de cualquier forma, sino que expone siempre según ciertos órdenes de necesidad que no se atienen más a la coherencia del pensar de lo que se atenderían a una supuesta cohesión intrínseca del ser (también puesto entre paréntesis por medio de la hipérbole de la *epochè*), ha de concebirse como una puesta en orden sistemática de dichos problemas y preguntas, con arreglo a registros arquitectónicos que no son “niveles de seres”

⁶⁷ *Phénoménologie en esquisses*. p. 25-27. No podemos sino encarecer la lectura del resto del texto del prefacio.

⁶⁸ Esta recuperación richiriana de la idea husserliana de *Fundierung*, y que nada tiene que ver con una fundación metafísica, es absolutamente clara en el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”. Por lo demás, y como ya hemos señalado más arriba, el concepto de *Fundierung* halla en la tercera investigación lógica su lugar de definición rigurosa, y esa definición se hace en términos abiertamente anti-metafísicos, es decir, en términos *mereológicos* y donde la teoría de los todos y las partes, en el sentido que le da Husserl, ha de entenderse como *mereología*, es decir, como opuesta – tal como habíamos sugerido (pero habrá que explicitarlo y desarrollarlo en otros trabajos) – a toda teoría de los todos y las partes que se entienda como “holismo” o “holología”. Este privilegio absoluto de la parte sobre el todo constituye el componente profundamente anti-metafísico del concepto de *Fundierung*, esencial para comprender la transposición arquitectónica.

que van de lo más o menos originario, de la mayor o menor “plenitud” del origen: ya no hay instancia respecto de la cual medir la mayor o menor incursión en lo originario, tan sólo disponemos de la instancia, en cada ocasión mesurable sobre la base del caso analizado, de la mayor o menor determinación a que corresponde lo más o menos arcaico; así pues, a medida que vamos hacia lo arcaico, mayor se hace la indeterminación, lo vago, lo incoativo, lo confuso, lo entreverado. Que haya en ese ámbito *proliferaciones* fenomenológicas *múltiples* e *indecisas* no nos permite, con todo, consignar una “plenitud” del origen, sino todo lo más una “masa” en la que, precisamente, nada está ni pleno ni totalmente vacío. Y por lo que a la reducción arquitectónica hace, ésta consiste, precisamente, y mediante el uso metódico de la *époque* hiperbólica, en *referir* el registro instituido, y que es analizado, al registro sobre el que, a la manera de Husserl en su concepción de la *Stiftung* – que es, para nosotros, institución *simbólica* – este registro se funda por *Fundierung*; la reducción arquitectónica consiste pues en *analizar* las estructuras de *deformación coherente* que siempre se dan, dada la *Stiftung*, desde el registro fundante (*fundierend*) por obra de su paso, que es del orden de una transposición arquitectónica, al registro fundado (*fundiert*), pero donde ocurre que el registro fundado permanece *transpasible*, en el sentido de Maldiney, al registro fundante que, por ende, no está ya en el ámbito de las posibilidades propias del registro fundado, sino en el ámbito de lo que, respecto de las posibilidades propias del registro fundado, se presenta como *transposable*, como siempre, en el sentido de Maldiney⁶⁹. De este modo, y allí donde el paso de lo menos a lo más arcaico está regulado por *Stiftungen* que *pueden* (sin tener necesariamente que) encadenarse, al modo de Husserl, como otras tantas *Fundierungen* donde cada cual presupone a su predecesora (pero sin que los encadenamientos se encadenen a su vez en una única gran cadena cuyo primer eslabón “absoluto” fuese, precisamente, lo que llamamos lo arcaico), de este modo, decíamos, se abre la posibilidad de una *fenomenología genética* pero en un sentido distinto – por ser mucho más amplio – al husserliano.”⁷⁰ ■

⁶⁹ [Nota de Richir] Cf. Por ejemplo, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1997. Quiera esta cita, que será la única entretanto utilicemos, a menudo, estos conceptos que revisten, para nosotros, una importancia capital, comprenderse como el reconocimiento de nuestra deuda hacia H. Maldiney; en este punto es inmensa.

⁷⁰ *Phénoménologie en esquisses*, pp. 27-28.

La poética del mundo

Pelayo Pérez García

Sociedad Asturiana de Filosofía

1. Los diferentes registros arquitectónicos de la Fenomenología

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La poética del mundo

1.

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“§1. La conciencia de imagen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Finalizando

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

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

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

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

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

Fenomenología en los límites de la vida subjetiva

Subjecti vitae limes

Luis Álvarez Falcón

Universidad de Zaragoza

Resumen:

La siguiente lección tratará de presentar el origen del pensamiento fenomenológico en el siglo XX, introduciendo los periodos clave para la comprensión de los presupuestos teóricos que descansan en su histórica deriva. De este modo, alcanzaremos a entender la necesaria crítica y la posterior refundación que la fenomenología exigirá como “ampliación” misma de la propia filosofía. En este “ensanchamiento” teórico encontraremos el enorme esfuerzo del pensar contemporáneo, brillantemente encabezado por la obra de Husserl y de algunos de los pensadores más representativos del siglo XXI. Éste será el caso de Marc Richir.

Abstract:

The following lesson tries to present the origin of phenomenological thought in the 20th century, introducing the key periods for the understanding of the theoretical principles underlying its historical drift. Thus, we will manage to understand the necessary criticism and the subsequent reformulation that phenomenology will demand as a real “extension” of Philosophy. In this theoretical “widening” we will appreciate the enormous efforts of contemporary thought, brilliantly flagshipged by the works of Husserl and by some of the most representative thinkers of the 21st century, like Marc Richir.

Keywords: fenomenología, arquitectónica, tectónica, crítica, refundición, ampliación, phenomenology, architectural, tectonics, criticism, reformulation, widening.

Fenomenología en los límites de la vida subjetiva

Subjecti vitae limes

Luis Álvarez Falcón

Universidad de Zaragoza

1. Introducción.

El siglo XX fue el siglo de la historia del mundo. En el periodo que va desde las primeras revoluciones burguesas de 1789 y la Revolución Industrial de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial de 1914, se irán sentando las bases teóricas de la profunda transformación que radicará en los albores mismos del pensamiento contemporáneo. Entre 1846 y 1849, coincidiendo con las publicaciones de «La ideología alemana» de Karl Marx y del «David Copperfield» de Charles Dickens, la crisis y la penuria de Europa harán tambalear los fundamentos mismos de la razón occidental. La vieja herencia del romanticismo se transformará en un hondo desengaño que esconderá el verdadero diagnóstico patológico de la época. Las dos soluciones propuestas pasarán, o bien por el hundimiento en la hostilidad y la barbarie, o bien por el renacimiento de la identidad de los pueblos mediante un “heroísmo” de la propia razón. Muy a pesar del último fracaso de la Ilustración, el germen inconcluso de la reacción revolucionaria mostrará un ansia de independencia que se plasmará en forma de *crisis*, de *escisión*, y de *desestructuración*, cuyos cimientos residirán en una determinada representación del mundo de la vida.

Tanto la interminable búsqueda de la naturaleza más íntima de la subjetividad como el intento de determinación de su distancia y proximidad hacia las cosas obligarán necesariamente a replantear las raíces mismas de la razón y de su institucionalización simbólica. De este modo, un cierto desarraigo modulará el acto originario del encuentro con el mundo. La contingencia y la adversidad serán los síntomas inequívocos de un progresivo alejamiento, de una dramática separación que va distanciando a la conciencia de su originaria cercanía con las cosas. Una desventurada y aciaga fatiga dará paso a la lenta inercia de un creciente olvido. La deriva de esta decadencia arruinará cualquier interés por encontrar un camino de vuelta a la realidad. La soledad, en aquella expresión última ya anuncia-

da por el *Sturm und Drang*, nos dejará la imagen de una visión perdida, en la que el hombre se habrá extraviado en el curso natural de su travesía hacia las cosas mismas.

En 1810, poco antes de su muerte, Heinrich von Kleist describirá así este inevitable abandono al detallar su impresión sobre el célebre cuadro de Caspar David Friedrich, “*Monje a la orilla del mar*”¹. De esta forma, y perdida ya la fe en las condiciones mismas que hacen posible la experiencia, un abismo de inadvertencia sin límites separará cualquier supuesta armonía entre el alma y el mundo. Tal separación descansará en el descubrimiento platónico del *chorismos*, y Descartes referirá este extraño vértigo en su segunda Meditación, al preguntarse sobre el devenir de aquel destacado “morceau de cire”: «*Quid erat igitur in eâ quod tam distincte comprehendebatur?*». El *cogito*, pues, habrá perdido definitivamente el mundo, o, más bien, esa mezcla con el mundo que empieza cada mañana nada más abrir los ojos. La demoledora escisión entre la conciencia y las cosas exigirá, necesariamente, una reconciliación. Sin embargo, tal acercamiento será, en la mayor parte de los casos, un cierre forzoso, tanto desde la remitologización, o el reencantamiento, como desde el cuchitril psicologista de una interioridad mal entendida. El mundo como objeto de verdad parecerá distanciarse irremediablemente, abandonándose a la suerte de su disolución en términos de contenido de conciencia. Por el contrario, la realidad no estará en los dominios de la profundidad, sino en la ostentosa patencia de una claridad prístina que parece querer desplegarse ante nuestra visión, en tanto acto originario del encuentro del ser humano con las cosas. La desconexión de la supuesta autoconciencia con el mundo exterior había traído una grave consecuencia: la pérdida de un confiado camino de vuelta a la realidad. Una extremada dialéctica entre el interior y el exterior había terminado por secuestrar al *ser* en el cuartel de la innmanencia, comarca de la autoseguridad cartesiana. Por otro lado, parecía imponerse el convencimiento de que todo lo que se conoce y se puede conocer aparece y llega a darse en nuestra conciencia, es decir, el mundo como objeto de verdad se encuentra en la estructura misma de la conciencia que tenemos del mismo.

En 1887, en el número XXIII del *Philosophische Monatshefte*, Paul Natorp se enfrentará a la interpretación psicologista del pensamiento kantiano. Su artícu-

¹ El cuadro al que se refiere Kleist es el célebre “Monje a la orilla del mar”, expuesto por C. D. Friedrich en 1810. El texto al que se hace referencia fue publicado en francés en “L’Ephémère”, nº 17-18, y más tarde en “Fin de Siècle”, nº 1.

lo llevará por título «Sobre el fundamento objetivo y subjetivo del conocimiento». En sus líneas, encontraremos el inicio de la deriva que posteriormente pondrá en movimiento el propio Husserl:

«Una consideración sobre cualquier otra determina que sea inaceptable el punto de vista subjetivista: si como este punto de vista reclama, se hace depender la lógica de una ciencia particular, a saber, la psicología, entonces se niega el significado completo de la lógica como una teoría universal que fundamente la verdad del conocimiento»².

Un año después, en 1888, en su *Introducción a la psicología*, Natorp volverá a interpretar la naturaleza normativa y trascendental que representaba el Yo puro de Kant, frente a cualquier posibilidad de llegar a ser interpretado como una realidad empírica o psicológica. En las *Investigaciones Lógicas*³, en la sección 41, el propio Husserl reconocerá su deuda, tanto con su lectura de la *Sozialpädagogik*⁴ como en lo referente al *Philosophische Monatshefte* y la *Einleitung in die Psychologie*⁵. El acceso a las leyes de la lógica exigía un método de aproximación que no estuviera fundamentado antropológicamente, tal como había expuesto el neokantismo de Fries, y que tampoco estuviera fundamentado en los métodos de la investigación empírica, ni mucho menos en la experiencia subjetiva. El psicologismo destruía la validez objetiva de todo conocimiento. La exigencia planteada demandaba un método objetivo de acceso a toda verdad: el ingreso en la objetividad de los fundamentos de todo conocimiento. La cosa del conocimiento, la *Sache*, y las representaciones subjetivas, las *Vorstellungen*, estaban esencialmente separadas, alejadas en su propia naturaleza. No debemos de olvidar que en ese momento se estaba planteando un problema radical y último que, desde este simple esbozo, seguirá hoy abierto y sin resolver: la distancia o proximidad a la cosa misma (*Sache*) sin la mediación de representaciones (*Vorstellungen*).

Desde que en 1881 Husserl se inscribiera en la Universidad de Viena para llevar a cabo su investigación sobre el cálculo de variaciones, publicada en 1882 con el título «Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung», hasta su habilitación

² Natorp, P. «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz)», en *Philosophische Monatshefte* 23, 1887; pp. 257-286.

³ Husserl, E. *Investigaciones lógicas* 1, Cap. 8, §41, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982; p. 140.

⁴ Natorp, P. *Sozialpädagogik*, Stuttgart, 1899. Traducción española: *Pedagogía social*, La Lectura, Madrid, 1915, 1990.

⁵ Natorp, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, 1888.

en 1887, en Halle, bajo la dirección de Stumpf, titulada «Über den Begriff der Zahl»⁶, y el primer y único volumen de la *Philosophie der Arithmetik*⁷, editado en 1891 y dedicado a Franz Brentano, el derrotero intelectual de Husserl irá tomando una inevitable deriva que determinará su desarrollo posterior. Los seis semestres en la Universidad de Berlín, y su proximidad a Weierstrass y a su curso sobre la teoría de funciones, se unirán a su lectura de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano y a su acercamiento a las enseñanzas de Stumpf, quien, por otra parte, ya había vinculado la lógica al arte. Recordemos un breve fragmento de los *Estudios sobre Aritmética y Geometría*, que Husserl escribirá entre 1886 y 1901:

«La aritmética universal no es una ciencia, sino la parte de una lógica formal —que yo definiría como un arte de signos [...] considerándola como uno de los capítulos más importantes de la lógica en tanto que *Kunstlehre*»⁸.

Es necesario precisar que en 1884, siete años antes de la aparición de la citada *Filosofía de la Aritmética*, Frege había escrito los *Grundlagen*, los *Fundamentos de la Aritmética*. Por otro lado, el contacto, tanto teórico como académico, con David Hilbert y Brouwer será decisivo. Sin embargo, como es bien sabido, la segunda parte de la *Filosofía de la Aritmética* no llegará a aparecer. El análisis “psicológico”, que en principio pretendía justificar la matemática mediante la reflexión sobre los actos de síntesis, no podrá llevarse a cabo. La crítica que le hará Frege en 1894, y su clara objeción a que los conceptos abstractos tengan su origen en la reflexión sobre los actos psíquicos de la representación⁹, tendrán como consecuencia la transformación de la segunda parte de la *Filosofía de la Aritmética* en las *Untersuchungen*, las *Investigaciones Lógicas*. El interés de Husserl por el concepto de número ya entrañaba una clara intención programática. De hecho, en su «Über den Begriff der Zahl» había remarcado su propósito principal: «La investigación del concepto de número es emprendida a fin de analizar un fenómeno original del pensamiento, a fin de aprender algo sobre la esencia de la conciencia». Y en efecto, en esa época su interés por una fundamentación psicológica va

⁶ Husserl, E. *Über den Begriff der Zahl*, Psychologische Analysen, Halle, 1887. Tomo XII de la *Husserliana: Philosophie der Arithmetik*, herausgegeben von L. Eley, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970; p. 289-339.

⁷ Husserl, E. *Philosophie der Arithmetik*, *Husserliana*, band. XII, herausgegeben von L. Eley, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970

⁸ Husserl, E. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, texte aus dem Nachlaß (1886-1901), *Husserliana*, band. XXI herausgegeben von I. Strohmeier, Martinus Nijhoff, La Haya; p.248.

⁹ Frege, G. Revisión de E. Husserl: “Philosophie der Arithmetik”. Erster Band. Leipzig, 1891. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, 1894, pp. 313-332

a dar paso a una gnoseología general, y en esta primera etapa de su pensamiento podremos encontrar tres conceptos fundamentales para el inicio de este devenir:

1. El concepto de «creación», que terminará convirtiéndose en el de constitución.
2. El concepto de «reflexión», que le permitirá encontrar el origen de la significación en la conciencia.
3. El concepto de «descripción», que terminará fundando la fenomenología descriptiva y la intuición eidética.

La deriva comenzará con las investigaciones de 1901, y una dilucidación puramente gnoseológica, fenomenológica en definitiva, pospondrá lo que en principio fue el origen del problema. En adelante, asistiremos al discontinuo e intermitente despliegue de la fenomenología. La cuestión principal volvía a plantearse en los mismos términos que había delimitado Natorp. La manera de neutralizar la influencia de la subjetividad respecto a todo acto de conocimiento, en los límites mismos de la vida subjetiva, debía convertirse en un recurso metodológico que fuese más allá del descubrimiento de las leyes lógicas, es decir, un recurso metodológico que explicase el modo en que los objetos de conocimiento se dan en su propia objetividad, independientemente de la situación del sujeto. Este hecho se hará patente en el paréntesis que descubriremos entre 1901 y 1913, es decir, entre la publicación de la segunda parte de las *Investigaciones Lógicas*¹⁰ y la segunda edición de 1913, doce años después. De hecho, en 1911, tras diez años sin apenas publicar más que algunas recensiones, en la revista *Logos*, fundada por Heinrich Rickert, aparecerá su célebre artículo: «La filosofía como ciencia rigurosa»¹¹. El programa de la filosofía fenomenológica y los rasgos esenciales de su contenido serán los motivos principales que exija la revista alemana, en un momento en el que la sistematización ya comienza a ser una exigencia, tanto para el mundo de la filosofía académica como para el propio pensador en la Universidad de Göttingen. El siguiente pasaje será fundamental para entender este movimiento de “resituación”:

¹⁰ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Husserliana Gesammelte Werke. Kluwer Academic Publishers. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968. Traducción española: *Investigaciones lógicas 1 y 2*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

¹¹ Husserl, E. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. Von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Husserliana, band. XXV, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1987; pp. 3-62. Traducción al español: *La Filosofía como Ciencia Estricta* (1911), traducción de Elsa Tabernig, Ed Nova, 4º ed., s/f, Buenos Aires; pp. 49-85. *La Filosofía, ciencia rigurosa*, traducción Miguel García Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

«La fenomenología pura como ciencia, mientras es pura y no hace uso alguno de la posición existencial de la naturaleza, solamente puede ser investigación de esencias, y en absoluto investigación de existencias: toda “introspección” y todo juicio basado en semejante “experiencia” caen fuera de su ámbito. Lo singular, en su inmanencia, sólo puede ser puesto como *jeto de aquí!*: esta percepción, este recuerdo, etc., que fluyen; y, desde luego, sólo se puede poner bajo los conceptos esenciales rigurosos que se deben al análisis de esencias. Pues el individuo no es, por cierto, una esencia, pero “tiene” una esencia que se puede afirmar de él con validez evidente. En cambio, fijarlo como individuo, darle su sitio en un “mundo” de existencia individual, son cosas que es manifiesto que no las logra aquella mera subsunción. Para ella, lo singular es eternamente *ápeiron*. Lo único que puede conocer objetivamente son esencias y relaciones de esencias; con ello suministra definitivamente todo cuanto hace falta para el esclarecimiento y la comprensión de todo conocimiento empírico y de todo conocimiento en general»¹².

Husserl propondrá el método para superar esa especie de investigación de leyes necesarias del pensar que había desplegado en las *Investigaciones Lógicas* y que más tarde, en 1929, abordará en su trabajo *Lógica formal y lógica trascendental*¹³. Mediante una *epoché*, es decir, haciendo abstracción del valor existencial de los actos de la conciencia, se podía considerar su dimensión esencial. La misma “introspección” que había defendido el empirismo, aquella por la que se conocía una experiencia interna, era ahora radicalmente distinta de la consideración fenomenológica. La fenomenología se convertía en algo más que una descripción. Se convertía en una filosofía sobre la vida inmanente de la conciencia, descubriendo cómo la esencia objetiva se construye a partir de actos intencionales diferentes (intuición, recuerdo, evocación, placer, odio, etc.), como resultado sintético de las efectuaciones intencionales de la conciencia pura. La esencia jamás superaba su condición de ser objeto, es decir, no había posibilidad de separar la esencia de los actos intencionales de la conciencia y, por consiguiente, el platonismo se reconvertía en fenomenología, en la forma en que la esencia aparece y se constituye desde una conciencia y para una conciencia que ha neutralizado su dimensión existencial y empírica.

Por un lado, los procesos descriptivos puros de esencias permitían descubrir las maneras en las que los objetos aparecían a los distintos momentos de la con-

¹² Husserl, E. *La Filosofía, ciencia rigurosa*, traducción Miguel García Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009; p. 52. *La Filosofía como Ciencia Estricta* (1911), traducción de Elsa Tabernig, Ed Nova, 4º ed., s/f, Buenos Aires; p. 80.

¹³ Husserl, E. *Formale und transzendente Logik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1981.

ciencia, lo cual hacía posible diferentes análisis detallados de todos los aspectos de la vida consciente; por otro lado, los análisis constituyentes utilizaban estos momentos descriptivos para descubrir los actos y procesos de conciencia en los que resultaban constituidos. Sin embargo, permanecía la dificultad de proponer una unidad sistemática para la fenomenología. La falta de unidad sistemática se convertiría en un escollo para Husserl, puesto que exigía, entre otras cosas, una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad. Habría que analizar fenomenológicamente los actos intencionales de la conciencia como formas de constituir objetividades de sentido. La reducción de los objetos a los actos de la subjetividad trascendental, su constitución a través de la ordenación del tiempo, serían el inicio de una pretendida y cartesiana sistematización. El tiempo, en tanto forma de actuación y forma de autoconciencia, y el sentido de la célebre reducción fenomenológica, marcarían una nueva “resituación” del programa de la fenomenología futura.

De este modo, claramente, podremos distinguir cinco “resituaciones” originariamente programáticas y fundacionales, que determinarán el derrotero y la deriva del pensamiento husserliano, caracterizando la ortodoxia de aproximación en cada uno de los momentos históricos y delimitando, no tanto una unidad sistemática, sino, más bien, una constelación paratáctica:

- 1°. Periodo inaugural (1882-1901). Desde la disertación sobre el cálculo de variaciones hasta la publicación de la primera parte de las *Investigaciones Lógicas*.
- 2°. Periodo crítico (1901-1913). Desde la publicación de la segunda parte de las *Investigaciones Lógicas* hasta su segunda edición, doce años después.
- 3°. Periodo programático (1913-1936). Desde la edición de *Ideas* hasta la publicación de las *Meditaciones Cartesianas* y de la *Krisis*.
- 4°. Periodo funcional (1927-1980). Desde la divulgación de *Ser y Tiempo* hasta la publicación del volumen XXIII de la *Husserliana*.
- 5°. Periodo refundacional (1966-2006). Desde la aparición del volumen XI de la *Husserliana* hasta la publicación de los últimos manuscritos.

El denominado “periodo inaugural” será un intervalo prefenomenológico y pretrascendental, cuyas formulaciones muestran el descubrimiento y la novedad, poniendo en funcionamiento una reforma ambiciosa de la gnoseología. Su originalidad resaltará con los posteriores textos programáticos y protocolos de investigación. El intento de refutación del *psicologismo* y la ofensiva contra el *naturalismo* se unirán a su continua demanda de una *lógica pura* frente a una *lógica arte*. El desajuste entre lo efectivo y lo intencional serán la clave y el fundamento del inicio de esta “reforma”. La mencionada necesidad de pasar de una fundamentación psicológica a una gnoseología general será el vínculo que unirá su actitud antipsicologista y los mecanismos y dinamismos que van a quedar apuntados en sus *Investigaciones Lógicas*. Se habrá producido una de las más claras intuiciones del pensamiento husserliano: el descubrimiento del “a priori” universal de correlación entre los objetos de experiencia y sus diferentes modos de darse. Las conclusiones expuestas en este periodo resonarán a lo largo de toda la obra de Husserl, constituyendo un permanente punto de retorno que nos permitirá comprender el lento avance de la deriva fenomenológica a través del natural movimiento de las ideas.

El denominado “periodo crítico”, que se extiende desde 1901 a 1913, coincidiendo con la distancia entre las dos ediciones de las *Investigaciones*, será el núcleo original de la fenomenología, caracterizado por una crisis permanente y por una continua exigencia de justificación y sistematización. Es aquí donde se harán conscientes los mecanismos de la reducción y la constitución, que serán, en definitiva, una expresión de la antigua y originaria dialéctica entre el *regressus* y el *progressus*, entre la *Anábasis* y la *Catábasis*. En el curso que impartió en la Universidad de Gotinga, en el semestre de invierno 1904-1905, dedicado a los *Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento*, y que tendrá por objeto los actos intelectivos de orden ínfimo: percepción, fantasía, conciencia de imagen, recuerdo, intuición del tiempo, había confirmado el deliberado silencio sepulcral que reinaba en las *Investigaciones lógicas* sobre todos los problemas de una fenomenología de la intuición originaria del tiempo¹⁴.

Las lecciones de 1907 sobre *Cosa y Espacio*¹⁵, editadas en el año 1973, constituirán la primera exposición sobre la fenomenología de la percepción. Aun-

¹⁴ *Husserliana*, X, p. XVI.

¹⁵ Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Edited by Ulrich Claesges. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973.

que su intención y el procedimiento metódico coincida con las *Investigaciones*, sin embargo, el sentido y los contenidos variarán radicalmente. El camino hacia las diversas “reducciones fenomenológicas” quedará abierto. Esta radicalización de la fenomenología, implícitamente contenida en la idea de «constitución», ya se habrá confirmado en el curso del semestre de invierno de 1904-1905 y en una serie de investigaciones conocidas como los «manuscritos de Seefeld». La fenomenología de la percepción, frente a la de la imaginación y la *Phantasia*, y la fenomenología de la coseidad, serán el acceso fundamental al proyecto husserliano de una fenomenología de los límites de la vida subjetiva y, en definitiva, al proyecto de una *crítica de la razón*. Por otro lado, el mismo año, en 1907, asistiremos a la primera exposición formal de la fenomenología.

La introducción a los *Fragmentos capitales de fenomenología y de crítica de la razón* serán las cinco lecciones que Husserl impartirá en Göttingen, del 26 de abril al 2 de mayo de 1907. *La idea de la fenomenología*, editada por Walter Biemel en 1950 como segundo volumen de la *Husserliana*¹⁶, representará el punto de inflexión característico de este “periodo crítico”, determinado por una profunda crisis en múltiples aspectos, constituyendo una declaración programática de la ambiciosa reforma de la gnoseología que ya se había puesto en marcha desde 1901. La fenomenología aparecerá como ciencia filosófica fundamental y como método originario de la filosofía y de la actitud intelectual específicamente filosófica. El período que sigue a la publicación de las *Investigaciones* estará marcado por una profunda transformación de las ideas filosóficas de Husserl. Este cambio radical se caracterizará por lo que Eugen Fink, asistente de Husserl junto con Ludwig Landgrebe, denominará el esfuerzo por la conquista de una autocomprensión filosófica, es decir, por la autoapropiación de las intenciones que mueven su pensamiento en lo íntimo de éste¹⁷. A Husserl no le satisface ya la noción de fenomenología como psicología descriptiva: las intenciones de su pensamiento no apuntan solo y exclusivamente a un método para esclarecer tales o cuales pro-

¹⁶ Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Hrg. u. eing. Walter Biemel. *Husserliana* vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973. Vid. Biemel, W. «L'idée de la phénoménologie chez Husserl», en *Écrits sur la Phénoménologie*, Ed. Ousia, Bruxelles, 2009; pp. 21-46

¹⁷ Vid. el artículo de Eugen Fink que lleva por título «La filosofía fenomenológica de Husserl en la crítica actual», publicado en 1933 en los *Kant-Studien* XXXVIII, y que incluye un prólogo del propio Husserl. En él dice Husserl, entre otras cosas, lo siguiente: "Por deseo de la estimadísima redacción de los "Kant-Studien" he examinado con detalle este tratado, y me alegro de poder decir que en él no se encuentra ninguna oración que no haga completamente propia; que no pudiera reconocer explícitamente como convicción mía."; en: Fink, E, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, "Vorbemerkung", p. VIII. Fink tenía en ese momento 28 años.

blemas concretos del conocimiento. En la introducción de Paul Janssen a la edición alemana de *La idea de la fenomenología* se habla de una *crisis existencial* en Husserl¹⁸. Aquí, tendrá sentido la cita de la agenda de Husserl que, más adelante, utilizaremos al respecto de la célebre introducción de Biemel. Sabemos, por otra parte, que los "esfuerzos programáticos" de Husserl, sus intentos de "resituación", no fueron vanos, y que desembocaron en dos publicaciones centrales: el texto programático *Filosofía como ciencia estricta*¹⁹ de 1911 e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*²⁰ de 1913. El ya citado y célebre artículo de *Logos*, la revista de Heinrich Rickert, representará un intento programático fruto de esta fecunda crisis. Dos tesis fundamentales serán esgrimidas: la defensa de la estricta idealidad de las verdades y las esencias, y la imposibilidad de hacer una filosofía primera sin tener en cuenta los límites de la vida consciente ante los que las cosas mismas se abren.

En 1913, coincidiendo con la edición de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se iniciará un nuevo periodo: el denominado por nosotros "periodo programático", y que se extiende desde 1913 hasta 1931, año de la edición de las *Meditaciones Cartesianas* y hasta 1936, año de la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Aquí, asistiremos a la "resituación programática" de la que se nutrirá y, todavía hoy, se seguirá nutriendo, toda la ortodoxia fenomenológica. Hablamos de los continuos, y siempre insuficientes, intentos de búsqueda de una exposición completa, aunque imposible, de la fenomenología, y que nos mostrarán la honda preocupación del pensador de Friburgo por una definitiva, aunque imposible, "resituación" de su pensamien-

¹⁸ Janssen, P, «Einleitung», en Husserl, E, *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit., p. IX.

¹⁹ Husserl, E, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, editado por Wilhelm Szilasi, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.

²⁰ Husserl, E, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de D. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

to. Nos referimos a las *Ideas*²¹ de 1913, a la *Lógica*²² de 1929, a las *Meditaciones*²³ de 1931 y a la *Krisis*²⁴ de 1936. Del mismo modo que los escritos de Aristóteles, al igual que sus lecciones, estaban clasificados en *Exotéricos*, cuando eran diálogos al estilo platónico, y en *Acroamáticos* o *Esotéricos*, cuando eran textos de uso interno en el Liceo, así ocurrirá con el inmenso legado de Husserl. Y los textos de este periodo serán los textos *Exotéricos*, intencionalmente programáticos, y que condicionarán necesariamente la posterior recepción de la fenomenología, sobre todo en el denominado “periodo funcional”, dominado por esta ortodoxia fenomenológica.

Este denominado “periodo funcional”, y que se extiende desde la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927, hasta la edición del volumen XXIII de la *Husserliana*, en 1980, vendrá caracterizado por una cierta perversión oportunista de los escritos *exotéricos*. En efecto, en 1929, Husserl pondrá a disposición de Pfeiffer y de Emmanuel Lévinas el texto en alemán de sus conferencias parisinas. Será Alexandre Koyré el encargado de revisar esta traducción que, posteriormente, Armand Colin editará en 1931. Éste será el principio de una recepción muy oportuna del pensamiento husserliano que, ocasionalmente, amplificará el eco de la obra heideggeriana, beneficiando su difusión más allá de la tensión propia entre ambas líneas de pensamiento. A partir de ahí, tanto Heidegger como Sartre, Lévinas, Derrida o Maurice Merleau-Ponty, entre otros, sabrán “resituar” el pensamiento fenomenológico a partir de la obra más programática, generando una ortodoxia que, en algunos casos, caerá en una cierta perversión de los textos, agudizada, sobre todo, a partir del inicio de un nuevo periodo, el denominado “periodo refundacional”, que supondrá una segunda recepción de Husserl desde la publicación de los escritos más *esotéricos*, es decir, desde las obstinadas investigaciones estenografiadas: el *Kleingeld*.

²¹ Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993

²² Husserl, E. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Editado por Paul Janssen. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1974. Traducción al español: *Lógica formal y lógica trascendente*, trad. Luis Villoro, ed. Antonio Ziriñ Quijano, UNAM, México, 2009.

²³ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973. Traducción al español: *Meditaciones Cartesianas*, trad. D. José Gaos, F.C.E. México, 1985.

²⁴ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana vol. VI, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

En 1959, coincidiendo con la edición por Rudolf Boehm del volumen VIII de la *Husserliana*, el dedicado a la *Teoría de la reducción fenomenológica*²⁵, la editorial de Martinus Nijhoff publicará la extensa narración del padre Herman Leo Van Breda sobre «El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl»²⁶. En sus líneas, el monje franciscano será providente:

«La importancia del legado intelectual de Husserl era tal que había que decidirse a ponerlo por entero a disposición de los investigadores. Incluso si las circunstancias actuales no permitían publicar inmediatamente más que ciertas partes, era preciso hacerlo, teniendo en cuenta el hecho de que más tarde el mundo filosófico desearía, sin lugar a dudas, poder resituar estas partes en el conjunto de la obra»²⁷.

En efecto, “resituar” las diferentes partes en el conjunto de la obra de Husserl no sólo iba a convertirse en un deseo del mundo filosófico, en una aspiración ordenadora y meramente sistematizadora, sino que, por el contrario, tal pretensión iba a resultar ser una condición necesaria para comprender las exigencias de la propia fenomenología y de su estructura arquitectónica, dando continuidad al movimiento natural de las ideas que todavía descansaba oculto en la “caja de los truenos”, en el legado inédito del propio pensador. Esta “resituación” se convertiría, posteriormente, en “refundición”, esta vez en su acepción más metalúrgica. Los problemas que iban a ocupar, y en algunos casos a distraer, a la naciente escolástica husserliana residirían, en su mayor parte, en el gradual olvido de esta deriva natural del propio pensamiento, ocupados más bien en generar una ortodoxia situada en torno a la punta de un iceberg. Hoy, medio siglo después, somos plenamente conscientes de la relevancia y del compromiso teórico que supone ubicarse desde determinada parte, o desde determinada otra, en el conjunto de la obra del pensador de Friburgo. Podemos incluso llegar a decir que la mayor parte de los problemas contemporáneos planteados a partir de la fenomenología, al igual que gran parte de los autores y de las escuelas posteriores, son el resultado conceptual de determinadas “resituaciones”, que toman como punto de partida y referencia un periodo aislado, específico, y muy concreto en la obra del autor.

²⁵ Husserl, E. *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Editado por Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1959.

²⁶ Van Breda, H. L. y Taminiaux, J., *Husserl et la pensée moderne*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959; pp. 1-42. Traducción española: «El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl», en *Revista de Occidente* n° 344, traducción de Xavier Escribano, enero 2010; pp. 75-125.

²⁷ Van Breda, H. L. y Taminiaux, J., op. cit., p. 85

Un indicio inequívoco de la estructura discontinua del mundo de las ideas es el tenaz empeño del propio Husserl por una presentación sistemática de la fenomenología y por un género de exposición. Tal como hemos recordado, en 1901, coincidiendo con su promoción académica, Husserl publicará la segunda parte de las *Investigaciones Lógicas*²⁸. La segunda edición del libro tendrá lugar en 1913, doce años después. El periodo que va desde 1901 hasta 1913, el denominado “periodo crítico” será determinante para comprender no sólo el carácter íntimo del propio pensador sino, además, el sentido propio de la fenomenología. El pensamiento de Husserl sufrirá una profunda y fecunda crisis que pondrá en evidencia la continua exigencia de una permanente y metódica refundación, de una “re-situación” teórica que se mostrará como una condición connatural a la propia condición de la filosofía en su forma original. Baste recordar aquella anotación que el maestro escribirá en su agenda, el 25 de septiembre de 1906, y que Walter Biemel traerá a colación, en el año 1947, en su introducción a la mencionada *La idea de la fenomenología*:

*«Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa»*²⁹.

Seis años después de la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, ya se hará patente la necesidad de “resituarse” un nuevo comienzo para la filosofía fenomenológica. Buena prueba de ello la encontraremos en el citado curso de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo. Los análisis del semestre del invierno de 1904-1905, consagrados a la conciencia del tiempo, ya no tendrán el estatuto ontológicamente equívoco que conservaba la fenomenología en el año 1901. Un tiempo de ensayos y de metódica instauración estará a punto de terminar. El tiempo de la elaboración concreta de una filosofía comenzará. El progreso de la reflexión husserliana irá anunciando los límites de una fenomenología de la percepción, de la *Phantasia*, del tiempo y de la cosa, anticipando la posibilidad de un

²⁸ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Husserliana Gesammelte Werke. Kluwer Academic Publishers. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968. Traducción española: *Investigaciones lógicas 1 y 2*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

²⁹ Biemel, W. «Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI, 1956, pp. 293 y ss. La agenda se encuentra en el Archivo bajo la signatura X x 5.

nuevo marco metódico y ontológico para la descripción adecuada de la vida intencional. Sin embargo, tal posibilidad se irá descubriendo a través de una inmensa masa de manuscritos, escritos verdaderamente fenomenológicos, sin el horizonte de alguna posible lectura, donde el origen mismo de los problemas se localizará en el flujo del devenir de las ideas como un remolino que engulle en su ritmo todo el material relativo a la génesis. Sin duda, el anuncio de una nueva generación de filósofos investigadores de la obra de Husserl será la confirmación de la tan esperada “Refonte”; aquélla que el propio maestro de Friburgo, el 1 de febrero de 1922, anunciaría en una carta dirigida a Paul Natorp: «*La parte más grande de mi trabajo se encuentra en mis manuscritos*»³⁰.

Recordemos que Richard M. Zaner, el autor del prólogo a la edición original de las *Conversaciones con Husserl y Fink* de Dorion Cairns³¹, el alumno americano de Husserl, constatará la exigencia que Cairns había expuesto en torno a la sucesión periódica de la lectura de la obra del pensador de Friburgo. En sus cursos del periodo 1956-1964, Cairns había confirmado que era necesario “resituarse” teóricamente la cronología de los textos de Husserl para, de este modo, adquirir una visión justa y exacta del *corpus* husserliano. Para ello, era necesario estudiar y comenzar por las obras del “periodo programático” (1913-1936) para terminar volviendo al “periodo inaugural” (1882-1901). De este modo, un periodo “iluminaría” la comprensión del otro en una íntima articulación del orden de las ideas en el orden de la exposición. Para Cairns había que arrancar con la lectura de las *Meditaciones Cartesianas* que, por cierto, él mismo había traducido al inglés, junto a la *Lógica formal y lógica trascendental*. La publicación de las conferencias de Ámsterdam y París bloqueará el último y desesperado intento de Husserl y Fink por redactar una presentación sistemática de la fenomenología. Cairns incidirá en que la lectura de las *Meditaciones* deberá dejar paso a la *Lógica formal y lógica trascendental* y a la primera parte de las *Ideas*. Y sólo después, estaremos en condiciones de volver sobre las *Investigaciones Lógicas*. Por consiguiente, el libro inaugural, el libro del comienzo, habría que leerse en último lugar y, a continuación, los “otros” trabajos de Husserl, inéditos o ya publicados. Esto vendría a corroborar que los cinco periodos señalados se iluminarían recíproca-

³⁰ Carta de 1 de febrero de 1922. Una fotocopia se encuentra en los Archivos Husserl de Lovaina. La carta es citada recurrentemente en la introducción a la edición de Iso Kern del volumen XIV de la *Husserliana*, p. XIX, y en la introducción de Eduard Marbach al volumen XXIII de la *Husserliana*, p. XXXI.

³¹ Cairns, D. *Conversation with Husserl and Fink*, Kluwer Academic Publishers, B.V. Dordrecht-Boston-London, 1976. Traducción al francés: *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. Jean-Marc Mouillie, Ed. Jérôme Million, Grenoble, 1997.

mente en un paratáctico orden de exposición; el cual, por otro lado, se aproximaría a una sistematización efectiva en forma de constelación. Como ya hemos dicho, el “periodo programático” (1913-1936) alumbraría la comprensión del “periodo funcional” (1927-1980) del pensamiento fenomenológico, tal como hará constar Walter Biemel en su artículo de la *Encyclopaedia Britannica*³², y, a su vez, clarificaría el alcance teórico de los escritos del denominado “periodo inaugural” (1882-1901), para volver después, sobre el “periodo crítico” (1901-1913); el cual, en definitiva, orientaría la atenta lectura de la masa inmensa de investigaciones que compondrán el denominado “periodo refundacional” (1966-2006), resonando, de este modo, a lo largo de todo el *corpus* husserliano y dando salida a una verdadera comprensión de la mencionada “resituación” del complejo orden de las ideas.

La importancia del legado inédito de Husserl pondrá al descubierto la necesidad de encontrar las disociaciones “genéticas”, es decir, verticales, que el pensador de Friburgo apuntó en el denominado “periodo crítico” para, de este modo, resituar un nuevo periodo de “refundación” en el que destacarán autores tan importantes como el propio Marc Richir. Tal como hemos dicho en otras ocasiones³³, y haciendo síntesis de nuestra apuesta por la deriva fenomenológica, será necesario leer a la luz del “periodo crítico” (1901-1913) la masa inmensa y compacta de monólogos filosóficos, meditaciones todavía en curso de publicación que constituyen el legado de Husserl, y desde 1966, con la mencionada edición por la *Husserliana* de las investigaciones sobre la *Síntesis Pasiva*³⁴, de los textos sobre la *Fenomenología de la Intersubjetividad*³⁵ de 1973, de los pasajes de las lecciones de 1907 sobre *Cosa y Espacio*³⁶, editadas también en el año 1973, sobre *Phantasia, conciencia de imagen y recuerdo*³⁷ de 1980, sobre la *Teoría de la Significa-*

³² Biemel, W. «Phenomenology», en *Encyclopaedia Britannica*, 15ª edición, Chicago 1974; pp.210-215. Traducción al francés: «La Phénoménologie», en *Écrits sur la Phénoménologie*, Ed. Ousia, Bruselas, 2009; pp. 163-183.

³³ Vid. Álvarez Falcón, L. «Esbozos, fragmentos y variaciones: Husserl después de 1988», en *Eikasia, Revista de Filosofía*, especial Marc Richir, 2010.

³⁴ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

³⁵ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Zweiter Teil. 1921-28. Dritter Teil. 1929-35. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

³⁶ Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Edited by Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

³⁷ Husserl, E. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edited by Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.

ción³⁸ de 1987, así como de los textos complementarios a la *Krisis*³⁹ de 1992, y desde los manuscritos de Bernauer⁴⁰ de 1917/18, recogidos en el tomo XXXIII, o desde la edición en el volumen XXXIV de los textos póstumos del periodo 1926-1935 sobre *La reducción fenomenológica*⁴¹, y, sobre todo, tras la edición de los Manuscritos C de 2006, textos tardíos sobre la constitución del tiempo⁴², escritos entre 1929 y 1934. Sin embargo, la permanente resonancia del “periodo inaugural”, sobre todo, de las *Investigaciones Lógicas*, nos permitirá entender, no sólo el aparente desfase entre *lo programático* y *lo efectivo*, sino, principalmente, el anunciado desplome de los supuestos programáticos en los que descansaba la ortodoxia fenomenológica fundada en el “periodo programático” (1913-1936) y extendida a través del denominado “periodo funcional” (1927-1980).

La compleja reestructuración del legado inédito de Edmund Husserl, anunciada ya en el apasionante relato de Herman Leo Van Breda sobre la fundación de la “Montaña mágica”, los archivos Husserl en Lovaina, nos mostrará un nuevo orden de exposición que ya estaba implícito en la articulación del orden de sus ideas:

1882-1901	Periodo inaugural
1901-1913	Periodo crítico
1913-1936	Periodo programático
1927-1980	Periodo Funcional
1966-2006	Periodo Refundacional

Articulación Expositiva

³⁸ Husserl, E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Edited by Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

³⁹ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Edited by Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

⁴⁰ Husserl, E. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

⁴¹ Husserl, E. *Zur phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana XXXIV, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

⁴² Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana –Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006

2. Crítica y refundación.

En el año 1936, al final de su vida, y bajo la sombra de Max Weber y Thomas Mann, Husserl publicará *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En sus líneas podremos advertir la confirmación de una cierta “resituación” retrospectiva, reconociendo la permanente intención de una elaboración sistemática de uno de los descubrimientos fundamentales, que él mismo situará en el inicio, en 1898: el *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse. La confirmación de la profunda conmoción que esto supuso aparecerá en una nota al epígrafe 48 de la *Krisis*, y que llevará por título «Todo existente de cualquier sentido y toda región como índice de un sistema de correlación subjetivo»⁴³. En la misma nota, Husserl señalará cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación obligaba a una transformación radical del sentido de esta problemática, conduciendo a la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta trascendental. Será aquí donde Husserl reconozca que fue en 1913, en la segunda edición del tomo I de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*⁴⁴, cuando apareció un primer intento de introducción sistemática a la reducción trascendental. El lapso de tiempo entre la primera edición de 1901 y la segunda de 1913 pondrá en evidencia la insuficiencia de una reflexión consciente sobre los mecanismos de reducción y de constitución.

Será en la propia *Krisis* donde Husserl constate aquello que denominará un reino de un subjetivo completamente encerrado en sí, existente a su modo, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, por lo tanto, eso que es radicalmente inseparable, y sin embargo, nunca captado ante los ojos, nunca apresado y comprendido⁴⁵. La recurrencia a la *Lebenswelt*, al mundo vivido de objetos, será una intención última en el final de la vida de Husserl. De este modo, volverá a pensar ese estrato básico, tan próximo pero tan extraño, que es el mun-

⁴³ Vid. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969; p. 169, Nota. Traducción española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008; p. 207, Nota.

⁴⁴ Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de D. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

⁴⁵ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, op. cit., p. 114. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 154.

do vivido; un nivel primario configurado por el mundo intencional de objetos que supone observar, operar, recordar, imaginar, compartir inter-objetivamente, etc. De hecho, en el párrafo 53 de la *Krisis*, al tratar de las paradojas de la subjetividad humana, Husserl será determinante: «*La intersubjetividad universal, en la que se resuelve toda objetividad, todo lo que existe, no puede, manifestamente, ser otra que la humanidad que innegablemente es una parte componente del mundo*»⁴⁶. Este estrato último, el mundo percibido, en definitiva el mundo vivido, no incluirá necesariamente idealidad dada la potente capacidad de absorción y trituración de la *Lebenswelt*. El mundo vivido no poseerá, en cuanto tal, estructura eidética. El recubrimiento eidético no le es necesario para su configuración, sino que aparece modulado según los diferentes modos de incorporar las *Erscheinungen*. Los objetos pueden ser productos de síntesis que no implican esencias y, por consiguiente, pueden ser vividos de manera diferente con arreglo a las modulaciones de la *Lebenswelt*. Es posible una universalidad no-eidética. De la propia tesis básica de la fenomenología sobre la inversión ser/fenómeno, se derivará que no hay un fondo de Ser con capacidad de articulación eidética. Este será el tema de la *Krisis*. Sin embargo, lo que sostendrá el alcance de estas conclusiones vendrá enunciado por Husserl en un texto definitivo, que irá redescubriendo el fundamento arquitectónico de una nueva fenomenología o, más bien, de esa refundición que es una nueva fundación o refundación. Veamos este fragmento:

«[La fenomenología] se abre en cuanto a su sentido a diferentes niveles, porque la reducción fenomenológica misma –y eso conforme a su esencia– no ha podido abrir su sentido, sus exigencias interiores y necesarias, su alcance, sino en niveles diferenciados (in verschiedener Stufen). Toda exigencia de nuevas reflexiones, de nuevas tomas de conciencia, sólo serán posibles mediante la autocomprensión y las operaciones efectuadas en los otros niveles (Stufen)»⁴⁷.

En efecto, la fenomenología exige “abrirse” necesariamente en diferentes niveles, estratos o regímenes arquitectónicos, o si se prefiere, tal como lo hará el propio Maurice Merleau-Ponty, capas escalonadas o *couches étagées*, en definitiva, *in verschiedener Stufen*, en “niveles diferenciados”. Husserl abordó sistemáticamente esta “tectónica” en los diferentes cursos universitarios del denominado “periodo crítico”, elaborando las diferentes disociaciones genéticas, verticales, que compondrán nuestra matriz arquitectónica y que definirán los límites mismos

⁴⁶ Husserl, E. op. cit., p. 183. Traducción al español: op. cit., p. 220.

⁴⁷ Husserl, E. op. cit., p. 250. Traducción al español: op. cit., p. 284.

de la vida subjetiva de la conciencia, configurando, por consiguiente, una fenomenología de estos límites. Nos referimos a los cursos profesados por Husserl en el período que va de las *Investigaciones* a las *Ideas*. En concreto, hablaremos de tres cursos decisivos: *Cosa y espacio* de 1907, *Phantasia, conciencia de imagen y recuerdo* de 1905, y *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908, donde Husserl establecerá, como paso previo a su intento de reducción idealista, los cuatro registros originarios, teniendo en cuenta que tres de ellos serán, además, *Stiftungen*, instituciones:

- En el curso de 1907, y tal como hemos indicado anteriormente, elaborará la teoría del *mundo vivido*, el mundo de los objetos “indeterminados” compartidos. Este nivel quedará desdoblado en el nivel de la *efectividad* y el nivel de la *objetividad* (ver **Estructura Arquitectónica**), en definitiva, el nivel de la percepción (nivel 5) y el nivel de la imaginación (nivel 4); lo presente y lo presentificado, lo ausente. Ambos niveles tectónicos transcurrirán en el tiempo objetivo. El nivel de la *efectividad* (nivel 5) corresponderá a ese estrato básico, tan poderoso y absorbente, que constituye la *Lebenswelt*, el “*mundo de la vida*”. Más adelante, volveremos a esta capa para describir su íntima naturaleza y las relaciones que surgen en estos dos niveles (4 y 5).
- A partir del curso de 1905, Husserl profundizará, con una sorprendente lucidez, en la distinción entre *objetividad* y *sentido* (niveles 4 y 2). Este momento será crucial, y supondrá un punto de partida para la elaboración de la denominada “nueva fundación de la fenomenología” o “periodo de refundación”, donde situaremos la trascendental obra de Marc Richir, entre otros. En este momento, Husserl distinguirá la Imaginación de la *Phantasia* y, lo que es decisivo, las síntesis activas de las síntesis pasivas, lo intencional de lo no-intencional, la zona simbólica de la zona fenomenológica, etc.
- En el semestre de verano de 1908, indagará en la naturaleza de las significaciones simples, en lo que será sus *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, es decir, su *Teoría de la Significación*⁴⁸. Ahí, abordará la distinción de la *identidad* frente al *sentido* (niveles 3 y 2). En este estrato se demarcará el

⁴⁸ Husserl, E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Edited by Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1987.

límite donde aparece el *sentido*, el salto de la zona simbólica, con sus nexos de identidad, a la zona fenomenológica, la zona del esquematismo y, por lo tanto, del estrato del «inconsciente simbólico» al estrato del «inconsciente fenomenológico».

En el denominado “periodo crítico”, el intervalo desde la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, en 1901, hasta la segunda edición de 1913, Husserl habrá descrito la tectónica de esta serie fenomenológica, con excepción de un nivel expreso: el estrato originario de la materia (nivel 1), el nivel de la materialidad trascendental, la *Hylé*, o materialidad esquemática, fuera del lenguaje, absoluta pluralidad, no caótica.

Será en la *Krisis*, cuando Husserl vuelva a pensar el último o primer nivel de la serie fenomenológica: el nivel de la *efectividad*, el mundo vivido de objetos. Este extraño estrato, sin estructura eidética, y con una potente capacidad de absorción y trituración, la *Lebenswelt*, será determinante para comprender toda la escala tectónica descrita en el “periodo crítico” y que demarcará los límites de la vida subjetiva, pero también será definitivo para comprender las cruciales relaciones que se establecen entre los diferentes estratos, y que nos permitirá entender las posibilidades del denominado “periodo refundacional” y, por supuesto, volver necesariamente al planteamiento inicial del “periodo inaugural” (1882-1901). De este modo, cinco registros determinarán los límites de una tectónica, en cuya base encontraremos el registro de la *efectividad* (nivel 5) y su límite con el registro de la *objetividad* (nivel 4), es decir, el acceso del mundo de la «percepción» al mundo de la «imaginación». La realidad *efectiva* (nivel 5) implicará *objetividad* (nivel 4). A su vez, la *objetividad* (nivel 4) entrañará *identidad* (nivel 3) y ésta última comportará *sentido* (nivel 2). Y todo este deslinde tectónico tomará como referencia el horizonte de la materialidad esquemática, fuera del lenguaje, fuera de lo humano, absolutamente descentrada e indeterminada (nivel 1). Por consiguiente, podremos delimitar la siguiente estructura arquitectónica que, tal como veremos más adelante, se configura como una tectónica de estratos que demarcan los límites mismos de la vida subjetiva:

Estructura Arquitectónica

1	MATERIA
2	SENTIDO
3	IDENTIDAD
4	OBJETIVIDAD
5	EFFECTIVIDAD

De este modo, en la realidad del mundo vivido, el mundo de la apercepción perceptiva de objetos, se establecerá una articulación como correlación triple, *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*, dicho de otro modo, lo *noético*, lo *hylético* y lo *noemático*, y que eventualmente podrá ser eidético. Esta triple articulación supondrá, en primer lugar, el «acto»; en segundo lugar, el «fenómeno» propiamente dicho, es decir, los esquicios hyléticos; en tercer lugar, el fenómeno derivado, *lo que aparece*. Recordemos que en *Las Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* del año 1905, en su *Introducción*, y al hablar de la «Desconexión del tiempo objetivo», en concreto, al exponer la distinción entre un tiempo «sentido» y un tiempo percibido, Husserl hará la siguiente advertencia:

«"Lo sentido" indicaría, pues, un concepto de relación que por sí solo nada diría acerca de si lo sentido es sensual, siquiera acerca de si es inmanente en el sentido en que lo sensual lo es. Quedaría abierto, en otras palabras, si lo sentido mismo está ya constituido, y quizá de un modo muy distinto del de lo sensual. Pero toda esta diferenciación es mejor dejarla al margen. No toda constitución responde al esquema "contenido de aprehensión-aprehensión"»⁴⁹.

Valga indicar que Rudolf Boehm, el editor de *Sobre la fenomenología de la conciencia temporal inmanente (1893-1917)*, ya hará una especial referencia a esta nota en el tomo X de la *Husserliana*⁵⁰. Parece, pues, que no es posible generalizar la intencionalidad entendida como imposición de sentido. Esto sería contradictorio con la noción de *fenómeno* en tanto *modo de aparición (Erscheinung)*. Por consiguiente, la conciencia es algo más que actividad, y ese algo más no es consistente con el esquema *Auffassunginhalt-Auffassung* (Contenido de aprehensión-Aprehensión). Esta crisis aparecerá ostensiblemente en el citado curso de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo, que editará Heidegger en 1928, y en el curso de 1907 sobre la idea de fenomenología, que no aparecerá editado hasta 1950, por Biemel, en el volumen II de la *Husserliana*⁵¹. Las modificaciones introducidas en la segunda edición de las *Investigaciones*, tal como se puede apreciar en la edición definitiva de Elmar Holenstein, en 1975, en el volumen XVIII y si-

⁴⁹ Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Ed. Trotta, Madrid, 2002; p. 29.

⁵⁰ Husserl, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969.

⁵¹ Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado por Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973.

guientes de la *Husserliana*⁵², son un testimonio de esta autoconciencia operada, que en 1901 es todavía una intuición no consciente de sus consecuencias. La crisis de 1905 y la primera exposición formal de la fenomenología del curso de 1907 serán el fiel testimonio de la conexión entre la primera edición de las *Investigaciones* de 1901 y la segunda de 1913. En este fecundo periodo, entre mayo y agosto de 1907, en Gotinga, Husserl impartirá la segunda parte del citado curso, titulado inicialmente: *Fragmentos principales de la fenomenología y de la crítica de la razón*. Tal curso corresponderá al texto del manuscrito husserliano F I 13, llamado por Husserl: *Dingvorlesung*.

Las cinco lecciones de introducción general a la fenomenología trascendental de dicho curso serán, tal como hemos apuntado, publicadas por Walter Biemel en 1950, bajo el título: *Die Idee der Phänomenologie*. Sin embargo, el gran grueso del curso no será publicado hasta 1973, cuando Ulrich Claesges, en el volumen XVI de la *Husserliana*, edite estas lecciones bajo el enigmático título: *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*⁵³. El traductor de la edición francesa, Jean-François Lavigne, será concluyente en su introducción al confirmar un hecho filosóficamente decisivo en la historia del pensamiento contemporáneo: las lecciones del verano de 1907 sobre la cosa espacial inaugurarán la fenomenología de la percepción⁵⁴. En la página 285 de la edición de Ulrich Claesges, en correspondencia con la lección final del 3 de agosto de 1907, Husserl comenzará de este modo su última consideración:

«Pertenece a la esencia de la cosa en general ser una unidad intencional idéntica que se “constituye” en una cierta multiplicidad de apariciones efectivas o posibles, se legitima según su ser y su ser-así respectivo en el encadenamiento de apariciones reglado y cada vez motivado. Pero el encadenamiento es un encadenamiento de apariciones entre-acordadas, que se llenan unas en otras, y son portadas por una conciencia de creencia que las atraviesa, o, si se prefiere, una conciencia posicional, conciencia

⁵² Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage, Halle: 1900, rev. ed. 1913. Editado por Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1975; *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden, Editado por Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1984; *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913), Edited por Ulrich Melle, Kluwer Academic Publishers, The Hague, Netherlands, 2002. *Husserliana* XVIII, XIX y XX.

⁵³ Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Editado por Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973.

⁵⁴ Husserl, E. *Chose et espace. Leçons de 1907*, traducción e introducción de Jean-François Lavigne, P.U.F., París, 1989; p. 5.

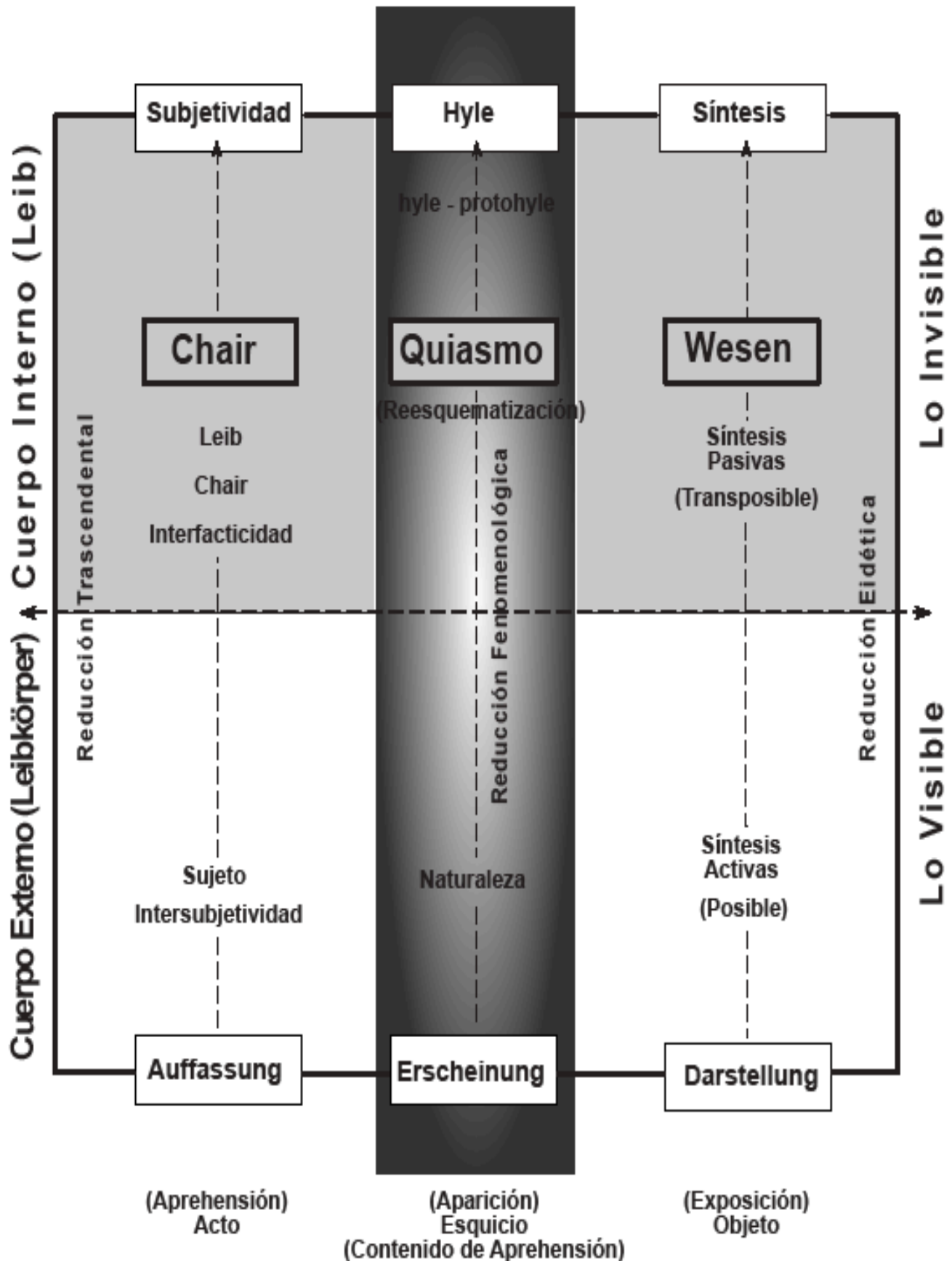
de ser. Saber qué relación mantiene esta conciencia posicional con las simples apariciones necesitaría de investigaciones más profundas»⁵⁵.

Rota la estructura bímembre *Auffassungsinhalt-Auffassung* (Contenido de aprehensión- Aprehensión), la “vertical” quedará abierta para un ascenso hacia *lo Impensado*, es decir, para aquella no-filosofía que tanto Husserl como Merleau-Ponty vislumbraron como la extraña distancia (*écart*) que separa al sujeto mismo y que aleja cada cosa de su posible identidad. Ambos establecerán una nueva estructura trimembre: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* (Aprehensión o acto intencional, Aparición o contenido de aprehensión, Exposición u objeto). De este modo, Merleau-Ponty estaba en lo cierto al advertir que la conciencia o la imposición de sentido seguía el esquema husserliano *Auffassung-Inhalt* (Contenido de aprehensión) y *beseelende Auffassung* (Aprehensión animada), y que, por consiguiente, suponía otra operación más profunda mediante la cual el contenido era preparado para la aprehensión. Todo el pensamiento merleau-pontiano partirá de esta consideración.

La estructura bímembre de la percepción será la filosofía de la conciencia que Merleau-Ponty descalificará por su naturaleza impositiva y de “sobrevuelo”; aquella que anula el eje vertical de la *Erscheinung*, de la Aparición. Entre la intencionalidad de la *Auffassung*, de la Aprehensión o el Acto, y la identidad de la *Darstellung*, Exposición u Objeto, habrá una extraña connivencia, una complicidad que abrirá la vertical de las diferentes *couches étagées* (estratos escalonados) sobre el eje de la *Erscheinung*, de la Aparición. Aunque tanto la *Erscheinung* (Aparición) como la *Darstellung* (Exposición) sean ambas “fenómenos”, sin embargo, el eje de la *Erscheinung* (Aparición) será el eje de los fenómenos en sentido estricto: el fenómeno en cuanto fenómeno. Esta vertical nos pondrá directamente en contacto con la trascendencia, con el “ser salvaje” (*être sauvage*), vertical y ontológicamente primero (Ver *Arquitectónica Merleau-Ponty*).

⁵⁵ Husserl, E. *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907, op. cit., p. 285.

Arquitectónica Merleau-Ponty



Como es bien sabido⁵⁶, Husserl doblará la *reducción trascendental* mediante una *reducción eidética*, es decir, que en su etapa idealista (*Ideen*) utilizará la «reducción trascendental» (reducción cartesiana, kantiana y psicológica) para partir de la *Auffassung* (Aprehensión) y llegar a una “Subjetividad trascendental”, y, a su vez, tal reducción arrastrará una «reducción eidética» para partir de la *Darstellung* (Exposición) y llegar a las primeras síntesis. Sin embargo, Merleau-Ponty propondrá una reducción a partir del fenómeno en tanto fenómeno, de la *Erscheinung* (Aparición). Tal reducción por la vertical central, sobre el eje central hylético, será completamente autónoma e irá desde la *Erscheinung*, o Apariencia, a la *Ereignis*, o *Quiasmo*. Merleau-Ponty se enfrentará al Husserl idealista a favor del pensamiento último del maestro, a pesar de no haber llegado a vislumbrar más que su “sombra” inconclusa, sustituyendo la *reducción trascendental* y la *reducción eidética* por una verdadera *reducción central fenomenológica*, accediendo de este modo al verdadero espesor del mundo, de la naturaleza, de la realidad en definitiva. Tal reducción operada sobre el eje *hylético* (Eje 2) supondrá la *epoché* previa de toda articulación eidética *a priori* de las filas, y será denominada por la nueva fenomenología, y en concreto por Marc Richir, como *reducción arquitectónica*. La *aisthesis*, el contacto con la materia, se producirá en todos los niveles según la correlación: subjetividad-*hylético*-síntesis (Eje 1, Eje 2 y Eje 3). Hablaremos de tres ejes ontológicos: la subjetividad como centro de operaciones, la *hylé* o materia que afecta a las quinesias y produce sensaciones y esquicios, y los productos sintéticos tales como objetos e idealidades. El fenómeno como materia se mantendrá en todos los niveles (Ver Tectónica).

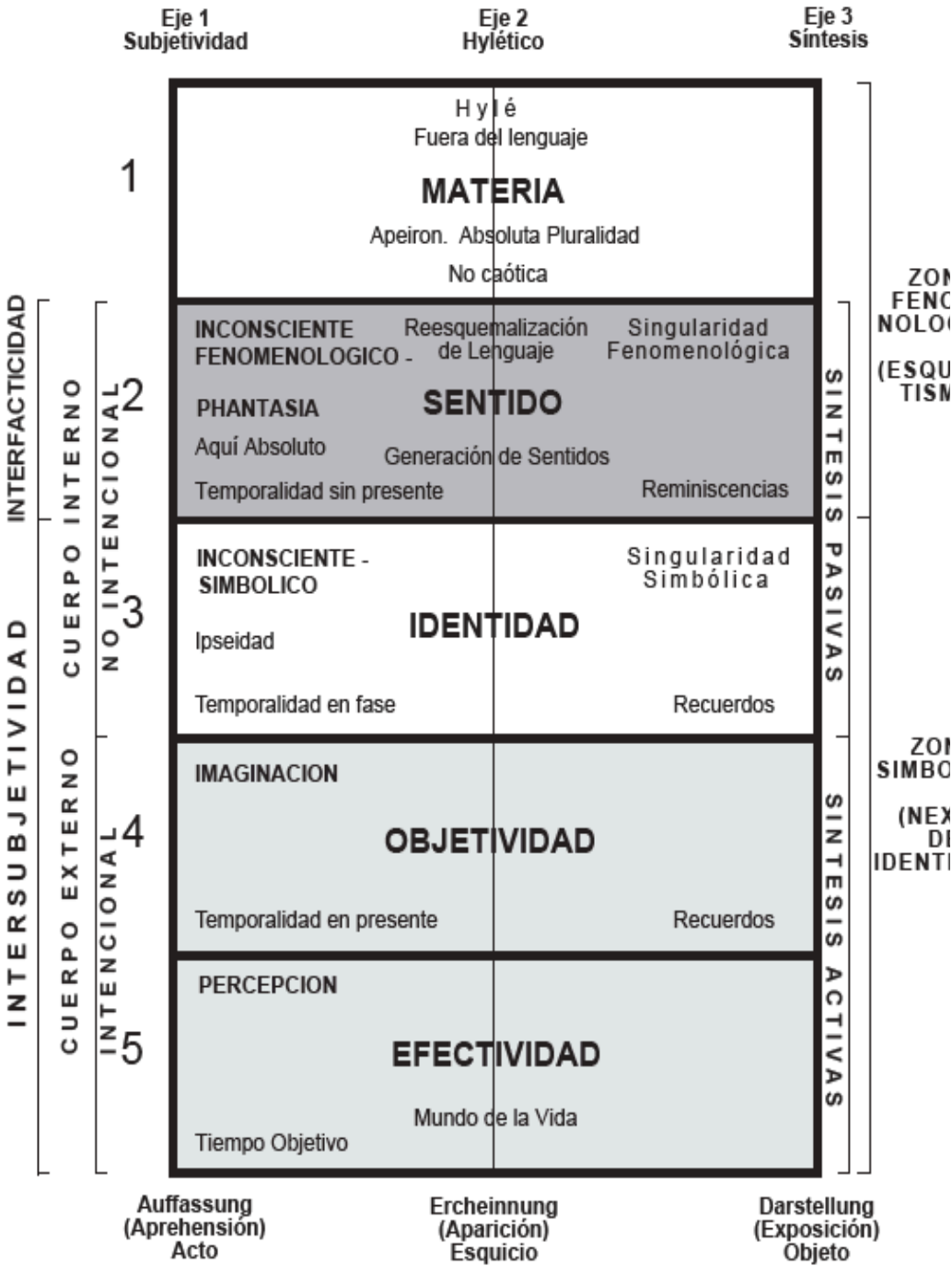
Desde lo máximamente indeterminado podremos llegar a lo más determinado, encontrando en esta tectónica algunos límites críticos. En primer lugar, podremos hablar de *objetividad* sin *efectividad*. Estaremos en el estrato de la «Imaginación» (nivel 4). En segundo lugar, se habrán disociado *identidad* y *objetividad*. Realizaremos identificaciones no objetivas y podremos hablar de *identidad* sin *objetividad*. Estaremos en el estrato del «Inconsciente simbólico» (nivel 3), el estrato de las *significaciones simples* de 1908, las apercepciones de lengua que expondrá Marc Richir, los “signos” de nuestro monólogo interior, con *identidad* pero sin *objetividad*. En tercer lugar, podremos hablar de *sentido* sin *identidad* (nivel 2); un nivel en el que desaparecerá toda articulación por *identidad*, fuera de

⁵⁶ Husserl, E. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Editado por Sebastian Luft, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2002.

la zona simbólica, en la zona puramente fenomenológica, y a pesar de no haber *identidad*, habrá síntesis, síntesis de pasividad. Será éste un territorio de síntesis meramente esquemáticas, en el que los sentidos se hacen y deshacen (*sensus in fieri*) en “parpadeo” con una subjetividad que también se constituye y se desvanece. En el nivel 2 se producirán esbozos de *sentido* sin *identidad* ni estabilización posible. No obstante, tales esbozos de *sentido* dirigirán, a su vez, las “transoperaciones” que en el nivel 3 producirán *sentidos* estabilizados, meros signos fenomenológicos o significatividades. Estas significatividades del monólogo interior, el soliloquio, se distinguirán entre sí en la temporalidad continua de presentes del habla, dando lugar a las significaciones (nivel 4), y éstas últimas contribuirán a intencionar los objetos (nivel 5). Los esbozos de *sentido* (nivel 2) supondrán la emergencia de lo nuevo, mientras que las significatividades, o apercepciones de lengua, en palabras de Marc Richir, serán hábitos quinesésicos que reconocen signos sin intuición alguna, en una síntesis pasiva que no exige intencionalidad. Será necesario conciliar la *identidad*, sedimentaciones y *habitus*, con una cuestión radical y definitiva: el *sentido* continua buscando un cumplimiento en una temporalización sin presente. Por último, y ya en el nivel 5, podremos hablar de una correlación entre *objetividad* y *efectividad* y, por lo tanto, hablaremos de «significación». Podremos decir, pues, que los desajustes en cada nivel, sus límites respectivos, dan lugar a este “escalonamiento” de niveles que configura la tectónica expuesta, los límites mismos de la vida subjetiva, una fenomenología “*in verschie-dener Stufen*”.

La experiencia del *mundo vivido*, con el que comenzábamos este descenso por la madriguera hacia el país de las maravillas, se corresponde con los niveles 4 y 5, mientras que en el nivel 2 encontramos una universalidad *no eidética*, a la que llegaremos a través de la *epoché* hiperbólica, en términos de Eugen Fink y Marc Richir, y que constituye el estrato del registro primordial de la intersubjetividad concreta, de la *interfactividad*, el registro del “yo puedo”, con sus dos vertientes del “aquí absoluto” y de la “singularidad fenomenológica”. Por el contrario, el nivel *eidético* podrá ser reaplicado de un modo transversal a todos los niveles, con excepción del nivel 2. Este estrato será el nivel de la formación de sentidos y, por consiguiente, meramente esquemático, sin identidad; zona puramente fenomenológica donde no hay ni nexos de identidad ni simbolización y, por lo tanto, tampoco habrá ni *habitus* ni sedimentaciones. Hablaremos del régimen más arcaico de la fenomenología: el régimen de la *Phantasia*.

TECTÓNICA



Los límites de esta tectónica quedarán determinados en la serie fenomenológica por diferentes hiatos, saltos o transposiciones. En primer lugar, encontraremos el límite originario entre la realidad como materia determinada y lo absolutamente indeterminado, fuera de lenguaje, absoluta pluralidad, no caótica (Nivel 2, 3, 4, y 5 / Nivel 1). En segundo lugar, tendremos el límite entre la zona fenomenológica, zona del esquematismo y la zona simbólica, zona donde ya hay nexos de identidad (Nivel 1 y 2 / Nivel 3, 4, y 5). A su vez, este límite demarcará la zona de la Interfacticidad (Nivel 2) de la zona de la intersubjetividad (Nivel 3, 4, y 5). Seguidamente, tendremos el límite entre la zona de las síntesis pasivas (Nivel 2 y 3) y la zona de las síntesis activas (Nivel 4 y 5). Este límite coincidirá con el límite entre la zona no-intencional (Nivel 2 y 3) y la zona intencional (Nivel 4 y 5), que, a su vez, concordará con el límite entre la zona del cuerpo interno (Nivel 2 y 3) y la zona del cuerpo externo (Nivel 4 y 5). Por otro lado, ya en la zona simbólica (Nivel 3, 4, y 5) tendremos el límite entre la zona de pasividad (Nivel 3), correspondiente al «inconsciente simbólico», y la zona de actividad (Nivel 4 y 5), correspondiente a la *objetividad* y *efectividad* del mundo vivido.

Por último, y tal como hemos expuesto anteriormente, tendremos los límites entre la *efectividad* y la *objetividad* (Nivel 4 y 5), que se corresponderán con el límite entre el mundo perceptivo (Nivel 5) y el mundo imaginario (Nivel 4); los límites entre *objetividad* e *identidad* (Nivel 3 y 4), que se corresponderán con el límite entre la «Imaginación» (Nivel 4) y el «inconsciente simbólico» (Nivel 3); los límites entre la *identidad* y el *sentido* (Nivel 2 y 3), que se corresponderán con el paso del «inconsciente simbólico» (Nivel 3) al «inconsciente fenomenológico» (Nivel 2), es decir, el ingreso en el régimen de la *Phantasia*, donde hablaremos ya de una «singularidad fenomenológica» frente a la «singularidad simbólica», y de una temporalidad sin presente frente a la temporalidad en fase del «inconsciente simbólico». Éste será el límite donde se produce la generación del sentido, donde los sentidos se hacen y deshacen en una proliferación de *Sinnbildungen*. Aquí, la subjetividad no será más que la singularidad anónima, o *aquí absoluto*, que parpadea con los sentidos *in fieri*. Si en un caso hablamos de apercepción perceptiva de objetos, en este otro hablaremos de apercepciones de *Phantasia*, o fantasías perceptivas, en definitiva, percepción por fantasía, correlacionadas con síntesis esquemáticas pasivas; la zona estrictamente esquemática y fenomenológica en la que se generan sentidos en ebullición permentente: *Sinnbildung* como registro que

no cristaliza en *Sinnstiftung*, en Institución, sin *habitus* ni sedimentaciones. Para terminar, tendremos el último y extraño límite que separa la materia indeterminada (Nivel 1) de la zona estrictamente esquemática y fenomenológica en la que se generan sentidos (Nivel 2) y donde se inicia la reesquemmatización de lenguaje a partir de las propias tensiones del esquematismo. No debemos de olvidar que, a todo ello, habrá que añadir las tres verticales expuestas:

- Eje 1: Subjetividad.
- Eje 2: *Hylé*.
- Eje 3: Síntesis.

Sin ninguna duda, la resonancia del nivel 2 en el nivel 5 mantendrá esta tectónica. El nivel originario en el que los demás niveles se basan, *sin fundarse*, será un nivel sin principios, sin *arkhé* ni *telos*, sin *ser*. A pesar de todo, será necesario no olvidar la diferencia crucial que existe entre lo que entendemos como una serie entitativa (la *scala naturae*), por supuesto articulada eidéticamente, y lo que será una serie estrictamente fenomenológica. Por consiguiente, habrá que observar el peligro que supondrá esta confusión, y la natural tendencia a extrapolar recíproca e ilegítimamente lo que ocurre en una a lo que ocurre en otra, generando más confusión si cabe. No será posible considerar la serie fenomenológica como si fuera una serie articulada eidéticamente. Cada nivel se basará en el anterior, pero no se *fundará*, puesto que no puede estar dado. La serie fenomenológica, como tal, no tendrá articulación eidética, sino sólo y exclusivamente esquemática. Esta espinosa cuestión nos permitirá entender el verdadero sentido de esta tectónica. Será necesaria repensar la problemática husserliana de la *Fundierung*, de la “fundación” en el sentido fenomenológico.

3. Nuevas fundaciones.

En el año 2008, en el número 7 de los *Annales de Phénoménologie*, Marc Richir publicará un trabajo decisivo que llevará por título: «La refonte de la phénoménologie»⁵⁷. En sus líneas advertiremos la urgencia de esta suerte de “tectónica” de *lo arcaico* que ya había quedado dibujada en el “periodo crítico” (1901-1913) del pensamiento husserliano, y que se perfilará como método arquitectónico en la delimitación estratigráfica que llevará a cabo la fenomenología en los últimos cuarenta y cinco años. Veamos un fragmento decisivo:

⁵⁷ Richir, M. «La refonte de la phénoménologie», en *Annales de Phénoménologie* n°7, 2008.

«Il revient alors à l'analyse phénoménologique de déceler ces sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) dans la fondation et de dérouler le fil de leur passage à travers la transposition architectonique pour "attester" la base, fût-ce indirectement (puisque l'actualisation de la base reviendrait à réitérer la fondation). [...] En ce sens, l'architectonique n'est pas une sorte d'architecture de l'archè, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, [...] ont montré qu'il ne cesse d'"exercer" ses effets de façon durable sur la vie de la conscience. Par là, une lacune importante de la phénoménologie husserlienne se trouve au moins comblée»⁵⁸.

En efecto, una importante laguna en el pensamiento de Husserl habrá quedado cubierta por el sistemático empeño de toda una generación de pensadores, cuyo rigor y cuya honestidad habrán llevado a cabo la "resituación" más fiel de la fenomenología desde la fundación de los archivos Husserl en Lovaina. Después de la edición por Margot Fleischer, en 1966, del volumen XI de la *Husserliana*, el dedicado a las síntesis pasivas, y a tan sólo unos años de la publicación de la *VIª Meditación cartesiana*⁵⁹ de Eugen Fink, y en clara coincidencia con un fecundo periodo de ediciones, en el que Martinus Nijhoff y la Kluwer Academic Publishers publicarán la mayor parte de los textos fundamentales de la *Husserliana*, la obra de Marc Richir irá desarrollando esa suerte de arquitectónica como método, arquitectónica como tectónica de la "cosa" misma, de la *Sache*, como los movimientos, encabalgamientos, rupturas, fallas, corrimientos, de *lo arcaico*, de los que el campo fenomenológico guarda permanentemente sus huellas, a menudo paradójicas en relación a la calma de la estratigrafía husserliana.

Sobre la fidelidad de Marc Richir a la inspiración husserliana, Robert Legros⁶⁰ será determinante al advertir una doble paradoja. En primer lugar, y en lo referente a la propia naturaleza del «fenómeno», la fenomenología se tendrá que enfrentar con el fenómeno como nada más que fenómeno, y no con la consideración del fenómeno como fenómeno de algo, y en consecuencia, con el fenómeno

⁵⁸ Richir, M. «La refonte de la phénoménologie», op. cit., p. 207.

⁵⁹ Fink, E. *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988. Traducción francesa: *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. Natalie Depraz, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

⁶⁰ Legros, R. «Sur la fidélité de Marc Richir à l'inspiration husserlienne», en VV.AA. *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Ed. Ousia, Bruselas, 2009; pp. 83-100

como impresentable, infigurable, escapando a toda intuición donadora. En segundo lugar, y en relación a la propia naturaleza de la «reducción fenomenológica», la fenomenología tendrá que afrontar que tal reducción abre una experiencia de lo inasible, de lo invisible, de lo infigurable. La calma de la estratigrafía husserliana no será tan sosegada. La reordenación del inmenso legado del pensamiento husserliano exigirá el derrumbamiento de algunos de los prejuicios clásicos, arraigados de por sí en el propio pensamiento de Husserl, y que continuaban paralizando el movimiento de esta estratigrafía. En concreto, y tal como hemos señalado en otras ocasiones, el idealismo y la unificación teleológica de las Instituciones, la estructura universal de la conciencia y la temporalización, y el primado de la percepción, serán algunas de la tesis que irán progresivamente cayendo, dejando paso a una gradación de registros con relación al más arcaico de la *hylé* fenomenológica.

La caída del almacén idealista y la desaparición de las urgencias pragmáticas permitirán a la fenomenología abrir la “caja de los truenos”. Dos momentos cruciales harán posible esta nueva “resituación”:

- En 1966, con la edición por Margot Fleischer del volumen XI de la *Husserliana*, las investigaciones sobre la *Síntesis Pasiva*⁶¹; los manuscritos F I 37, 38 y 39.
- En 1980, con la edición por Eduard Marbach del volumen XXIII de la *Husserliana*, el dedicado a los textos póstumos⁶² del periodo 1898-1925.

A penas un año después de la publicación de la fenomenología de las *presentificaciones intuitivas*, el volumen XXIII de la *Husserliana*, Marc Richir publicara sus *Recherches phénoménologiques (I, II y III)*⁶³. A continuación, entre 1987 y 1988, aparecerán las dos partes de su trabajo *Phénomènes, temps et être*. La primera parte estará redactada bajo el subtítulo *Ontologie et phénoménolo-*

⁶¹ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

⁶² Husserl, E. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edited by Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.

⁶³ Richir, M. *Recherches Phénoménologiques (1,2,3)*. Fondation pour la phénoménologie transcendante, Ousia, Bruxelles, 1981 y *Recherches Phénoménologiques (4,5)*. Du schématisme phénoménologique trans-cendental, Ousia, Bruxelles, 1983.

gie⁶⁴. A partir de la disociación propuesta por Jan Patočka sobre el problema de la *manifestación* y del *ser*, contendrá parte de las reflexiones en torno a la relación entre el «fenómeno» como nada más que «fenómeno» y el «fenómeno» como *tiempo* y *ser*⁶⁵. Por otro lado, el autor planteará las premisas de una «eidética sin conceptos», de clara reminiscencia kantiana y diferente a la propuesta por la ortodoxia husserliana y por el planteamiento estructural de Heidegger. Fenomenología trascendental y ontología se darán cita en el origen “salvaje” anterior al sentido institucionalizado. Sin embargo, la segunda parte, *Phénoménologie et institution symbolique*⁶⁶, a través del análisis de las “ciencias” humanas y del campo de la «institución simbólica», tendrá como motivo principal el origen y la génesis del «sentido». Y aunque todavía estaban por aparecer parte de sus trabajos fundamentales, *La crise du sens et la phénoménologie. Au-tour de la Krisis de Husserl* (1990)⁶⁷, *Du sublime en politique* (1991)⁶⁸, *Meditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage* (1992)⁶⁹, *Le Corps. Essai sur l'intériorité* (1993)⁷⁰, *La Naissance des dieux* (1995)⁷¹, y *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie* (1996)⁷², sin embargo, habrá que esperar al año 2000 para ver publicada la que consideramos su obra principal y definitiva: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*⁷³.

Habrà que señalar que su proximidad teórica a algunos autores como Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty o Jan Patočka, entre otros, junto a la estricta observancia de las diferentes y muy dispares “resituaciones” contemporáneas, tales

⁶⁴ Richir, M. *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987.

⁶⁵ Vid. Álvarez Falcón, L. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Ed. Horsori, Barcelona, 2009; pp. 173-206.

⁶⁶ Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et être II)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

⁶⁷ Richir, M. *La crise du sens et la phénoménologie. Au-tour de la Krisis de Husserl*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

⁶⁸ Richir, M. *Du sublime en politique*, Payot, Bruxelles, 1991.

⁶⁹ Richir, M. *Meditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

⁷⁰ Richir, M. *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Hatier, 1993.

⁷¹ Richir, M. *La Naissance des dieux*, Hachette, París, 1995.

⁷² Richir, M. *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1996.

⁷³ Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000.

como las de Michel Henry⁷⁴, Jean-Luc Marion⁷⁵, o Henry Maldiney⁷⁶, irán gestando una transformación y renovación de la propia tradición fenomenológica en la que siempre se había situado. László Tengelyi, en su homenaje a Marc Richir, y como prefacio a *L'œuvre du phénomène*, será muy preciso al advertir en su pensamiento, en claro paralelismo con las cinco características de la fenomenología descritas por Merleau-Ponty en el prefacio a la *Phénoménologie de la perception*, que, en primer lugar, el «fenómeno» como nada más que fenómeno no es nunca inmediatamente dado, sino que está recubierto por todo un sistema de instituciones simbólicas, de *Stiftungen*; en segundo lugar, el interés por esa capa de la vida de la conciencia que precede a toda intencionalidad y que acabará siendo toda una fenomenología de la *Phantasia* y de la afectividad; en tercer lugar, y apoyado en la fenomenología asubjetiva de Jan Patočka y en la VIª *Meditación cartesiana*, radicalizará la importancia de una reducción fenomenológica hiperbólica. Será preciso traer a la memoria el número 1 de la revista *Épikhè*, el mismo donde Marc Richir nos presentaba su célebre artículo «Le statut du phénoménologique»⁷⁷. Recordemos sus propias palabras en una contribución decisiva, «La question d'une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie»:

«Pour nous, l'une des grandes découvertes phénoménologiques de Fink est celle de l'indéterminité originaire de phénomène-de-monde (Weltphänomen), et la prise de conscience de ce que, pour le penser, il faut poursuivre l'épochè de manière radicale, jusqu'au Moi phénoménologisant et impartial, c'est-à-dire ne prenant pas part, dans l'épochè, à la thèse générale du monde»⁷⁸.

Richir pondrá el acento sobre la radicalización de la fenomenología husserliana producida por Fink con el análisis de la *epoché* que ofrece la *Ent-menschung* (des-humanización). Todo el proyecto de las *Meditations phénoménologiques* consistirá en la tematización finkeana de una metodología de la fenomenología, en el descubrimiento de la arquitectónica fenomenológica que se adapta mejor a la incoatividad y a la indeterminación inherentes a la fenomenología. A

⁷⁴ Henry, M. *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, París, 1990.

⁷⁵ Marion, J.-L. *Réduction et donation. Recherches sur Heidegger et Husserl et phénoménologie*, P.U.F., París, 1989. *La croisée du visible*, P.U.F., París, 1996 y *Étant donné*, P.U.F., París, 1997; *De surcroît*, P.U.F. París, 2001.

⁷⁶ Maldiney, H. *Regard, Parole, Espace*, L'Âge d'homme, París, 1973; *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1977; *L'art, l'Éclair de l'être*, Collection Scalène, Éditions Comp'Act, París, 1993; *Ouvrier le rien: l'art nu*, Encre Marine, París, 2000.

⁷⁷ Revue *Épikhè*, n°1, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

⁷⁸ Richir, M. «La question d'une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie», en Revue *Épikhè*, n°1, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990; pp. 104-105.

partir de ahí, Richir pondrá en evidencia dos cuestiones íntimamente correlacionadas, y que Fink habrá resaltado en su aproximación a esta nueva “resituación” de la fenomenología: por un lado, el tratamiento del “prejuicio” de la donación, que desembocará en una «fenomenología constructiva»; por otro lado, el estatuto de la «Ipseidad», que plantea la posibilidad de una «teoría trascendental del método», representada por el «espectador fenomenológico». Esta «Ipseidad» nos conducirá, a través de la experiencia radicalizada de la reducción como *Ent-menschung*, al concepto de un sublime fenomenológico.

A continuación, y ya en los años ochenta, Marc Richir abordará el problema del método eidético y, siguiendo nuevamente a Merleau-Ponty, intentará mostrar la naturaleza de esa «cohesión sin conceptos» que caracteriza la fenomenalidad de los fenómenos, aproximándose a la enigmática noción de una esencia «sauvage». Las *Wesen* salvajes aparecerán como estructuras privilegiadas, que incluso se libran de las trampas del *quiasmo* reversible merleau-pontiano. Las esencias, las *eide*, no por sobrevenidas, dejarán de ser estructuras potentes de identidad. Richir se empeñará en mostrar cómo en las propia *Wesen* se exhiben las raíces esquemáticas del *eidos* y, por consiguiente, las *eide* no serán sino los esquematismos autocoincidentes de las *Wesen*. El pensamiento de Marc Richir derivará de las potentes intuiciones que Merleau-Ponty supo señalar y del inmenso legado husserliano, esta vez ya “resituado” tal como hemos expuesto en esta aproximación pedagógica. El *Être sauvage* será ahora la noción de «fenómeno en cuanto fenómeno», es decir, un estrato originario y fuera de lenguaje, en el que las *Wesen* salvajes no son más que concreciones de fenómenos de mundo, en un fondo de esquematismos del *elemento fundamental*, y como resultado de extraños avances y retrocesos.

Por último, y en relación al carácter trascendental de la fenomenología, Richir se enfrentará a los residuos metafísicos de la ortodoxia fenomenológica. La crítica de la idea de una conciencia trascendental que no se deja sorprender por la realidad efectiva le remitirá a los conceptos de «transposibilidad» y «transpasibilidad», tomados directamente de la obra de Henry Maldiney. Tal como hemos expuesto anteriormente, en la *Sachlichkeit* no habrá síntesis de identidad, sino ajustes no coincidentes. No habrá sensaciones materiales como esquicios, sino «sensaciones hyléticas», no presentes. Tampoco habrá continuo de presentes, sino fases de presencia, con protecciones-retenciones sin presente. Hablaremos de una

realidad “transposable”, en la que ha desaparecido la intencionalidad, con síntesis pasivas, tal como hemos señalado en el cuadro de la arquitectónica de Merleau-Ponty. Será el territorio de la fantasía perceptiva, de la subjetividad interfaccial, o «interfacticidad», frente a la intersubjetividad interfaccial en la que los sujetos no tienen en común más que lo eidético. Hablaremos del territorio de las síntesis pasivas sin identidad, funcionando en un régimen de transposibilidad, en definitiva, del lugar del sentido *in fieri*, en ósmosis con una infinidad de sentidos en gestación, concomitantes.

En efecto, toda la obra de Marc Richir será una fiel aproximación a la tan esperada “Refonte”; aquélla que ya estaba anunciada en el inmenso legado del pensamiento husserliano y que el siglo XX, a pesar de sus múltiples cegueras y desvaríos, supo advertir como exigencia de una fenomenología que ha pretendido, desde siempre, ser ciencia rigurosa. La exposición que les he presentado quizá adolezca del mismo extravío que caracteriza el imperativo pedagógico y doctrinal, pero no debemos de olvidar el motivo inicial de esta cuestión: tanto la interminable búsqueda de la naturaleza más íntima de la subjetividad como el intento de determinación de su distancia y proximidad hacia las cosas nos obligarán, siempre y necesariamente, a replantear las raíces mismas de la razón y de su institucionalización simbólica. De la misma manera que el “*Monje a la orilla del mar*” de Caspar David Friedrich, un abismo de inadvertencia sin límites separará las cosas mismas de nuestra “mirada fenomenológica”, y la filosofía, hoy más que nunca, deberá enfrentarse a este tremendo descenso al Maelstrom, en cuya caída nos aproximamos al mundo en el sentido pleno del vocablo. Permítanme terminar trayendo a colación las bellas palabras de Marc Richir al final del prefacio de su última obra:

«Comme le pensait à peu près Husserl, la phénoménologie est une discipline du provisoire. Sans doute comme la vie même, quand elle ne s'illusionne pas».

Muchas gracias. ■

textos complementarios



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*¹ (de los que hablaremos extensamente más adelante) incluidos en esta parte complementaria del número de *Eikasia*. 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 – prólo 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

¹ 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”² – 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”.

² 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 diástasis³.

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 intrínseca⁴ 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”.

³ 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.

⁴ 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”⁵ 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 4/5⁶), 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”.

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

⁶ 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 Ortéganos, 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 transcendental del método y teoría transcendental 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 transcendental del método y la teoría transcendental 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”⁷, 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, explicitación 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”⁸.

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

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

⁸ 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, no 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*⁹ 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

⁹ 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 afección estabilizada: hacia la fugacidad que la mantiene como afección 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 consectoria 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 afección estabilizada *no tiene*, en su horizontal, o no se topa, en la prolongación de su horizontal, con *una vertical esquemática propia*. La afección estabilizada, *como* afección 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 arquitectónica¹⁰, 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-

¹⁰ 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 diagonales¹¹ 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. Bueno¹² 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

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

¹² 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 *Husserlium* 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 eminente¹³ 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”).



¹³ Esperamos aclarar esto último en un próximo artículo, en *Annales de Phénoménologie*.

Que la línea de concrecencia horizontal¹⁴ 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

¹⁴ Esto último – i.e. la expresión: “concrecencia horizontal” – es, como trato de mostrar en mi artículo fuera de acta, un pleonismo: 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”)¹⁵, 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”¹⁶, 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 concrescencia 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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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 “terciogenérico” 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 *cua*ja, 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 $\alpha\pi\sigma\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ siendo el $\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 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 $\alpha\pi\sigma\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 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 $\phi\alpha\iota\upsilon\sigma\mu\epsilon\upsilon\sigma\nu$ como $\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.

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*¹⁷.

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 1º 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

¹⁷ Es lo que, en el caso de Husserl, traté de poner de manifestó, 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 transcendental de los elementos. Recordemos que nos encontramos, aquí, en régimen de teoría transcendental 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 transcendental 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 concrescencia 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 “concrescencia” es aún adecuado, si tiene sentido hablar de concrescencia 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 concrescencia 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 Gasset¹⁸, 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 arquitectónico¹⁹ 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

¹⁸ 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).

¹⁹ 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.

descentramiento²⁰ 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.

²⁰ 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 concrescencia.

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 vacía²¹ 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-

²¹ 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 ocupo 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 concrescencia, y precisamente por ello no hay esquematismo: los términos del balanceo no son los términos de un parpadeo *esquemático* en aras a una *misma* concrescencia, no son los términos – no independientes – de una concrescencia que, si no se da de golpe sino precisamente entreapercibida en parpadeo, es por su desajuste respecto del presencia y presencia (de concrescencia) 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 concrescencia: el balanceo no hace concrescencia, no es parpadeo. En el parpadeo, en cambio, se señala la esquematización o, en sentido amplio, la fenomenalización de una *misma* concrescencia, entreapercibida vez a vez y alternativamente *por* uno de sus distintos bordes o elementos concrescentes (y donde ese surgir es eclipse del resto), bordes (cualquiera de los elementos sitos en las verticales y cruzados por la concrescencia horizontal) que sólo pueden aparecérse*nos* en parpadeo, como si el *a la vez* de esas partes en concrescencia 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* concrescencia, 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 concrescencia 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 concrescencia (lo cual, por lo demás, equivaldría a una concrescencia vertical, es decir, a un abatimiento arquitectónico) ni, por lo tanto, son los términos de una concrescencia 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 concrescencia (el parpadeo esquematizante de una concrescencia) *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 concrescencia en parpadeo): se trata del balanceo entre amor y odio, protección y destrucción entre la madre y el recién nacido tematizado en el capítulo subtitulado “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 concrescencia 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 concrescencia; 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 afección 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 concrescencia horizontal de todos los elementos de las verticales, es decir, a la *symplokè* fenomenológica en que consiste esa concrescencia 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 Ortega²²). 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 concrescencia 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-

²² 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 *Voraus-setzung* 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 “*eidos* 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”²³ y que sepultan o sotierran, 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

²³ 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 distinguos 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”²⁴) 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 concrescencia – 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 concrescencia 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

²⁴ 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 conrescente) de la idealidad y ajuste centrado (sin conrescencia) 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 conrescencia 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 conrescencia por medio, una vez más, de la epochè hiperbólica.

Como ya habíamos hecho notar en nuestro artículo publicado en el número 34 de Eikasía²⁵, 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-

²⁵ Pablo Posada Varela, “Hiperbole 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 concrecencia puesto que su concrecencia (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 concrecencia 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 concrecencia 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 concrecencia 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 afección estabilizada por cuanto el parpadeo en que se tiene la concrecencia 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 afección como “afección” 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 afección 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 concrescencia “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’indifférenciait 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 transcendante 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 transcendental del método (y no, como ha venido siendo costumbre, de la teoría transcendental de los elementos: i.e. los usos lógico y ontológico de la mereo-

logía²⁶). 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 concrescencia 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 análisis²⁷, en haber pasado por alto un nivel –

²⁶ 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 transcendental 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.

²⁷ 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 meta-arquitectónica 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 *théôria*) 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, “sitio” 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 transversal²⁸.

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-

²⁸ 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/>).

tal²⁹). El citado aplacamiento arquitectónico, resultado de una tautología simbólica, no reconoce la concretud – y relaciones de concrecencia – 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 *Sinmbildung* de un modo no tautológico – en pensar la concreción de lo inacabado y descentrado. Precisamente el arcaísmo de su concrecencia estriba en cerrarse en concretud pero haciéndolo en desajuste y descentramiento³⁰ respecto de los parámetros de la presencia o del “en presencia” de que nuestra conciencia, al borde de su propia transpasibilidad, es capaz. Concrecencia 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 concrecencias 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-*

²⁹ 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 imprevisible – 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).

³⁰ 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 conocedor³¹, 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-

³¹ 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 *Perzep-*

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 Ortega³²: 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”.

³² 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 Orteguianos, 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 Orteguianos, 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 irremediabilmente 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 concrescencias, 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 prodigiosa³³ 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 concrescente de la vertical afectiva, vertical – según la estricta observancia mereológica de Richir a que ya hemos hecho alusión – hasta donde *también* se estira la concrescencia horizontal (i.e. el todo

³³ 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 metonimia³⁴, 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 *Eikasia*.

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-

³⁴ 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 cruza 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 publicadas³⁵.

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 – recalamos 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 concrescencia* (asentándose mal que bien en una fase de presencia): en rigor, se trata de las concrescencias 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

³⁵ *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 rebase 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”³⁶, es decir, “esquemática”³⁷, 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-sublime³⁸ 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 plenitud³⁹ 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-

³⁶ 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.

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

³⁸ 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 phénoménologie*, Krisis, J. Millon, Grenoble, 2002. Citemos también la interesantísima obra *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne* Mémoire des Annales de Phénoménologie, volume VIII, Amiens, 2008.

³⁹ 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 “ocurriera” (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*⁴⁰) 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-

⁴⁰ 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 concrescencia 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 concrescencias 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 concrescentes afectivas propias de las concrescencias 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)⁴¹, 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 renuente a toda elaboración y sedimentación como el nivel 2⁴².

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

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

⁴² 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 argumento ontológico” sí está, en cambio, en la línea de los otros dos textos de *Variaciones II* que se incluyen en este número de Eikasia, y merece que nos detengamos a presentarla.

Efectivamente, las referencias a otros filósofos (Descartes, Fichte, Hegel, Ortega), 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 traducirlo. 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 referencia – implícita o explícita – constante; como también lo es – aunque en un sentido algo distinto y menos directo – Platón).

De este texto nos pareció interesante el aquilatamiento del estatuto no ontológico 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 instante 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 pura*⁴³.

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

⁴³ 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 intraarquitectónicos sobre la arquitectónica entera; la arquitectónica es, de alguna manera, la cristalización, 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 irrenunciable de esa tendencia (contenido en la idea kantiana de “metafísica” como disposición natural).

nológica hiperbólica: residuo⁴⁴ fugaz, pura hechura de concrecencias arcaicas y descentradas. En entero rigor, concreciones fenomenológicas a cuya concrecencia 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 despierta⁴⁵. 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 concrecencias 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,

⁴⁴ 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”.

⁴⁵ “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 transcendental del método con teoría transcendental de los elementos. No se quiere decir, ojo, que el cogito hiperbólico no pueda permitirnos izarnos al nivel arquitectónico de la interfacticidad transcendental, 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 transcendental 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 transcendental de los elementos – a la *hiperpasividad* fenomenológica de la diástole, a lo que entra en concrecencia (o irrumpe en encabalgamiento [enjambement]⁴⁶) 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-

⁴⁶ 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*⁴⁷; y un puro *asistir* que no estuviera ligeramente diagonalizado, desenclavado de su horizontalidad, sería ciego, estólido, sin juego, adherente.

⁴⁷ 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 esquemática⁴⁸. 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-

⁴⁸ 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)esquematizar, 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 impropio 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”⁴⁹ 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).

⁴⁹ “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 diástasis⁵⁰; 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 transcendencia absoluta pues ambas son, repetimos, sendos *absolutos*; es un error pensar que la transcendencia físico-cósmica es “menos” absoluta que la transcendencia 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 transcendencia 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 arquitez 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 transcendencia 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

⁵⁰ 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 concrescencia 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 concrescencias afectivas – de algún aspecto recóndito de la transcendencia absoluta físico-cósmica, pinzada alguna de su vetas de concrescencias.

Concrescencias 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, concrescencias – siempre particulares, siempre plurales – de mundo de toda la vida (y no del “mundo de la vida”), concrescencias que *siempre estuvieron* y que, por eso, nunca terminaron de ser (que ya eran el horizonte pasado del pasado más pasado), concrescencias que jamás declinarán, que permanecerán siempre en inminencia (que serán el futuro nunca cumplido del futuro más futuro), concrescencias en pos de las cuales se mueven música y poesía⁵¹. Pues bien, serán esas concrescencias 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:

⁵¹ 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 transcendencia 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 transcendente y, en cierto modo, nos envuelva pues así envuelve la transcendencia físico-cósmica (nunca la transcendencia absoluta pura): digamos que su horizonte de transcendencia está siempre *un punto más acá* de donde se lo espera: todo intento de tematizar la transcendencia absoluta pura ya se ha “decalado” hacia la transcendencia 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 transcendencia 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 transcendencia 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 Pierobon⁵², *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-

⁵² 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 estatales⁵³, 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

⁵³ 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 concrescencias 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”⁵⁴, 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 concrescencia ajenas, propias de otros niveles) elementos sitos en otro nivel, y ello *en virtud de la concrescencia 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 concrescencia 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.

⁵⁴ 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 concrescencia horizontal que, desde el nivel arquitectónico de acogida, es del todo virtual pues consiste en la concrescencia de una horizontal en la que el resto de elementos concrescentes *faltan*. Son esos elementos ausentes los que generan, *faltando*, efectos virtuales en virtud de su concrescencia con el elemento en desbarajuste. Es pues, en el nivel sobre el que produce efectos, una concrescencia del todo ajena, concrescencia 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 concrescencia – 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 concrescencia 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 *concrescencia 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 concrescencia 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 concrescencia 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 independiente⁵⁵.

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.”⁵⁶

⁵⁵ 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*.

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

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

Evidentemente, el efecto virtual del todo de la concrescencia 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 concrescencias *virtuales con* elementos del todo ausentes (y que no pueden sino estarlo), como si la concrescencia horizontal de un nivel arquitectónico dado no pudiera pasar *tal cual* y al tiempo mantener su tensión como concrescencia: la diagonal de concrescencia 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 arquitectónica⁵⁷, y esa vida se mueve entre el Escila de una rigurosa concrescencia horizontal en que no habría comunicación entre niveles (las diagonales se volverían *ipso facto* horizontales), y el Caribdis de una meta-concrescencia entre concrescencias (esa rotación de la diagonal hacia una concrescencia vertical), que sería auto-contradictoria, que anularía lo propio de la multiestratificación en un aplastamiento entre niveles (las diagonales se volverían *ipso facto* verticales).

⁵⁷ 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 concrescencia, 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 concrecencias 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 simbólica⁵⁸, 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 Serna⁵⁹, 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 literariamente⁶⁰) puede también incoarse desde otra vertical que no sea la del esquematismo (pero que trae y retrae – por contracción *virtual* – el todo de la concrescencia 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

⁵⁸ 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 n° 10, del año 2011).

⁵⁹ “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).

⁶⁰ 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 concrescencia 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 suyo⁶¹. 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

⁶¹ 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 concrescencia – *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 concrescencia 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 concrescencia 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 clara⁶² 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 ■

⁶² 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.

Prólogo a "Sobre lo sublime y el sí-mismo, Variaciones II"

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

Los¹ estudios que ven la luz en esta obra constituyen, como su título indica, la continuación de las *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*, publicadas en las ediciones Jérôme Millon en 2010. Implican, por lo tanto, lo que toda continuación implica; su concepción y redacción se ha ido desgranando a lo largo de un año, retomando hilos que nos parecieron haber quedado, en tal o cual lugar de nuestras meditaciones anteriores, aún en suspenso. No alimentamos la pretensión de haber llegado, en éstas de ahora, a un logro definitivo; más bien sucede, a decir verdad, que tenemos, a día de hoy, la impresión de haber topado con un límite más allá del cual se nos antojaba imposible proseguir. Es así que estas *Variaciones II* representan para nosotros, retrospectivamente hablando, el final de un ciclo que dio comienzo con nuestros *Fragmentos*².

Lo cierto es que para proseguir haría falta, sin lugar a dudas, una nueva lengua, lo cual es evidentemente imposible puesto que una lengua así no puede armarse desde la nada sin ofrecer, a la vez, el aspecto de una suerte de artefacto incomprensible. Por lo demás, una reescritura bajo la forma de un sistema no terminaría de arreglar las cosas: cobrarían éstas un cariz dogmático. Nos hemos decidido pues por la opción de disponer estas *Variaciones II* según un orden temático, con el fin de conferirles cierta coherencia interna, pero sin dejar de señalar su fecha de redacción para

¹ NdT: Se trata del nuevo libro de Richir, publicado a comienzos del 2011, en la colección de los "Mémoires des Annales de Phénoménologie". La lista del resto de volúmenes de esta colección así como los índices de los números de la revista "Annales de Phénoménologie" pueden consultarse en el siguiente vínculo: <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?rubrique99>

² NdT: Incluimos, al final de este prólogo, en anejo y a modo de documento, de material de cotejo, la advertencia que abre los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (2006), que al decir de Richir abrían el ciclo que ahora cierra la segunda parte de las *Variaciones*.

indicar el recorrido en zig-zag que tomó el curso factual de su elaboración y de su « cristalización » – y ello a pesar del riesgo de incurrir en las repeticiones y reconsideraciones que, precisamente ahora – tal es nuestra intención – deberán ayudar al lector a reubicarse a cada paso tanto como nos ayudaron, entonces, a nosotros. Al efecto, el estudio de la fenomenología « hermenéutica » defendida por G. Misch y por H. Lipps, posibilitado por los trabajos de Guy van Kerckhoven, así como la « fenomenología de la vida », ilustrada por J. Ortega y Gasset, han representado, para nosotros, auténticos acicates. Dichos estudios acarrearón la introducción de nuevos matices y distinciones en la arquitectónica del campo fenomenológico, en la articulación de sus *situs*.

La pregunta que, de esta suerte, se nos planteó de modo más acuciante, fue la de una génesis transcendental sin tiempo y fuera de tiempo, es decir, irreductible al orden del relato y, por lo tanto, al del mito – sin que dicha génesis sea, a la manera de Kant, un encadenamiento de condiciones de posibilidad *a priori*. El meollo de la dificultad reside en captar lo que, en términos platónicos (*Timeo*, 27d – 28a), nunca es pero siempre deviene, por lo tanto, en aislar lo verosímil (*eikos*) puesto en juego en todo infigurable, infigurable que, a pesar de todo, *parece* (*paraît*³), y ello, al hilo de un devenir sin *télos* que puede, en todo « momento », abortar o bifurcar – he ahí, sin lugar a dudas, el motivo de que estas *Variaciones* hayan de quedar, por razones de principio, incompletas. Doblado el cabo de lo que más o menos pertenece al orden de la intencionalidad, el campo fenomenológico se ofrece a la navegación del filósofo con su complejidad oceánica (moviente). El límite entre lo que es *sachlich* – lo que posee cierta concretud fenomenológica – y lo que, en reclamo a nuestro incoercible deseo de figuración y de fijación, funciona como *ficticio*, usurpando así el lugar de la *Sache* a pesar de carecer de todo contacto con la misma, es límite que resulta siempre inestable, y que

³ NdT: Ese “paraît” es un término importantísimo de la fenomenología richiriana, y que consigna la coalescencia del fenómeno y de su ilusión transcendental. Es difícil de traducir. Richir lo distingue claramente de “apparaît”, claro está. “Paraît” es un aparecer que no es lo que parece pero que sólo gracias a ello (a)-parece: aparece por la mediación de un forzamiento inconmensurable que no se pliega a un supuesto puro aparecer, que atraviesa un punto ciego. En otras ocasiones lo he traducido por “trasparece”; a pesar de que hay que apartar toda idea de “transparencia”. Podría también traducirse por “da en parecer”, “viene a parecer”. Hay, seguramente, otras opciones.

lo es cada vez más según se adentra uno en la alta mar de la fenomenología.

Por decirlo de otro modo, la esencial dificultad de estas *Variaciones*, dificultad de la que nos hacemos enteramente cargo, procede de que no podemos resistirnos a figurar en imaginación y, así, a fijar lo que el contacto con la *Sache* nos permite descubrir. Dificultad que procede de que, querámoslo o no, siempre hay una porción imponderable de fictividad que se inmiscuye en lo que, con mayor o menor fortuna, tratamos de expresar por medio de la lengua. El terreno de la expresión es siempre movedizo, las únicas restricciones son de orden arquitectónico, y sólo y exclusivamente de ellas cabrá esperar reducir, punto por punto, las vertientes ficticias de la expresión, sin, claro está, lograrlo del todo, permaneciendo lo *Sachlich*, en el mejor de los casos, sobreentendido, entre líneas, en su in-finito devenir.

He ahí lo infinito de dicha tarea, tan insoluble mediante concepto como la propia cuestión del *sentido*, cuya continua suspensión, su permanente quedar pendiente a lo largo de toda nuestra vida, le franquea, al filósofo, el campo fenomenológico. Si, efectivamente, la cuestión de saber qué sea el sentido se plantea, la respuesta a dicha pregunta se halla, formulado en nuestra propia terminología, celada en y por la fuga de la transcendencia absoluta. No sabemos, ni supimos jamás, ni sabremos nunca cuál es el sentido del sentido. Y, con todo, haciendo lenguaje, temporalizando lo *Sachliche* en lenguaje, reconocemos de inmediato aquello que tiene *un* sentido o, simplemente (y entendido en partitivo) *sentido* (que es, por regla general, múltiple), y ello por cuanto el sentido es, a su manera, el rastro de la transcendencia absoluta, aquello que ésta nos deja en suerte para elaborar nuestra condición y, al caso, para hacer fenomenología – pues también hay otras modalidades de quehacer, distintas formas, dentro de las actividades humanas, de hacer vivir el lenguaje y el sentido, por ejemplo mediante la música o la poesía. Y la fenomenología, tal como la entendemos – fenomenología que no puede ya aspirar al marchamo de ciencia – linda con tales quehaceres sin por ello identificarse con ellos puesto que trata, cuando menos, de mantener esa « distancia » propia de la filosofía, pero de aquella para la cual nada hay que deba ser callado. *Hybris*, sin lugar a dudas, que, sin embargo, le abre un filón enteramente nuevo.

Documento anejo : « Advertencia » a los Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio

Nos permitimos incluir, en anejo a esta traducción, la advertencia con que se inician los Fragmentos fenomenológicos sobre el espacio y el tiempo (2006), y que, al decir de Richir, y tal como se habrá acabado de leer en el prólogo a Variaciones II, abrían, entonces, este último ciclo de la obra richiriana, ciclo que, desde la retrospectiva que concede el presente, se da ahora por cerrado con la publicación de esta segunda parte de las Variaciones. En eco, también, a la parte del prólogo de Fenomenología en escorzos (2000) con que cerramos nuestro artículo, valga esta advertencia que ahora traducimos como elemento de comparación con lo que fueron los otros ciclos, algunos de ellos – no todos – ciclos de refundición o dominados por intentos de refundición:

“Al hilo de los zigzag fenomenológicos y de los vaivenes a que estamos acostumbrados, esta nueva obra que libramos al público puede concebirse como una suerte de apéndice o suplemento a la IVª sección (en particular al §7) de nuestro libro *Phantasia, imaginación, afectividad* (Ediciones J. Millon, col. “Crisis”, Grenoble, 2004)^{Mark}. Tiene por ambición desplegar más rigurosamente lo que allí todavía estaba demasiado envuelto y, más precisamente dicho y en primer término, los problemas y cuestiones ligados a la transposición arquitectónica de la *temporalización* en presencia de lenguaje sin presente asignable (*Sinnbildung*) a la temporalización clásica en presente (*Sinnstiftung*), y, correlativamente, los problemas y cuestiones atinentes a las relaciones de las *phantasiai* y sus afecciones con las imaginaciones y sus afectos. Se trata pues, aquí, de una prolongación, en cierto modo de un segundo tomo, pero con entidad suficiente como para que quepa leerse por sí mismo⁴.

El tratamiento de estos problemas y cuestiones nos pareció, no obstante, tan sumamente complejo y tan sutil que no pudimos por menos de articularlo en *fragmentos*, de desigual longitud, coligados por más de un hilo conductor. Fue tanto más necesario recurrir a esta composición en *fragmentos* por cuanto que las calas que hacemos en la tradición filosófica, primero en Husserl, luego en Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant, Maine de Biran, Hegel y

⁴ NdT: A las claras queda que sólo una mirada retrospectiva, casi cinco años más tarde, podría considerar como el inicio de un ciclo lo que entonces se consideraba como una mera prolongación.

Bergson resultan, como no podría ser de otro modo, del todo variopintas, variopintas de puro inesperado y paradójico que se antojaba lo que tratábamos de abordar, habiéndonos encontrado ante la necesidad de “recomponer” por entero y de otro modo una fenomenología coherente del tiempo (de presentes), *inédita* en su mayoría, pero donde tal o cual de sus elementos puntuales nos pareció haber sido ya tocado por uno u otro autor clásico, así fuera fragmentariamente y en contextos distintos. Todo esto vehicula pues, como en sus vados [en creux], una puesta en tela de juicio global, desde luego hartamente “incómoda”, del pensamiento y de la lengua filosófica – replanteamiento y puesta en tela de juicio, que no ese pretendido “fin”, enteramente ideológico, en el que tan a menudo se ha creído, de resultados de Heidegger, y en el que aún se cree de modo más o menos ingenuo o cínico cuando se abandona el terreno filosófico a los diversos géneros de reduccionismos neo-positivistas anglo-sajones (tras el refinamiento retórico viene, ya se sabe, el sueño dogmático).

Cumple también decir una palabra sobre el necesario entramado de nuestra IIª sección. Le dejamos al lector el cuidado de descubrir cómo, al hilo de nuestros desarrollos, se impone la cuestión del vínculo entre el afecto y la *exterioridad*, entre el tiempo y algo así como el espacio. Puesto que ya no podíamos, como aún lo hacía Husserl, acordarle la prioridad (por presuposición) a la realidad – dado que, para nosotros, el *Urmodus* intencional es el de la imaginación –, será, de resultados de ello, la propia realidad, es decir, lo que *es*, la percepción y el espacio, lo que habrá de volverse problemático e incluso, como veremos, un problema hartamente complejo (y por ende muy paradójico dada la patencia que a lo real se le supone). A nuestro parecer, en coherencia con una fenomenología de la temporalidad del presente, debía ser desplegada una fenomenología del *acceso a la realidad y a la exterioridad*. Y, como se echará de ver en los últimos fragmentos de la presente obra, es sin duda ahí donde las cosas por pensar se vuelven más desafiantes, pues es ahí donde van más lejos y tocan en lo más profundo de aquello que, en nuestra experiencia más corriente, parece ser lo que va más de suyo, lo menos cuestionado y lo más a menudo presupuesto. Nuestra audacia, sin lugar a dudas presuntuosa, estriba en haber osado abordar este territorio extraordinariamente voluble. Pero tenemos el convencimiento de que pensar es siempre buscar la paradoja y, por lo tanto, buscar, por nuestra cuenta y riesgo, la aventura.”⁵

⁵ Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, J. Millon, Grenoble, 2006, pp. 7-8.

Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano.

(A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir).

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

Phenomenon, concept, concreteness: on Marc Richir's phenomenological doing

(An introduction to Marc Richir's “Schwingung y fenomenalización”).

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

Resumen:

El artículo empieza presentando el diagnóstico richiriano atinente a la situación actual de la filosofía tal como se describe en el prólogo de *Phénoménologie en esquisses*. Más adelante se ejemplifica el quehacer fenomenológico de Richir mediante el comentario crítico al texto de Heidegger *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Partiendo del concepto de error arquitectónico, se insiste en la multiestratificación de la fase de presencia, y se esboza una caracterización mereológica de la arquitectura, llegando a la conclusión de que si bien hay estratos de concreción, no hay, sin embargo, una meta-concreción entre estratos: si la multiestratificación es esencial a la experiencia, el “todo” de la experiencia no puede pensarse como un todo concreto. ■

Abstract:

This article begins with Richir's diagnosis concerning today's philosophical situation, as it is sketched in the Preface to *Phénoménologie en esquisses*. We, afterwards, try to exemplify Richir's phenomenological doing through his critical commentary of Heidegger's *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Starting from the concept of “architectonical” mistake, we lay uncountable on the multistratification of the presence phase, and we sketch a mereological characterization of architectonics. We therefore come to the conclusion that if there are, indeed, levels of concrecence, there isn't, however, such as a meta-concrecence of levels: as long as multistratification is essential to experience, the “whole” of experience cannot be considered as a “concrete whole”. ■

keywords: Transposición arquitectónica, Deformación coherente, Multiestratificación, Concreción, Fase de presencia, Transcendental Ideal, Architectonics, Architectonical transposition, Coherent deformation, Multistratification, Concreteness, Concrecence, Presence Phase

Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano.

(A modo de introducción a "Schwingung y fenomenalización" de Marc Richir).

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln

§1. En eco al prólogo a *Phénoménologie* en *Esquisses: la consumación del giro husserliano en la obra de Richir o la relativización del concepto por el fenómeno*

El prólogo de *Phénoménologie en esquisses* (2000) es, hasta donde sabemos, el texto en el que Richir más abiertamente se pronuncia sobre el presente filosófico en el que su obra se inscribe, ante el que su obra se presenta, y frente al que su obra pretende constituirse en alternativa. ¿Qué supone *Phénoménologie en esquisses* en el trayecto filosófico de Richir? Pero, sobre todo ¿qué es lo que hace que la evaluación de la fenomenología y filosofía contemporáneas sean especialmente pertinentes a la hora de reconsiderar su obra?

Recordemos que las *Méditations phénoménologiques* representan un cierto giro en la evolución de su autor. No cabe, simplemente, constatar la introducción de nuevos conceptos y la tematización de horizontes de problemas desconocidos. Hay, además, un canje de antiguos conceptos en conceptos internos a la problemática husserliana. Canje que no siempre – acaso casi nunca – se hace efectivo; tan sólo aproximativo. Así y todo, la tendencia es, por lo pronto y cuando menos, reconocible. Richir intenta, en suma, renovar un diálogo con Husserl desde dentro de la conceptualidad del propio Husserl allí donde ésta es, precisamente, más fluctuante, más indecisa. Y ese lugar – se adivina – no es otro que el de los manuscritos de investigación publicados por los archivos de Lovaina (y en menor medida Friburgo y Colonia) a título póstumo y, desde luego, no sólo por lo que hace a las temáticas de la intersubjetividad y de la *phantasia* (Richir, por ejemplo, se ha ocupado ampliamente, en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006) de *Hua XXXIII*, es decir, de los llamados *manuscritos de Bernau* sobre el tiempo). Allí donde – en las obras que van hasta *Phénoménologie et insti-*

tution symbolique – hay una confrontación que a veces parece *de principio* con Husserl, encontramos ahora, en su lugar, una idea acaso no propiamente husserliana pero expuesta esta vez en el límite de la esfera del trabajo fenomenológico husserliano y ello de modo tal que la diferencia quede bien medida, pueda ser discutida, y, al caso, rectificada. Una progresiva heterodoxia sobre fondo de ortodoxia; bien pudiera esta última ser otra formulación de la evolución de la obra de Richir en uno de sus vectores fundamentales: su relación a la fenomenología de Husserl.

Pretendiendo ser más explícitos, afilaremos más la punta de nuestra intención retórica reformulando como sigue lo anterior: *tomarse la molestia* de marcar su diferencia por medio de un respeto de fondo hacia la ortodoxia husserliana; lo que, por ende – merece la pena advertirlo – esconde una tesis de fondo profundamente antiheideggeriana, aunque acaso sea más correcto decir que se trata de una tesis muy husserliana y antiheideggeriana *avant la lettre*: la ortodoxia husserliana, en su sentido profundo y más fundamental, no es sino la de los fenómenos mismos, y supone un compromiso con ciertos conceptos que no hacen sino asegurar esa fidelidad al fenómeno y, *por ende, la falta de compromiso ontológico de tales conceptos*, falta de compromiso ontológico que, en rigor, – pero llevaría tiempo mostrarlo – constituye un compromiso arquitectónico. Conceptos éstos – sujeto, objeto, conciencia, intencionalidad, transcendencia, inmanencia – en los que Heidegger detecta una desviación metafísica *de principio* y por lo tanto *sin remedio*, en orden a un movimiento opuesto que a veces asfixia la experiencia bajo el peso, al parecer archideterminante, del lenguaje y la tradición con que nos la hacemos accesible.

Efectivamente, mucho de este giro husserliano de la obra de Richir tiene que ver con algo decisivo a la hora de habérselas con los textos de Husserl. Me refiero a un precepto hermenéutico que conviene observar para, al parecer de Richir, enfrentar con provecho los textos del fundador de la fenomenología. Tal precepto se expone explícitamente en el prólogo de *Phénoménologie en esquisses*, al que en estas páginas me refiero y a él volveremos aunque ahora nos permitamos reformularlo por cuenta propia: si uno no desea ver cerrado el sentido de los textos de Husserl ha de observar cierta indulgencia respecto de algunos conceptos generales que lejos de tener un sentido fijo sirven de *vectores provisionales* que acercan la discusión a las experiencias concretas que se pretende caracterizar. Los concretos

o tesisuras inauditas de concretización o concrecencia son *anteriores a* los objetos, a las substancias, a las cosas, las *Sachlichkeiten* son *anteriores a* las substancias, e irreducibles a los signos. “Conciencia” o “subjetividad” no son sino vías de acceso a aquellos lugares en los que la discusión ha de demorarse, en absoluto han de tomarse como juicios definitivos que vehiculen una ontología de fondo. Esa benevolencia con las palabras en beneficio de los fenómenos, de las *Sachlichkeiten* que se emboscan tras ellas, y que no son ya del orden de las palabras, del signo, representa, por así decirlo, el proceder opuesto al de Heidegger, pero sobre todo al de Lacan o Derrida.

En entero contraste con ello, recordemos al caso la sentencia de Heidegger, años después de su publicación, que condena *Ser y tiempo* a su inacabamiento *fundamental*, a la imposibilidad *radical* de llevarse a cabo, *por el hecho de hablar*, aún, “la lengua de la metafísica”. En el extremo opuesto a la versión “continental” del llamado “giro lingüístico” – más ampliamente entendido en el continente como “giro hermenéutico” – nos volvemos a encontrar a un Husserl ingenuo respecto de – o acaso muy atento a; ¿quién sabe? – la experiencia “muda”; ejemplo de su postura es la extrañeza que le produce el tema finkeano de la predicación fenomenológica, el – exagerado según Husserl – problema con que topa la “ciencia fenomenológica” al tener que referirse al campo de la subjetividad transcendental con palabras en principio adecuadas a lo óntico¹.

Así pues, Richir se distingue del presente de la fenomenología francesa por la atención – diligente – prestada a la conceptualidad husserliana, pero precisamente en aras a las *Sachlichkeiten* en y por dicha conceptualidad engranadas. Dicho de otro modo: atención diligente no es hipostatización. Por eso, dicha atención no es sino el reverso de una cuidada y trabajosa indulgencia hermenéutica para con Husserl en las decisiones conceptuales de fondo, el rechazo de una descalificación apresurada: en tanto en cuanto *Phénoménologie en esquisses* viene a ser el punto culminante de este giro iniciado con las *Méditations phénoménologiques*, antes que una crítica a Husserl – que es, al cabo, homenaje, de tan precisa y atendida a los textos como está – se hace pertinente una *crítica a la crítica* a Husserl y un intento por lanzar la palmaria cuestión sobre qué ha sido, hoy en día, de aquello que se llamaba “fenomenología”; así se inicia el prólogo a *Fenomenología en escorzos*.

¹ Cf. Las notas de Husserl notas al párrafo 10 de la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink.

Gran parte de la filosofía así como la práctica totalidad de la “fenomenología”, se hallan de plano inmersas en una época, la nuestra, que Richir califica sin ambages como “era postheideggeriana”. Tal era se caracteriza en parte por una pluralidad de tendencias de difícil concierto. La herencia “fenomenológico-hermenéutico-heideggeriana” es reclamo que se escucha desde frentes de lo más dispares.

Por un lado – parafraseamos el mapa que dibuja Richir del presente filosófico en el prólogo a *Phénoménologie en Esquisses* – encontramos diversas versiones del deconstruccionismo, cuya inspiración principal es, por lo demás, semiótica, como si se pretendiera una superación de Heidegger por medio de la movilización de recursos – los de la teoría semiótica – no tenidos en cuenta por el “pastor del ser” desde su retiro silencioso, debidamente auscultante, de la Selva Negra, insigne superador – tal como él se entendía – de la filosofía hacia el orden – ya no filosófico – del “pensar”².

Por otro lado, asistimos, tal como nos asegura Richir en este prólogo que por ahora nos limitamos a glosar, al curioso proceso de un paulatino acceso de la posmodernidad al academicismo, de lo que resulta una peligrosa legitimación de la filosofía como pura manera del discurso que hace posible decir cualquier cosa de cualquier cosa. Más allá, encontramos “fenomenologías” determinadas *por principio* por ciertas tesis extra-fenomenológicas, es decir, metafísicas. La fenomenología no es en ellas más que una propedéutica para elevarse a ciertas verdades metafísicas cuyo eco despunta levemente en la experiencia. La fenomenología no se convierte, en rigor, más que en simple epi-metafísica o proto-metafísica, por mucho que, para obrar en la dirección de la legitimación de estas decisiones metafísicas, tales se auto-presenten como “fenomenologías”.

² Es indudable que el desarrollo de fenomenologías como la de Richir (en contraste con la de J.-L. Marion, en esencia fiel a Heidegger en su crítica a Husserl, y retomando pues las críticas, muchas erradas, y otras más o menos malhadadas, de éste a Husserl), fenomenologías prestas a rescatar los tesoros de Husserl, así como la extraordinaria vitalidad del legado póstumo husserliano, han contribuido a que Heidegger esté, de hecho, teniendo esa “mala vejez” que hará diez o quince años muy pocos hubieron pronosticado y que, hoy en día, es manifiesta para muchos (cierto es que no para todos). En cualquier caso, huelga comparar el interés de ambos legados, el interés de lo que de cada cual – Husserl, Heidegger – queda por publicarse (incluso abstracción hecha de la censura que pesa sobre el archivo Heidegger; acaso no es baladí señalar que la totalidad de los documentos del legado de Heidegger no es de libre acceso, cosa que no ocurre con el legado póstumo de Husserl).

En efecto, uno de los peligros de la fenomenología estriba en el uso viciado que cabe hacer de la modificación de neutralidad hasta llegar a la paradoja de un proceso de cuasi-*autopóiesis*, como si de instalarse en la dimensión del fenómeno resultara la mutación prácticamente espontánea de lo meramente mentado a lo *fenomenológicamente* efectivo. El doble fondo metafísico de estas nuevas fenomenologías suele ser, en muchos casos, teológico³, desairando, muchas veces, la prudencia con que Lévinas introducía el tema de Dios en y a través de la ética. Metafísica que también bascula hacia determinadas ciencias positivas (relaciones con la neuropsicología) o hacia nuevos géneros de vitalismo biologicista de carácter englobante, como resulta, por ejemplo, de la hipostatización de ciertos conceptos de la inacabada fenomenología de Merleau-Ponty esbozada en *Lo visible y lo invisible*⁴. Resultado de ello viene a ser que el aspecto que ofrece la fenomenología vista desde el exterior acaba pareciendo de una labilidad tan excesiva que irremediabilmente ofrece una impresión de arbitrariedad, prestando así el flanco a un discurso que sin detenerse a conocerla se desentiende de ella refugiándose en la historia positiva de las ideas o en la epistemología.

Con todo, y tal y como se empezó a sugerir antes, el maestro del recubrimiento del fenómeno por parte de la “metafísica” o lo metafísico es, al parecer de Richir, Heidegger. Un Heidegger que, según Richir, vale como gran metafísico – acaso inscrito en la tradición del idealismo alemán (suerte de continuador de Schelling y de algunas inspiraciones de Fichte) – antes que como fenomenólogo. Un metafísico, al decir de una de las anécdotas que circulan a propósito de Husserl, es aquel que maneja grandes billetes en vez de calderilla (y el fenomenólogo es aquel que pide que los grandes billetes de la metafísica le sean cambiados en calderilla fenomenológica). Y, ciertamente, y tal y como Richir recalca en este prólogo a *Phénoménologie en Esquisses*, podemos reconocer en ese símil al Heidegger de los grandes conceptos que, de forma un tanto despreocupada – demasiado segura de dar con el nervio de la cuestión – arrastra y moviliza grandes bloques de problemas o se atreve a estigmatizar, mediante alguna fórmula sacada de contexto, amplios períodos de la historia de la filosofía. El relevo de los concep-

³Cf. La obra polémica de Dominique Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

⁴ Se puede consultar a este respecto la crítica a Merleau-Ponty por parte de Richir en el apéndice III de *Phénoménologie en Esquisses* (pp. 520-535). Para la crítica a Merleau-Ponty a través de la interpretación richiriana del concepto de “Otriedad” en Antonio Machado, ver el citado artículo, en el número 34 de la revista *Eikasia*, titulado “Hipérbole y concreción en parpadeo” (pp. 444-448).

tos, distintos de vez en vez, y al cabo caducos tras sufrir su abstracta combinación con otros tantos de igual – gran (i.e. demasiado) – calibre (tan grandilocuentes son “Ereignis” o “Denken” como los clásicos “Existencia”, “Acto”, o “Sujeto”) delata un cierto *inflacionismo* de estos grandes billetes, inflación ya del todo presente e incluso asumida en Derrida, cuando no abiertamente teorizada y por ende quasi-legitimada como práctica filosófica. Dicho de otro modo: el agravamiento, incluso consciente, de las diferencias semánticas de la acumulación o apilamiento indefinido de diferencias semióticas que se hurtan a la presencia no es la única vía para salir del atolladero a que abocan tales inflaciones conceptuales, tales grandes billetes de la metafísica. En cualquier caso, no fue ese *en absoluto* el proceder de Husserl.

Junto al mentado ritmo de creación de conceptos nuevos que intentan a su vez relevar a los heideggerianos (al “Ereignis” sucede la “Différance”, a la “Différance” derridiana la “Donation” de Marion) y al desaforado apetito de novedad por la novedad ahí emboscado (que pretende hacer valer una relación de transitividad que querría que la última de las superaciones superarse también todas las anteriores), asistimos a una consecutaria destitución sistemática de los antiguos conceptos, altamente patente en *Ser y Tiempo*, en ese trayecto, una y otra vez recorrido, entre la significación óntica – la vulgar, la conocida – y la significación ontológica⁵, significación que apenas si puede barruntarse y que se presenta como originaria y originante. Acaso sí quede aún – es la única concesión “fenomenológica” que Richir parece dispuesto a hacerle a Heidegger – un rastro de fenomenología cuando Heidegger trata de los análisis que competen a la mundanidad del mundo⁶, pero toda atestación fenomenológica parece disolverse en abisales profundidades cuando se hace cuestión de las experiencias fundamentales del *Dasein* en régimen de autenticidad. Esta destitución sistemática, por medio de ligeros desplazamientos en el sentido, de los términos clásicos de la filosofía esquilma el campo de las opciones filosóficas y obliga a una casi repetición del pensar heideggeriano.

⁵ Se pregunta por caso Richir, en un momento del prólogo a *Phénoménologie en esquisses* en qué la transformación ontológica del aún presuntamente óntico concepto de “instante” en Kierkegaard cambia o añade – fenomenológicamente – algo a lo que ya pensó el filósofo danés (*Phénoménologie en esquisses*, p.10).

⁶ La reciente publicación, en 2008, del tomo sobre el *Lebenswelt*, *Hua XXXIX*, editado por Rochus Sowa, y titulado *Die Lebenswelt: Auslegungen Der Vorgegebenen Welt Und Ihrer Konstitution*, de más de 900 páginas, ha dado una idea más precisa de las joyas que a este respecto dormían aún en el legado póstumo de Husserl, análisis sobre la mundanidad del mundo mucho más concretos y finos que los heideggerianos.

deggeriano; evidentemente todo ello viene precedido de una hermenéutica del filosofar y de la historia de la filosofía que otorga a los conceptos movilizados por un determinado pensar un poder decisivo, dirimente; como si pensar con los antiguos conceptos *condenara de antemano* al estancamiento y hablar al pario de los nuevos asegurara una penetración en lo aún impensado. Ante esto traemos a colación la opinión de Richir, expuesta en este pasaje que aquí recogemos⁷:

“Nos parece claro que, ni en filosofía, ni, menos aún y, por así decirlo, en fenomenología, sea ni muchísimo menos aconsejable prestarles a las palabras tamaña atención; palabras que, tomadas por sí solas, siempre resultan engañosas, y vehiculan una parte indeterminada de imaginación⁸. Despertar de la “hipnosis” heideggeriana (y, a su través, de la de sus sucesores), equivale a no *tomarse* ya más a los filósofos “al pie de la letra”, equivale a tratar de comprender, cueste lo que cueste, sencillamente aquello que han buscado *decir*. Es, dicho de otro modo, y sobre ello volveremos, ser conscientes de la *relatividad* de las palabras, y de la fluidez extrema de sus sentidos.”⁹

Es cuando menos polémica la opinión según la cual Heidegger representaría una metafísica fenomenológica a inscribir junto a las grandes metafísicas del idealismo alemán, con las que comparte el rasgo estructural consistente en la fundamental ambivalencia de un vaivén entre lo máximamente abstracto y entre, sin solución de continuidad, el relampagueo, en el fondo de éstas, de la máxima de las concreciones. Richir ofrece una justificación concreta de su juicio a través de un análisis de un curso de Heidegger impartido en Marburgo durante el semestre de verano de 1928 titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (y recogido en el tomo 26 de las obras completas de Heidegger, citado “GA 26”). Haremos un breve repaso de la exposición argumentada de Richir con el fin de introducir, junto a su crítica a Heidegger en una versión más concreta, su idea de lo que ha de ser el objeto y el proceder de la fenomenología. Este apartado vale como introducción al texto de Richir “*Schwingung* y fenomenalización” traducido en este número de Eikasía.

⁷ Es también interesante consultar lo que Richir dice sobre los nuevos conceptos que ha de acuñar el fenomenólogo en el texto correspondiente a su tercera intervención en Oviedo, en octubre de 2010, y que recoge la revista bajo el título “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

⁸ Problema que, como se echará de ver en el prólogo – que hemos traducido en este número de la revista – al último libro de Richir, de reciente publicación – a saber: *Sobre el sí-mismo y lo sublime. Variaciones II* – está en el centro de sus actuales preocupaciones.

⁹ Cf. *Phénoménologie en esquisses*, p. 10

§2. *Simulacro ontológico y obliteración de la mera (o nada sino) fenomenalidad: observaciones de Richir a los Metaphysische Anfangsgründe (GA 26) de Heidegger.*

El curso de Heidegger que Richir comenta le sirve para ilustrar desde su propia posición fenomenológica el típico proceder de Heidegger, o, dicho con más precisión, *lo típico* del proceder de Heidegger. Así, en este curso de 1928 vuelve Heidegger a moverse en el muy resbaladizo terreno de la llamada en *Ser y Tiempo* “Grundartikulation des Seins”, transpuesta esa estructura problemática a la cuestión – en cierto modo transcendental respecto de la del ser – del tiempo. En efecto, se trata de balizar el frágil paso entre la temporalización del tiempo mismo y la temporalización del sujeto, la articulación abisal entre el tiempo del ser y el tiempo del *Dasein*.

El *Dasein* posee una singular propiedad que le distingue de los demás entes: la de trascenderse. Trascenderse a sí mismo y a los entes intramundanos. Por ello, su sí-mismo (*Selbst*) se hace, en rigor, inencontrable o indetectable, pues es imposible coincidir con ese movimiento de transcendencia en y hacia el mundo: la hermenéutica del sí mismo siempre será el resultado de una vuelta sobre sí desde el *Entwurf* que responde a la *Geworfenheit*. Ahora bien, el *Entwurf* vale, en cierto modo, como el retomarse consciente de la *Geworfenheit*, luego cabe decir que prolonga una suerte de *Urentwurf* – nos dirá Heidegger – que le es subyacente y cuya efectividad se hace manifiesta a través de la previa apertura del mundo. *Pre-vio* al proyecto efectivo hay una apertura del mundo, un comprender los entes, un puro preproyecto *con el que* se articula el *Entwurf*. Así, cabe decir que *antes de* la transcendencia voluntaria del *Dasein*, éste sufre una suerte de rapto extático por parte del mundo.

En el momento de ejecución de las posibilidades reales, hay un desbordamiento de las puras posibilidades del *Urentwurf*, mejor dicho, una vibración del desbordamiento o un desbordamiento en vibración: *Überschwingung*. Vibración desbordante del *Dasein* respecto de sí mismo, lo que supone que el *Dasein* está ya, pero sólo en parte, más allá de sus posibilidades fácticas, realizadas. En esta punta de transcendencia respecto de sí mismo, transcendencia de la transcendencia que viene, prácticamente, a consistir en una desposesión, orilla la *Schwingung*, la vibración de la temporalidad, es decir, la vibración por la cual el tiempo se temporaliza: hay una mutua resonancia entre ambos fenómenos.

Así las cosas, el desbordamiento por vibración de la pura posibilidad sobre el proyecto concreto no apunta, como este último, a una posibilidad óntica, sino a una – y es este el punto acaso tangente al pensamiento de Richir – *nada de ente*, a un puro fenómeno sin entidad real más allá de la fenoménica: la temporalización del tiempo (en su inasible exceso respecto de la temporalización del proyecto concreto del *Dasein*), según Richir, un ejemplo de *mero fenómeno*, de *nada más que fenómeno* (*rien que phénomène*), que es “nonada” de ente, esa “nonada” que es el fenómeno. Queda así delineado a grandes trazos el que será el problema que Richir detecta: el de la articulación entre la *Überschwingung* del *Dasein* (trascendiéndose) y la *Schwingung* de la temporalidad (implusando ya esa transcendencia desde un centro que no es el *Dasein*). Un sólo paso es el que existe desde la mención de esa articulación hasta su organización de modo más o menos transcendental. Esta reorganización en clave más o menos “transcendental” iría, más o menos, así: *sólo porque*¹⁰ hay vibración de la temporalidad, una temporalización originaria *del tiempo mismo* o del tiempo *como tal*, hay proyecto o “proyectabilidad” para el *Dasein*.

Recapitulando diremos que tenemos dos vibraciones, o parpadeos fenomenológicos en mutua resonancia. Por un lado tenemos el parpadeo de la posibilidad pura despuntando por momentos respecto de las posibilidades ya concretadas (de ser y de comprender). Por el otro el parpadeo del tiempo mismo entre su “puesta en vibración” (*erschwingen*) y su captación en la vibración (*verschwingen*). Ahora bien, Heidegger no tematiza este lugar como tal. En efecto es un singular lugar que tiene su autonomía fenomenológica, un complejo que ha de ser tomado como el todo de un fenómeno en el sentido intrínsecamente mereológico (y no “holológico”) de la 3ª Investigación Lógica: el lugar del parpadeo entre el *erschwingen* y el *verschwingen*, entre el fenómeno del tiempo en su fenomenalización, es decir, en su parpadeo entre aparición y desaparición, evanescencia e incoatividad. Hay pues una suspensión de toda temporalización concreta en aras de la fenomenalización del tiempo como tal o de la fenomenalización de la posibili-

¹⁰ No creo que huelgue notar hasta qué punto la obra de Heidegger está plagada de ese tipo de sintagma: “sólo porque”, o “sólo porque antes tal, se hace luego posible cual”. Sería precisa una lectura combinada de los *prolegómenos a la lógica pura* de Husserl y de los párrafos de la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink dedicados de un lado al quehacer reductivo y de otro al concepto, altamente desatendido, de “mundanización impropia” para demostrar que Heidegger incurre, una y otra vez, en lo que podrían entenderse como variaciones tramposas, tramposamente factuales. Evidentemente, esto sólo es posible mediante la confusión de la finísima distinción de E. Fink entre anonimato propiamente transcendental o constituyente y anonimato – ¿transcendental? ¿pero de qué modo? – fenomenologizante.

dad, para toda temporalidad concreta, de temporalizarse. Y del mismo hay, del lado del *Dasein*, una suspensión o puesta entre paréntesis de todo proyecto concreto en aras de la incoación y súbita desaparición de múltiples potencialidades.

Este lugar de la inestabilidad primigenia en que baña toda nueva determinación, toda auténtica institución de sentido, es el ámbito de lo fenomenológico (opuesto al ámbito de lo simbólico). Las suspensiones mentadas obran aquí, pero en el seno de la conceptualidad heideggeriana, lo que Richir denomina una *epochè fenomenológica hiperbólica*. Puesta entre paréntesis de los puntos de referencia hermenéuticos (que respectivamente son el proyecto concreto del *Dasein*, modos de temporalización concretados y concertados) que nos permiten, obrada esta suspensión, acceder a esta situación fenomenológica de incoación y evanescencia, mutando y virando la una en la otra de modo impredecible e incontrolable. El *todo* (mereológico) que a través de este esquematismo básico del parpadeo entre la aparición y la desaparición viene a desgajarse, a *cuasi*-individuarse, constituye un *mero fenómeno*, y la difícil suspensión de toda hipostatización o punto de referencia estable – *epochè fenomenológica hiperbólica*, sobre la que más adelante volveremos – permite la autonomización transcendental del fenómeno como *mero fenómeno*, *nada más que* fenómeno o *nonada de* fenómeno (*rien que phénomène*).

Ahora bien, esta mera fenomenalidad ha de seguir siéndolo, *no* siendo fenómeno *más que* de sí misma, luego prohibiéndose presentarse como el fenómeno *del tiempo como tal*, por caso¹¹. Encontramos una identificación parecida en los propósitos de Husserl sobre la temporalidad originaria. “Identificación” en el mismo sentido de un cierre del juego de la fenomenalización de un *mero* fenómeno asimilándolo a una instancia ontológica fundante y así tomándolo como el fenómeno *de otra cosa*, el fenómeno del fundamento de los otros fenómenos (la temporalidad originaria como tal, o, en Husserl, el tiempo inmanente de/en la conciencia absoluta). Así, Husserl no permanece en el parpadeo fenomenológico que resulta de suspender el flujo en el *Zeitpunkt* del *Jetzt*: a saber, el doble juego recíproco del fluir del tiempo entre el ponerse en flujo (*Verströmen*) y el surgir

¹¹ He ahí la absoluta fidelidad de Richir a *lo* fenómeno, si se nos permite hablar así.

como flujo (*Aufströmen*)¹². Sin permanecer en ese intermedio, lo nombra – eso, sea ello lo que fuere – “temporalidad absoluta” y lo entroniza como la matriz transcendental de todos los demás fenómenos. Esa es precisamente la estructura de lo que Richir denomina, a partir de sus *Recherches Phénoménologiques* (tomo I, II y III en 1981 y IV y V en 1983) “simulacro ontológico”: la – imposible luego ilusoria – autofenomenalización del fenómeno del que proceden los demás fenómenos y toda fenomenalización *possible*.

La atención al fenómeno como *mero* fenómeno requiere suspender la nominación del lugar del parpadeo fenomenológico, lo que viene a ser, en definitiva, dejar de jugar al juego de la fundamentación absoluta ínsito en las nominaciones que nos han llevado a tal estadio. De ello se sigue una doble consecuencia.

En primer lugar la de poder finalmente detener la *tendencia inflacionista de los grandes billetes de la metafísica* (siguiendo la metáfora de Husserl mencionada más arriba), en segundo lugar, suspendidas las nominaciones de los conceptos ante el parpadeo fenomenológico, tomar conciencia de la *esencial relatividad* del lenguaje filosófico. De ese modo llegamos al corolario de una suspensión de las amplias tendencias teleológicas que las grandes metafísicas han creído barruntar en la historia de la filosofía: muchos y diversos son los sistemas de oposiciones conceptuales dispuestos para dar con un fenómeno como *mero* fenómeno. *Mero* fenómeno, *nada sino fenómeno*, que se convierte, en esta versión hipercrítica de la fenomenología que representa Richir, en la única instancia de relativización y control de los conceptos¹³. Conceptos que, por ende, aparecen bajo la nueva luz

¹² Hay un comentario detenido de este problema husserliano en la parte IV de *L'expérience du penser* (ed. J. Millon, Grenoble, 1998) titulada “La réduction architectonique en phénoménologie”, y muy en especial a partir del §2 (pp. 434-459) en que Richir hace un comentario detallado del texto n°33 de *Hua* XV (pp. 580-588).

¹³ La diferencia con la “donación” de J.-L. Marion estriba en que el “nada sino fenómeno” de Richir incluye dentro de sí, en coalescencia consigo, su propia ilusión transcendental, y sólo es detectable mediante el revirar (entre los polos de su ilusión transcendental). En Marion no hay un análisis fenomenológico intrínseco de la ilusión transcendental fenomenológica, ni del error en general (de una falsa donación, o de una donación aparente). Así y todo, a mi parecer, el fenomenólogo más riguroso y articulado de la donación o del “de suyo” es X. Zubiri, aquel a cuya filosofía habría de medirse – si se trata de discutir la cuestión de la donación o no donación – el “nada sino fenómeno” richiriano como crítica al “de suyo” del fenómeno o al fenómeno como “donación”.

de su *contingencia*, y que no es otra que aquella, irreductible, de su *institución*¹⁴. Ver refulgir esta contingencia viene a ser recrear el momento de su génesis simbólica en lo fenomenológico, luego volver a poner en juego su base fenomenológica respecto de la cual lo conceptual estará siempre irreductiblemente en dehiscencia, en imposibilidad de ceñir, punto por punto, por decirlo de alguna forma, el *contorno* del fenómeno.

El hipercriticismo fenomenológico que reclama Richir estima que no hay deducción posible – sino *irreductible hiato* – entre el concepto tal como queda establecido y a disposición en el acervo de la cultura y esa su base fenomenológica que antes mentábamos. Dicho de un modo que nos acerca aún más al pensamiento de Richir: la génesis del sentido permanece infradeterminada respecto del sentido establecido, sentido que, ineluctablemente, la sobredetermina: toca con algo, ciertamente, pero a costa de decir, siempre, demasiado, y, por ende, y en otro orden – arquitectónico – de cosas, no diciendo lo suficiente (no diciéndolo en el orden arquitectónico del arcaísmo de los fenómenos)¹⁵. El sentido resultante del proceso que la fenomenología trata de repristinar, el del sentido *haciéndose*, no tiene su razón en ese proceso, o, mejor dicho, en lo *fenomenológico* de ese proceso. Hay pues, como no deja de señalar Richir, un irreductible *hiato* entre la génesis o formación de sentido (*Sinnbildung*) y la institución del sentido (*Sinnstiftung*). En aras de la estabilidad del sentido, de su viabilidad y posibilidad de su “usufructo”, una porción de lo movilizado en la *Sinnbildung* queda soterrado en y por la *Sinnstiftung*. Por desgracia, no podemos detenernos en una exposición más detallada de este proceso¹⁶.

¹⁴ No podemos por menos de remitir a las consecuencias que ello tiene en la fenomenología de lo político en Richir. Cf. *Du Sublime en Politique* (Payot, 1992). Se puede consultar con mucho provecho, para calibrar el alcance de esta reflexión, la introducción al concepto de institución simbólica así como el texto “La contingencia del déspota” que constituyó la última de las conferencias que Richir impartió en Oviedo. Su reflexión actual, recién publicadas las *Variaciones II*, gira en torno a una prolongación de las reflexiones sobre fenomenología política apuntadas en “La contingencia del déspota”. Como hemos indicado más arriba, cabe pues esperar, dentro de no mucho, una continuación a *Du Sublime en Politique* donde las referencias a los historiadores antiguos, a Maquiavelo, y al extraño caso del Imperio Romano serán nodales.

¹⁵ Este estar al tiempo en exceso y en falta de lo simbólico respecto de lo fenomenológico está detenidamente analizado en la obra *Phénoménologie et Institution Symbolique* (J. Millon, Grenoble, 1988).

¹⁶ Hay análisis dispersos por toda la obra de Richir. Con todo, se pueden consultar las pp. 429-433 y 460-470 de *L'expérience du penser*, op. cit. Nos permitimos hacer referencia, también, al magnífico artículo de Pelayo Pérez García en este mismo número de *Eikasía*, que recoge su intervención en el congreso sobre la fenomenología arquitectónica de Richir, y que trata muy finamente esta cuestión.

Cumple adelantar que, si bien los términos con los que nos referimos a este problema del encuentro del ámbito de lo fenomenológico con el plano simbólico parecen directamente extraídos de una fenomenología del lenguaje y tan sólo aplicables a ese campo de problemas, lo cierto es que, estructuralmente, los encontramos en lo que, con toda generalidad – una que incluye lo anterior – denominaremos el problema de la génesis de las apercepciones. La obra, cuyo título podría traducirse por “*Fenomenología en escorzos*”, tiene el mérito de permitirnos abordar esta génesis aperceptiva en su entera amplitud, en el seno de la cual encontramos, *como uno de otros tantos problemas de constitución*, la génesis de las apercepciones de lengua. Efectivamente, ha de tenerse en cuenta que “lenguaje”, en Richir, tiene un sentido muy amplio, sinónimo de “hacerse del sentido”, incluso aquende todo posterior dar con o dar a parar en un significado. En cualquier caso, el uso richiriano del término “lenguaje” no corresponde, en primer término, a la acepción de “lenguaje” que en lingüística se estila.

Recapitulando, despejar el lugar del fenómeno en su fenomenalidad, luego en su parpadeo entre aparición y desaparición¹⁷, detiene una inútil inflación conceptual que no haría sino cerrar indefinidamente una brecha que inevitablemente habrá de volver a abrirse de continuo. Ello resume el reproche de Richir a Heidegger: nombrar el parpadeo fenomenológico, pensarlo bajo régimen de unidad (sea *Ser*, *Ereignis*, *Lichtung*) o de dualidades *fundamentales* (*Ereignis-Enteignis*), no hace, en rigor, sino *aprovechar*(se de) el doble movimiento de la fenomenalización para henchirse y al punto caducar bajo el empuje de una nueva nominación¹⁸. Obviamente, en el parpadeo fenomenológico ha de buscarse también la matriz – irreductiblemente en coalescencia con lo fenomenológico¹⁹ – de lo que lo *sotierra*: la institución simbólica en general, la nominación metafísica fundante al

¹⁷ Volveremos más adelante a presentar análisis concretos sobre lo que puede entenderse como un *mero* fenómeno; especialmente claros e ilustrativos, en la obra de Richir, cuando se ocupa de la poesía.

¹⁸ Pero el fondo de esta caducidad está en una *indeterminación concreta* que es de orden fenomenológico, y no en una mera *diseminación*. El texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” contiene una interesante crítica a Derrida sobre este punto.

¹⁹ Es lo que Richir llama la impronta transcendental fenomenológica (i.e. esquemática) en lo simbólico. Cf. *Recherches Phénoménologiques* I y II, ed. Ousia, 1981. Se trata, por lo demás, de la coalescencia de la ilusión transcendental y del fenómeno. Por decirlo de otra forma, y en eco a la “discusión” entre el fenómeno como “donación” y el fenómeno como “nada sino fenómeno”, el fenómeno es indisociable, en su fenomenalidad, y según una parte indeterminada, de su propia ilusión transcendental. Sobre este punto y la ineluctable deformación que sufre la *Sache* en el contacto (en el sentido de Maine de Biran) puede consultarse el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

hilo de lo que ahora discutimos. *Soterramiento* simbólico que, a su vez, ha de ser *socavado* mediante la remisión a su instancia crítica, que es lo fenomenológico, y que como tal instancia crítica ha de *socavar* una y otra vez lo simbólico, dejarlo mal calzado, desaplomado, en falso (“*en porte à faux*” nos dice Richir), es decir, renunciando a aportar una suerte de panacea simbólica, de término mágico e inmarcesible. Es pues hartó difícil no caer en las trampas no fenomenológicas o meta-fenomenológicas que lo fenomenológico mismo nos tiende (por mor de su *esencial inacabamiento, inacabamiento sin embargo concreto*²⁰) precisamente en tanto en cuanto la concreción fenomenológica que es el nada sino fenómeno es más profundo que la donación: incluye la matriz de su propia ilusión trascendental.

El trabajo de disección fenomenológica y su extrema dificultad residen en la difícilísima tarea de permanecer en la irresistible *incoación* de unidad metafísica²¹ intrínseca al parpadeo fenomenológico. Dicho de otro modo: más fundamental que la donación es la *concreción*, pero donde la concreción ha de entenderse como *concrecencia* y esa concrecencia – del nada sino fenómeno – permanece siempre irreductiblemente inacabada²², concreta en su inacabamiento; inacabamiento concreto que sólo se deja pensar desde lo que *ya es, sin solución de continuidad*, incoación de su ilusión trascendental (de centramiento y acabamiento o compleción). La manifestación de su concreción sólo se da a contrapié de su propia ilusión trascendental.

Quizá uno de los atrevimientos más geniales de Richir resida en haber pensado “lo” fenomenológico con tal radicalidad, que ello le lleva a pensar hasta el fondo la fenomenalidad del pensar mismo²³, es decir, la incómoda – para el análisis – coalescencia entre el fenómeno y el *pensar del* fenómeno (o su ilusión trans-

²⁰ Inacabamiento visto desde nuestro lugar arquitectónico. Pero inacabamiento con todo concreto gracias a nuestra transpasibilidad, es decir, a la relativa indeterminación de nuestro lugar arquitectónico.

²¹ Sobre la situación dioscúrica entre fenomenología y metafísica, y el determinado uso, domeñado, de la metafísica que en fenomenología cabe hacer, merece la pena consultar el magnífico texto que abre los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (J. Millon, Grenoble, 2006) – hay traducción al castellano en curso de esta obra a cargo de Iván Galán Hompanera y de mí mismo – titulado “Sur la méthode. Phénoménologie et métaphysique: l’effet d’attraction de l’instituant symbolique dans le champ phénoménologique” (pp. 9-16).

²² El concepto de “inacabamiento” es absolutamente central para la comprensión no sólo del *nada más que* fenómeno sino de la *épochè hiperbólica*.

²³ De ahí que la distinción entre lo paratético y lo apotético no “apliquen” al nada sino fenómeno richiriano: no es, desde luego, ni lo uno ni lo otro.

cidental: creer que hay fenómeno cuando no hay sino (el fenómeno de) nuestro pensar el fenómeno). Complica las cosas, evidentemente, el hecho de que hay algo del pensar que no es mera ilusión sino genuina vivacidad (a haces con el pensar mismo, pensar que es llevado en volandas pero en y dentro de su propio elemento), *Leiblichkeit* del pensar, luego algo noetológico en lo fenomenológico que se cifra en una compulsión – *irreductiblemente no psicoanalítica*, es decir, no investida pulsionalmente (como *tampoco* lo está el área transicional de que nos habla Winnicott) – del pensar y que constituye su *inconsciente fenomenológico*, objeto de la fenomenología (y no su inconsciente simbólico, que es aquel del que trata el psicoanálisis, con sus investiduras pulsionales e intrigas simbólicas de carácter más o menos explícitamente sexual).

En efecto, acaso lo más sorprendente del ámbito originariamente plural de los fenómenos esté en lo que a Merleau-Ponty, tal como lo encontramos en una cita que Richir repite a menudo, no dejada de sorprender, descubierto, vez a vez, en el campo de los fenómenos: que, *a pesar del salvajismo (sauvagerie)* de los fenómenos en sus registros más arcaicos, *no por ello dejaba de* reinar entre ellos como una “cohesión sin concepto”, una no arbitrariedad, algo que merece ser gnotado, que, *desde la sutileza de los fenómenos*, se impone – por recuperar una vez más la expresión de Gustavo Bueno – *noetológicamente* a la subjetividad y le asegura, a la fenomenología como *nada sino* fenomenología su “objeto”:

“Cohesión ciertamente inextricable esta de los esquematismos de la fenomenalización, pues, incoativa a cada paso, es extraordinariamente compleja y emboscada, y siempre móvil e inestable: paradoja de lo que, dándose al modo de fenomenalizaciones plurales, debiera, en última instancia, avalar la pertinencia de la fenomenología, aun cuando dicha cohesión es inasible, fugaz, carente de ejemplificación clara y precisa sobre la que, cual sobre una figura geométrica, pudiera mostrarse, exhibirse.” (*Ph.e.e.* 24).

§ 3. *Algunas apuntes sobre la idea de una arquitectónica fenomenológica: la multiestratificación de la fase de presencia*

La cita anterior nos permitirá pensar el nada sino fenómeno en su complejidad arquitectónica. O, mejor dicho, pensar la experiencia fenomenológica en términos de niveles arquitectónicos, es pensar, en suma, su *multiestratificación*. Desplegar dicha multiestratificación es la única manera de hacerle justicia al fe-

nómeno como nada de fenómeno o nada sino fenómeno; sostener el fenomenologizar en esa multiestratificación requiere no “abatirla” sobre uno u otro nivel, como nos enseña Ricardo S. Ortiz de Urbina y donde tales abatimientos constituyen lo que Richir denomina “errores arquitectónicos” (siguiendo las denuncias que su alumno Frank Pierobon hiciera de los masivos errores arquitectónicos presentes en el *Kantbuch* de Heidegger²⁴). Dicho en términos mereológicos, y por avanzar un punto sobre el que volveremos al final de este trabajo, lo propio de un fenomenologizar arquitectónico es guardarse de la tentación de producir (o de ilusionarse transcendentemente sobre) una concrescencia transversal entre los niveles – dicho de otro modo: el “todo” de la arquitectónica no es, a su vez, un (todo) concreto.

Tratemos de ver en qué sentido esta cita reciente tiene en esta siguiente como su negativo. Explicitaremos enseguida en qué sentido es así.

Esta cita que sigue está precisamente sacada del texto “Schwingung y Fenomenalización”, traducido en el presente número de Eikasía, y del que el presente texto es, en cierto sentido, una introducción. Richir, comentando el citado curso de Heidegger sobre los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* nos dice:

“Sin embargo, veremos que, según un movimiento muy propio de la filosofía de Heidegger, las posibilidades en cuanto puras posibilidades no se mantienen en la eternidad a-temporal de un entendimiento divino, sino que, por así decirlo, se pro-yectan incoactivamente (o se pre-proyectan) en la unidad ekstemática de la temporalidad originaria, lo cual es, sin embargo, de nuevo una manera onto-teológica de pensar, aunque la unidad esté *implícitamente* tachada, pues ello equivale a darse esas de antemano esas puras posibilidades sin querer dárseles, a suponer que las posibilidades que son (que están actualizadas) han sido extraídas directamente de las posibilidades en cuanto puras posibilidades, sin preguntarse, pues, tal y como, creemos nosotros, habría que hacerlo, si acaso no hay un cambio de nivel arquitectónico y una deformación coherente de las puras posibilidades en las posibilidades que son.”²⁵

Una de las claves de este texto reside, efectivamente, en la idea de un “cambio de nivel arquitectónico” por el que, nos dice Richir, habría que “preguntarse” o, mejor dicho, tendría que haberse preguntado el propio Heidegger. *Mutatis mu-*

²⁴ Cf. el artículo de Frank Pierobon “Le malentendu Kant/Heidegger”, in “Epokhè”, n° 1 (número dedicado a la cuestión: “Le statut du phénoménologique”) pp. 127-202.

²⁵ Cf. “Schwingung y fenomenalización. (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka)” (traducción de Dragana Jelenić y Pablo Posada Varela) en el presente número de Eikasía. No podemos anticipar la página del número que corresponderá a esta cita.

tandis y por empezar simplificando la complejidad de la arquitectónica fenomenológica en Richir, diremos, en eco a lo que veníamos exponiendo, que las “posibilidades que son” hacen las veces de la *Sinnstiftung* y que las “puras posibilidades” hacen las veces de la *Sinnbildung*. Estructura que se repite en la diferencia entre la vibración de la temporalización del *Dasein* y la vibración de la temporalización del propio tiempo. Richir, precisamente, sugiere que esta diferencia tiene o tendría que haberse pensado como diferencia arquitectónica, con lo que todo ello entraña: irreductibilidad y “entidad” propia de los términos de cada nivel (con *su* propia temporalización-espacialización) y transposición arquitectónica o deformación coherente – *per hiatum irrationalem* – en el paso de un nivel a otro.

Como ya señalara Kant en la problemática del ideal transcendental, hemos de guardarnos del paso, las más veces inadvertido, de la idea – regulativa – de un todo de las posibilidades (no entraremos en el detalle de esta cuestión, que trata con pormenor por el propio Richir en su obra *La experiencia del pensar*) a la consideración de que tal todo existe de forma efectiva (de ahí la alusión de Richir a “la eternidad a-temporal de un entendimiento divino”). Efectivamente, la subrepción en que consiste la *realización* del ideal transcendental tiene muchas formas o, si se quiere, muchos lugares de realización, uno de los cuales es el entendimiento divino. Ahora bien, en la cita, al menos el estatuto fenomenológicamente diferente de tales puras posibilidades queda marcado por una forma de temporalidad distinta, a saber, la a-temporalidad de la eternidad. Así y todo, no deja de haber, incluso en este caso, un *abatimiento* de niveles, por cuanto esas puras posibilidades se piensan *en su esencia* como posibilidades que son y a las que, en el fondo, *sólo les falta* la realización que, como sabemos, nada añade a su esencia, lo cual quiere decir que la deformación coherente o transposición arquitectónica de la esencia *ya se ha producido*, aunque se le adose luego la “eternidad”. Efectivamente, la cuestión está en que incluso sitas en un entendimiento divino, eterno, esas posibilidades puras *son* como posibilidades puras, es decir, tienen efectividad, y precisamente eso es lo que hace que podamos pensar las posibilidades que son como *realización* de una *parte* de las posibilidades puras preexistentes. No hay pues una auténtica diferencia arquitectónica entre un nivel y el otro, o, si se quiere, la diferencia es puramente accidental, no está en la textura de la cosa misma.

Lo que *sufre* por encima de todo a raíz de este abatimiento, de esta subrepción, es la experiencia fenomenológica de la *Sinnbildung*, como si la *Sinnstiftung* quedase pre-retroyectada en su fundamento fenomenológico (el ámbito de la *Sinnbildung*). El ámbito de la *Sinnbildung* no sería sino una mera pre-*Sinnstiftung* desteñida a la que faltara actualidad, pero que ya estuviera recortada y cuadrículado como lo está o estará lo que ya es del orden de la *Sinnstiftung*. Se hace pues imposible pensar una génesis del sentido que no lo presuponga de antemano.

Precisamente eso es lo que ocurre, bajo otra forma, en Heidegger, o lo que Richir critica en Heidegger en el ejemplo aludido. Para escapar a la metafísica, no basta con “tachar” la idea de un fundamento divino o la idea de eternidad. En esa tachadura no está, ni mucho menos, el *meollo*. El *meollo* está más bien en un embrollo arquitectónico que Heidegger repite reproduciendo, en el fondo, el mismo abatimiento que creía haber superado.

Efectivamente, el problema estriba en no pensar la multiestratificación de la experiencia, en considerar, en suma, que hay un único tiempo originario, el de la facticidad, el de las posibilidades que son. Sin que ello obligue a pensar en términos de eternidad, habría que haber pensado *la específica* facticidad de las posibilidades puras *como* posibilidades puras, o, si se quiere, la facticidad de las posibilidades puras como una facticidad *sui generis* en desajuste, dentro de una misma fase de presencia multiestratificada, respecto del tipo de temporalización característica de la facticidad de las posibilidades que son, pero de tal modo que subsista, entre ambos estratos, una diferencia, una forma distinta de insistir y desistir en y dentro de lo que, sin embargo, es una *misma* fase de presencia.

Notemos que la base propiamente *fenomenológica* de la arquitectónica es la mutliestratificación de la fase de presencia. O, por decirlo de otro modo: la *efectividad* de la arquitectónica se comprueba en *toda* fase de presencia; la *exposición* de la arquitectónica es, si se quiere, *abstracta* pues no tiene un cumplimiento fenomenológico directo, sino ese tipo de cumplimiento indirecto que sería un cumplimiento fenomenologizante (en términos de réditos apofánticos – en sentido lato – de una arquitectónica dada), lo que hace que una arquitectónica no sea excluyente de todas las demás, o que ninguna arquitectónica pueda arrogarse el exclusivo monopolio del acceso a la experiencia o siquiera a un tipo de experiencia. Sin embargo, a pesar de esa abstracción, lo representado por toda arquitectónica posible de la experiencia, a saber, el *hecho* de su multiestratificación, es recurrente-

mente *concreto* por mor de su *efectividad*, vez a vez, en toda fase de presencia. Apuntadas estas generalidades sobre arquitectónica que prolongaremos en el último párrafo, volvamos a pensar la multiestratificación de la fase de presencia en términos más concretos, es decir, en términos de ritmos de temporalización (dejemos la cuestión de la espacialización *en* la temporalización para ulteriores trabajos²⁶).

Pensar el hacerse del sentido es pensar, en una misma conciencia, la co-presencia, en distintos niveles de operatividad, de diversos ritmos de temporalización. Sólo así puede pensarse la *Sinnbildung* de veras, es decir, en su génesis o, lo que es lo mismo, sin presuponer subrepticamente en el proceso lo que será luego el resultado.

Tenemos, de un lado, aquellos sentidos más o menos domeñados, el estrato que es “parte”²⁷ o “ritmo” de temporalización, dentro de una fase de presencia, relativamente civilizado: se trata de aquella parte de un sentido haciéndose que ya nos parece estar relativamente elaborada, que ya parece haber pasado a la *Sinnstiftung*, a sentido *hecho* (y re-efecutable de forma idéntica). Nos parece, por ejemplo, que respecto de tal cuestión, no cerrada, *sabemos* y *sabemos que pensamos* tal cosa. Disponemos de esa mención como mención intencional que podemos incluso sostener, hacer durar en un presente, en una temporalización en presente, e incluso reefectuarla de modo inmutable (por lo que hace al contenido de la mención). Sin embargo, si la cuestión no está cerrada, sino *en curso de elaboración*, esa parte temporalizada en presente está necesariamente abierta, y abierta, *en y desde la misma fase de presencia*, a otros flancos de elaboración que hacen que la *Sinnstiftung* viva. El sentido que tenemos o creemos tener puede reelaborarse por estar *abierto* a otras constelaciones de sentido o simples enriquecimien-

²⁶ El trabajo de Richir que recoge con auténtica maestría esta cuestión es el artículo, ya clásico, “*Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*”, recogido en la obra colectiva *Husserl* bajo la dirección de E. Escoubas y M. Richir, publicada en J. Millon, Grenoble, 1989. Habrá una traducción al castellano de este texto imprescindible de Richir disponible en la sección de “Documentos” del volumen 4 del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, cuyo vínculo, aún no elaborado, debería ser, en toda lógica: <http://www.clafen.org/AFL/V4/> (nos permitimos remitir a los interesantísimos contenidos del volumen anterior: <http://www.clafen.org/AFL/V3/>).

²⁷ Más adelante explicitaremos – aunque ya hemos ofrecido una pista – por qué escribimos “ ‘parte’ ”, es decir, por qué ponemos aquí “parte” entre comillas, por qué entrecomillamos el término “parte” cuando nos referimos *no* a las partes en concrescencia dentro de un mismo estrato arquitectónico, sino a los estratos arquitectónicos mismos como supuestas “partes” del “ ‘todo’ ” (que también entrecomillamos) que es o sería – pero ¿de qué tipo de todo se trataría y cuál es la relación entre sus partes? – el todo de la fase de presencia y su “partición” o partitura (casi convendría decir) en estratos arquitectónicos.

tos de sentido que hemos entrevisto, y que ya no se temporalizan *impresivamente* y en presente, sino *en presencia y sin presente assignable*. Que no tengan presente assignable significa que toda detección en un “ahora” los pierde, y que su concreción particular, dentro de la sintonía mereológica propia a ese estrato arquitectónico de la temporalización en presente de un sentido haciéndose, de esa “parte” del “todo” de la fase de presencia, se elabora, como *concrecencia*, *directamente* entre protenciones y retenciones, según entrelazamientos y virazones (“revirements” dirá Richir), que no pasan por la proto-impresión.

Así, a diferencia de las apercepciones ya *hechas, disponibles y repetibles* a escala del continuo de presentes del tiempo interno, una “parte” de la fase de presencia multiestratificada está “formada” por “entre-apercepciones” como nos dice Richir, entre-apercepciones de sentidos *in fieri*. Esas entre-apercepciones tienen la particularidad, como señalábamos, de responder a un tipo de cohesión *suya*, de *prender* como concretos de una determinada manera que cada vez *mira menos por* el género de concreción que ese “todo” que es una conciencia (el “todo de una representación”, en los términos de las *Investigaciones Lógicas*, y que Husserl parangona con los todos meramente categoriales) es capaz de coteja. Las entre-apercepciones prenden como el *ipse* de un sentido por elaborar según un tipo de concrecencia descentrada de la conciencia intencional (como conciencia que sabe lo que está mentando, que mienta intencionalmente en el sentido estricto²⁸ de saber qué mienta y el modo en el que lo hace). Ahora bien, esta concrecencia, por descentrada que esté, no deja de formar “parte”, siquiera en los lindes de la presencia, del “todo” multiestratificado de la “con-ciencia”, del “todo” de la con-ciencia que correspondería a la experiencia de un sentido haciendo.

Dicha entre-apercepción, originariamente protentiva y retentiva, en pos de buscarse y ajustar, precisamente, sus protenciones con sus retenciones, insiste en ese “todo” multiestratificado que corresponde a la experiencia – o “vivencia” en un sentido amplísimo – del fraguarse del sentido, insiste en ella de puntillas, o bajo la forma de una cierta vibración, una relativa ausencia pero que no es puro hueco, pura nada sino – diría Merleau-Ponty – una suerte de “vacío especificado”. Se trata de una ausencia que es concreta, pero concreta según la sintonía mereológica de *su* estrato arquitectónico. Dicho de otro modo: desde un estrato me-

²⁸ Y sin perjuicio de que exista un sentido lato de intencionalidad. Obviamente, hay una parte del sentido noemático siempre pendiente de explicitación.

reológico menos originario *parecería* simple nada. Es pues “ausencia” concreta según su tipo de temporalización. Se trata de una temporalización que Richir denomina “en presencia (sin presente asignable)”, y que es la propia de un sentido entrevisto que parte a la búsqueda de sí mismo.

Lo propio de esta temporalización – repetimos – es un recruzamiento y remisión mutuo entre protenciones (que corresponden a la *promesa* de ese sentido entrevisto y por hacer, cuita y vigilia respecto de lo *aún* no captado del todo, no dicho y, por ende, frágil) y retenciones (*recuerdo* del *Einfall* de ese sentido, *fidelidad* a lo *ya* entrevisto), remisión que salta por encima de la continuidad de los *ahoras*, *que no pasa por* el presente: que no pasa por no poder pasar por él (so pena de transposición arquitectónica), por ser otra su textura. Dicha temporalización, *contando* en la fase de presencia multiestratificada de la conciencia, no cuenta – no in-siste en ella – *impresivamente*, sino que se sostiene en un tipo de cohesión precaria entre lo originariamente protentivo y retentivo. Precaria no porque le “falte” algo, sino porque el “término” aquí en juego – i.e. un sentido entrevisto y en curso de elaboración – no puede, *tal cual*, pasar al presente uniforme de la conciencia del tiempo inmanente sin sufrir una transposición arquitectónica, una deformación coherente de su contenido. En cualquier caso, precaria no en sí misma sino para nosotros, cuyos acostumbrados ritmos de temporalización, los que estamos en medida de mimetizar, están desajustados respecto de esos ritmos propios de los sentidos *in fieri*.

Dicha temporalización en presencia constituye una teleología (pues se hace *con vistas a* un sentido que se trata de decir) pero, como ocurre con el juicio reflexionante kantiano, sin concepto (no hay concepto predado, la “cohesión” es sin concepto). Digamos que se trata de la “parte” central de lo que Richir denomina “fenómeno de lenguaje” (que no es otra cosa que la fase de presencia de un sentido haciéndose), la “parte” formada por los esquematismos de lenguaje.

Sin embargo, el “todo” del “fenómeno de lenguaje”, también tiene una “parte” con una forma de cohesión, un tipo de concrescencia o una sintonía me-reológica aún más arcaica, aún más descentrada. Se trata de una temporalización que, de suyo, está no sólo fuera del continuo de los presentes (el continuo impresional del *ahora*), sino incluso *fuera* de la fase de presencia, pero, una vez más, *contando en ella*, fraguando a distancia su fenomenalidad (algo así como el aderezo último en fenomenicidad, en *Lebendigkeit* y *Leiblichkeit* – descentradas de

las aprehensiones objetivantes de cuerpo y vida). Dicho “prototemporalización” no tanto de sentidos *in fieri* cuando de mundo o mundos (fases de mundo) es fundamentalmente responsable de lo que Richir denomina “síntesis pasivas de 3er grado”, a saber, responsable de que la teleología sin concepto de un sentido haciéndose (síntesis pasivas de 2º grado) comunique con otros sentidos, pero comunique *no* de *cualquier forma* y haciendo que todo comunique con todo (el principio platónico de la *symplokè* sobre el que Gustavo Bueno, con tanta genialidad, ha llamado tantísimas la atención, se mantiene).

Así pues, este “estrato arquitectónico”, que juega en la experiencia del sentido haciéndose, aunque sea más allá de los lindes de la fase de presencia, *también* tiene su “cohesión”, su tipo de concrescencia; precisamente por ello prenden, vez a vez, y para esos sentidos *in fieri*, como esos horizontes concretos de sentido que son “*un*” mundo o lo que Richir llama “paisaje transcendental”, entrevistados, a su vez, en lo que denomina “fase de proto-presencia”, y que permite que los sentidos *in fieri* queden abiertos a otros sentidos, pero, repito, en una suerte de polifonía concreta, es decir, *no cualquiera*, por muy sutil y no dóxica que sea. Una vez más, abatido todo sobre el nivel arquitectónico del continuo de los presentes, ese vacío especificado, la sutil anatomía evanescente de esa nonada de fenómeno, las “estelas en la mar” de que nos hablaba A. Machado, nos aparecen como simple y llanamente *nada pura e indiferenciada*. El abatimiento arquitectónico es siempre abatimiento de vacíos concretísimamente especificados en simple y pura Nada, suerte de metalurgia fantasmática que refunde tipos de ausencia concretísimos en mera vacuidad.

Evidentemente, el problema estriba en que se trata de aquella concrescencia que, sin ser, precisamente, *cualquiera* (pues es concreta, pero concreta en el sentido estrictamente mereológico: concretamente articulada, aunque no seamos a localizar, evidentemente, las articulaciones), es la que, sin embargo está *máxima-mente* alejada de la cohesión mereológica marcada por el tiempo inmanente (aquella sintonía mereológica que la conciencia es más susceptible de mimetizar), por su continuidad e uniformidad en términos de presentes que se siguen de forma rigurosa. Tanto esa continuidad de los ahora como la cohesión protentiva-retentiva de los sentidos haciéndose se verá *franqueada* o *encabalgada*, “enjambée” nos dice Richir.

Esta proto-temporalización fuera de lenguaje (propia de las fases de mundo, que son fases de proto-presencia donde se entrevén “paisajes trascendentales”) también se distingue, como habíamos apuntado, de la *teleología* sin concepto del sentido o los sentidos haciéndose, mas, al igual que dicho estrato, cuenta (desde su ausencia) *en* el “en presencia” de la fase de presencia. Se distingue del nivel de temporalización de los sentidos *in fieri* porque se trata, aquí, de una cohesión que *ni siquiera es teleológica*, sino *radicalmente an-árquica* y, por su supuesto y *a fortiori*, sin concepto, es decir, y tal y como *también* ocurre con la temporalización *en presencia*, directamente fenomenológica o ras de mero fenómeno como nada sino fenómeno. Así pues, el estrato arquitectónico último de una fase de presencia (i.e. de la experiencia que la vida o el vivir hace de un sentido haciéndose, de la génesis de un sentido), es una suerte de proto-presencia hecha de concrescencias arcaicas, imposibles de recrear como tales, pero que le dan como un último aderezo a la temporalización en presencia (sin presente asignable) del sentido haciéndose, y la posibilidad de resonar en y consonar con otros sentidos.

La temporalización de esa protopresencia tampoco es pues del orden de la temporalización “en presencia” de la fase de lenguaje como entreveramiento originariamente protencional y retencional: en la fase arcaica de proto-presencia en que “cuajan” “paisajes trascendentales”, lo equivalente a las protenciones y retenciones de estos proto-mundos no sólo *no pasa* por un momento proto-impresivo (en general, la génesis del sentido supone protenciones y retenciones *de* un sentido, y *no* de una proto-impresión, y el sentido no es, de suyo, de orden impresivo), sino que su concrescencia ni siquiera se da en el “espacio” de presencia de la virazón de las protenciones en retenciones y viceversa. Se trata pues de una concrescencia que tiene lugar más allá o más acá de la conciencia, pero cuya cohesión, como hemos señalado, alimenta la fase de presencia, da consistencia – a distancia – a la reflexividad teleológica sin concepto de los sentidos haciéndose o “*in fieri*” (por volver a utilizar el término que Ricardo S. Ortiz de Urbina prefiere para traducir la expresión richiriana del “sens se faisant”). Esa concrescencia radicalmente descentrada, radicalmente fuera de presencia, y que ni siquiera lo es de *un* sentido sino directamente de *mundo(s)*, tiene lugar según una remisión recíproca absolutamente desajustada respecto de nuestros propios ritmos de temporalización (tanto en presente como en presencia), poniendo en correlación los horizontes absolutos de un pasado y futuro trascendentales mediante los equivalentes

arquitectónicos de protención y retención y que Richir denomina, en este estrato, “premoniciones” y “reminiscencias transcendentales” respectivamente.

Ambos horizontes absolutos de pasado y futuro transcendentales, y las reminiscencias y premoniciones transcendentales en que se entrevén mundos en concrescencia radicalmente desajustada (fases de proto-presencia en coalescencia con la fase de presencia), se atestan, *indirectamente*, a través de la temporalización en presencia (síntesis pasivas de 2º grado) de un sentido inédito y precisamente por el hecho de que, al emerger, *ya* contiene la lejana impronta de esa concrescencia entre horizontes fuera de presencia que, al seguir elaborándose, guarda *aún*: ese sentido *in fieri* se da, *a la vez* (y precisamente por eso, y por extraño que parezca, hay concrescencia, pero según un ritmo imposible de seguir), con la *inmemorialidad* de un pasado transcendental que es demasiado pasado como para haber sido nunca, y con la *inmadurez* de un futuro transcendental demasiado futuro como para poder nunca llegar a ser. Hay algo, algo que no es el propio sentido *in fieri*, pero que lo nimba como un halo afectivo, y que manifiesta esos horizontes de protopresencia cuya prototemporalización (y protoespacialización) constituye el estrato arquitectónico último del la fase de presencia de un sentido haciéndose.

Esa afectividad, profundamente nuestra y sin embargo ajena, en cierto modo *Unheimlich*, *revela indirectamente* esos horizontes arcaicos, fuera de presencia. “Sentimos” que un sentido, una auténtica ocurrencia, en el primerísimo momento de su *Einfall*, de su “acontecimiento”, es como algo de mundo (y vida) de toda la vida, pero tan de mundo (y vida) de toda la vida, que ya siempre lo fue, que siempre fue originaria e inmediatamente pasado (el pasado más pasado que podamos concebir también contenía ya la ausencia de ese pasado transcendental). Ese sentido u ocurrencia reciente, con la que acabamos de dar (pensemos en una buena metáfora poética, en conseguir decir algo del humano decir, tener la sensación de haber dado con las buenas palabras para captar “eso” a que “apuntábamos”), a pesar de darse como *inmemorial* se da también, a la vez, con la *frescura* de lo inmaduro, de algo que, esencial a esto extraño de habitar el mundo, nunca termina de acontecer, y está, también “de toda la vida”, como eternamente a la resulta.

Las reversiones de uno a otro horizonte encabalgan en ambos sentidos cualquier ritmo de temporalización del que, humanos demasiado humanos, somos

capaces: estos ritmos arcaicos son, a la vez, hiperveloces e hiperlentos. Leamos, para ilustrar algo mejor aquello a lo que apuntamos, un pasaje de la última de las *Meditaciones Fenomenológicas* de Richir, la VIª, titulada “Sobre la verdad arquitectónica en fenomenología”, y gracias a la cual vuelve a aparecer a las claras la temática del concepto y de la difícil nominación de lo que *no es más que* fenómeno:

“Todos estos términos son la indicación, nominalizante y en la lengua de la filosofía, de problemas ‘por resolver’, y que, en cierto sentido, jamás serán ‘resueltos’ sencillamente porque, en otro sentido, su ‘resolución’ requiere tiempo, y tiempo con arreglo a varios ritmos a la vez, ritmos de entre los cuales algunos, excesivamente rápidos, pasan, las más veces, inadvertidos, y otros, excesivamente lentos, requerirían sin lugar a dudas un tiempo vital que rebasaría de largo la duración de una vida humana” (*Méditations Phénoménologiques* p. 379).

Este rebasamiento – conviene apuntarlo para apartar de entrada todo malentendido – nada tiene nada que ver, por ejemplo, con los aquilatamientos de datos científicos (por ejemplo astronómicos) que requieren, por ejemplo, el concurso de varias generaciones (ejemplo que muestra a las claras que, por retomar un aspecto interesantísimo de la teoría del cierre categorial de Bueno, el “dialogismo” como tal ha de deslindarse de la situación de un dialógica *actual*; sin embargo, no apunta a eso la descripción de Richir; ni muchísimo menos; sencillamente se está hablando de otra cosa). Así, no se ha de interpretar la última parte de este texto de modo enteramente literal; digamos que esa hiperlentitud se manifiesta como hiperlenta *ya en cada* fase de presencia, y juega en ella *como hiperlenta*, según un ritmo que ninguna lentitud de temporalización humanamente posible podría seguir, *acordar*, sin estar ya siempre encabalgándola, adelantándola, *precipitándola* (en el sentido casi físico del término). Una atestación indirecta y *demasiado figurada* es efectivamente la que el texto, a título ilustrativo, aporta: el hecho de que ni siquiera la demora temporal del todo de una vida humana sería suficiente para que ese ritmo hiperlento *tuviera tiempo de* hacerse en presencia. Ese ritmo ha de pensarse en coalescencia, *en* una fase de presencia, con ritmos hiperveloz, ritmos que ningún ritmar humanamente muñible podría sorprender en su concrecencia, podría no encontrarse ya siempre hecho.

La hiperlentitud e hipervelocidad de estos ritmos de los esquematismos fuera de lenguaje (pero que sólo se “dan” “en” la fase de presencia y con ocasión del

hacerse de un sentido) es hipervelocidad e hiperlentitud de los ritmos de reversión mutua entre los horizontes de pasado y futuro transcendentales. Su mutua concrescencia *es lo* que “nuestra” afectividad profunda, humana que sea, atesta, si quiera (y necesariamente) en parpadeo, atestando, precisamente, la extraña concrescencia de ese *a la vez*, y atestándola mediante una afección que, respecto de, por caso, una metáfora lograda en un poema, es, *de un modo sorprendentemente unitario e inmediato*, 1. *tanto* sensación de ese resabio de inmemorialidad, de ese haber tocado, el poeta, con algo de vida y mundo “de toda la vida”, (algo más viejo que el mundo mismo, algo que *ya era viejo cuando* el mundo se puso a ser mundo) 2. *como también* sensación de *frescura*, de algo que no terminará nunca de declinar, que permanecerá siempre joven, que no pasará por el “paso” del tiempo, pero que no por ello deja de ser *intrínsecamente* temporal (he ahí lo interesante de los términos del análisis richiriano de esta proto-temporalidad que *no* se pone en flujo), es decir, sita, en este caso, en una suerte de futuro transcendental absoluto. En cualquier caso, la sensación de inmarcesibilidad de lo ya desde siempre inmemorial y a la vez por siempre inmaduro no es del orden de un “presente” eterno, sino que nos convoca – es uno de los méritos de Richir – a pensar la eternidad de un modo enteramente distinto²⁹.

§. 4 Mereología y arquitectónica

²⁹ Aludamos en este punto a uno de los temas de que más se ocupa Miguel García-Baró, a saber, a interesantes intentos, presentes bajo diversas formas a lo largo de sus obras, por aquilatar un concepto fenomenológico de ese tipo de “tiempo” que es o habría de ser el de lo eterno. Hay otro paralelismo entre las temáticas fenomenológicas que aborda García-Baró y las que aborda Richir que no está exento de relación con la anterior. Se trata de la “presencia” no del todo dada – que Richir llamaría virtual – de una cierta “experiencia” – bajo la forma de una vaga idea – de la plenitud, de un existir pleno. Algo que nunca se realiza de veras o de forma consistente en vida, pero que, sin embargo, es absolutamente esencial, en su virtualidad, en su fugaz intuición, a la vida, al modo en el que se comprende a sí misma como, precisamente, no siendo eso pero aspirando a ello o, al menos, trabajada por ello, y teniendo que tener en cuenta, para definirse, esa posibilidad jamás cumplida de veras. Me refiero, en Richir, a la temática del “momento” – irreductiblemente virtual – de lo sublime, y también del modo en el que afectividad profunda y esquematismo quedan articulados en el concepto de *Sehnsucht*. El texto en el que esta última articulación aparece explícitamente es el importantísimo artículo “Pour un phénomenologie des racines archaïques de l’affectivité”, *Annales de Phénoménologie*, n°3, 2004. pp. 155-200. Sin embargo, más recientemente, creo que la cuestión de la virtualidad de la “experiencia” de la plenitud, y la mentada articulación entre afectividad y esquematismo, hallan un tratamiento genial, tal y como sugeríamos, de la mano del análisis del “momento” de lo sublime en *Variations sur le sublime et le soi*, J. Millon, Grenoble, 2010, muy en especial en las importantes variaciones 2ª y 3ª tituladas “De la réflexivité dans le ‘moment’ du sublime (I)” y “De la réflexivité dans le ‘moment’ du sublime (II). Infinité et affectivité”.

Empecemos por hacer notar el problema, en primer lugar de tipo ontológico (antes serlo – problema – de otro tipo: fenomenologizante – mereológico y arquitectónico – sobre el que volveremos), problema ontológico que se embosca en la cuestión de cómo pensar la “compresencia”, el “estar” “dentro de” una misma fase de presencia, de esos elementos procedentes de estratos arquitectónicos que *no son el de la continuidad impresional de ahora en ahora* propia de la temporalización en presente (con lugar asignable en el flujo). Hemos dejado caer ciertas alusiones a ello al hablar de ese otro modo de in-sistir, no impresional, que es el de los sentidos haciéndose y – *a fortiori* – de los paisajes transcendentales, horizontes de “transpasibilidad” de sentido a sentido o de fase de presencia a fase de presencia (lo que Richir denomina en sus *Meditaciones Fenomenológicas* “síntesis pasivas de 3er grado” decisivas para el tratamiento fenomenológico del problema de la intersubjetividad, pero que dejaremos, aquí, de lado). Es, efectivamente, absolutamente esencial pensar, en una misma fase de presencia, un “estar” de ciertos registros que no es un “estar” actual y de orden impresional.

Agustín Serrano de Haro, en su magnífico libro *Fenomenología transcendental y ontología*³⁰, probablemente uno de los libros sobre la fenomenología de Husserl más lúcidos que se hayan escrito hasta la fecha, encuentra, *mutatis mutandis*, un problema *análogo*. Esta analogía no pretende, aquí, sino ser una mera pista para un tratamiento mereológico de la fenomenología arquitectónica richiriana y, más generalmente, para un uso arquitectónico de la mereología misma. Se trata, sencillamente, y por analogía con el modo distinto en que los estratos arquitectónicos “están” y, por así decirlo, “pisan” sobre la fase de presencia, de la complejidad, apuntada por Agustín Serrano de Haro, que sufre el sentido de “ser parte” en el paso de la fenomenología realista de la 1ª edición de *Investigaciones Lógicas* a la fenomenología transcendental, que piensa la correlación de constitución como un concreto formado por los momentos abstractos que son la vida transcendental y sus varios rendimientos constitutivos. Si bien, como muestra con acribia Serrano de Haro, el “ser parte” se pensaba, desde la ontología realista subyacente a la edición de 1900 de *Investigaciones Lógicas* (donde el objeto de la fenomenología, la conciencia, era una “parte” englobada por el mundo, y la fenomenología una ontología regional más) en términos de “parte ingrediente” de

³⁰ Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología*, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1990.

un “todo de vivencias” denominado por Husserl “*Komplexum*”, a partir del giro transcendental de la fenomenología encauzado en *Ideas I*, el sentido “ser parte”, con seguir siendo un riguroso instrumento de análisis, se diversifica: “partes” del todo de la vivencia transcendental – o de la mónada – son el yo puro, los hábitos, la noesis (con sus partes: la hylè, el sentido de aprehensión...), y nóema (desde el núcleo noemático hasta los horizontes) sin contar el espinoso problema de las otras mónadas y acaso de la comunidad intersubjetiva de mónadas como concreto absoluto (implicado en cada uno de los concretos relativos que es cada una de las mónadas, pero donde ese “estar implicado” también constituye otra declinación, particularísima, del sentido “ser parte”). Pues bien, todas esas partes no son “parte” de igual modo, y desde luego no lo son (al menos no todas) en el antiguo sentido de “partes ingredientes” (tipo de “ser parte” más adecuado, en el fondo, para pensar los datos hiléticos).

Sin entrar aún en el problema mereológico de la arquitectónica, y en punto a este problema primeramente ontológico, será en el “no presente” de la *Phantasia* donde Richir ha encontrado la cantera, propiamente husserliana, para pensar ese modo de “estar” la ausencia, de estar algo en una fase de presencia pero sin contar de la forma acostumbrada, sin que su “estar” haya de ser actual e impresional, haya de grabarse en la película del continuo del flujo del tiempo inmanente. Lo que Husserl denomina “*Phantasieerscheinungen*”, apariciones de *phantasia*, se halla originariamente desplazado respecto del presente, sin que por ello – y con tal de no medirlo todo según el rasero del supuesto denominador común del tiempo interno – dejen, dichas apariciones, de tener su *concreción* y de crecer según ritmos *proprios*. Los *phantasmata* en que supuestamente se funda aquella aprehensión que formará una aparición de *phantasia* son, nos dice Husserl en *Hua XXIII*, por principio “*nicht Gegenwärtig*”. De las apariciones de *phantasia* destaca Husserl, en el texto principal de *Hua XXIII*, cuatro características que rompen, por así decirlo, la continuidad del tiempo interno. Nos dice que son intermitentes, proteiformes, no presentes, y súbitas o centelleantes (*Blitzhaft*). Se entenderá entonces por qué Richir, tras haber descubierto esa cantera que es la *phantasia* en Husserl, haya intentando, a partir de *Phénoménologie en Esquisses*, una refundición de lo que ya llevaba más de tres décadas pensando.

La problemática propiamente arquitectónica, y no tanto ontológica, surge cuando nos planteamos la pregunta por el tipo de todo en que consiste la expe-

riencia – o la vivencia en un sentido muy lato – desde el momento en que queremos hacerle entera justifica a su carácter *multiestratificado*.

El “todo” de la fase de presencia tiene – cabría pensar así las cosas – en cada uno de sus estratos a sus “partes”. Sin embargo, este análisis mereológico no sólo sería apresurado, sino también una auténtica catástrofe arquitectónica, fenomenologizante y, por ende, fenomenológica. Esto no es correcto, y no lo es por razones en cuyo pormenor no podemos entrar, y que, aquí, y a modo de conclusión, tan sólo nos limitaremos a apuntar.

Hay, como hemos hecho notar, relaciones de concrecencia *en cada uno de* los estratos de la arquitectónica, y según un tipo de concrecencia propia a los términos de cada estrato (“homogéneos” entre sí); cada estrato tiene su determinada sintonía mereológica. El todo que conforma cada estrato arquitectónico (hemos considerado tres de ellos en este trabajo) es, cada vez, un todo de todos concretos. Dicho de otro modo, en cada estrato arquitectónico, no todo tiene que ver, claro está, con todo, no todo elemento es, *ipso facto*, momento abstracto de un único todo, en cuyo caso nos encontraríamos, en cada uno de los estratos arquitectónicos, con una suerte de versión mereológica del ideal transcendental. El todo que es un estrato arquitectónico no es un todo concreto en sentido estricto, sino que parece un todo hecho de trozos o pedazos, un todo fragmentario, todo lo más con cierta unidad o unidades figurales (no, desde luego, un todo categorial), o acaso tenga un estatuto intermedio – si es que cabe pensar tal cosa – entre un todo de todos fragmentable pero “organizado” (según momentos – en sí mismos abstractos, i.e. partes no independientes – figurales solapados) y un todo concreto pero donde las llamadas por Husserl partes “inmediatas” y “remotas” jugaran un papel esencial en la configuración, en su irisación. En cualquier caso, cada estrato es, horizontalmente, un todo, y, al menos en parte, las concrecencias funcionan (queremos decir con ello que no prejuzgamos que exista *una sola* concrecencia, la de un solo todo concreto), y funcionan como factor dirimente del análisis, organizando el estrato en cohesiones más o menos cerradas (una vez más la extraordinaria riqueza de la distinción entre partes inmediatas y remotas en la 3ª *Investigación Lógica* sería, aquí, decisiva).

Sin embargo, y como ya habíamos apuntado, el error arquitectónico fundamental (matriz de las diversas posibilidades de “abatimiento”) reside en pensar la fase de presencia misma como una suerte de *metacohesión de cohesiones* por

así decirlo. No. Hay que pensar la coexistencia, en una misma fase de presencia, de diversos *estratos de concrecencia*, pero nunca incurrir en el error, de la mano de la supuesta facticidad del experimentar (la facticidad de la fase de presencia misma que se da, aparentemente, de una pieza³¹), de pensar una *concrecencia de estratos*.

Los estratos arquitectónicos no son “partes”, y la arquitectónica, desplegada, no es un “todo”. Podría decirse, en todo caso, que el “todo” de la arquitectónica es un todo categorial, pero sería una consideración abstracta y, además, peligrosa, pues supondría una relativa homogeneidad ontológica de los términos, no tanto en punto a su esencia (sabemos que los todos categoriales reúnen cualesquiera tipos de elementos, como los conjuntos no ordenados de la teoría de conjuntos), cuanto en punto a la relativa homogeneidad en el modo de “ser parte” – modo homogéneo – de las cosas cualesquiera que reúne un todo categorial. Eso tampoco se cumple en el “todo” que es la arquitectónica, *concretizado* en una fase de presencia dada. El todo de esa “vivencia”, de esa vivencia que es la experiencia del hacerse del sentido, es una todo estratificado, pero ninguno de los tipos de todo que Husserl describe en su tercera investigación, y ello por la específica naturaleza de sus “partes”. Esa vivencia del sentido haciéndose está trabada de dobles fondos donde cada estrato está en falso (“*en porte-à-faux*” nos dice Richir) y se convierte en falaz si pretende estatuirse en denominador común de los demás.

La dificultad está en pensar una relativa unidad entre los estratos que, desde luego, no sea una síntesis de concrecencia mereológica. Por eso, una de las primeras cosas que la estratificación arquitectónica ha de desconectar es la síntesis pasiva de la llamada “intencionalidad longitudinal”. Si no desconectarla, al menos ponerla a distancia, relegarla al estrato arquitectónico (el de la continuidad de los presentes) en que tiene vigencia y, desde luego, neutralizar todo alcance trans-estratificado de su carácter “impresional”. En una fase de presencia, la simultaneidad de los estratos arquitectónicos no se resume en un dato impresional o en género alguno de impresionalidad. El “a la vez” de los estratos no hace, a su vez,

³¹ Es esa una de las matrices de la mala interpretación transcendental de aquello que Fink, en su *Sexta Meditación Cartesiana* (Husserliana Dokumente, I), denomina “mundanización impropia”, y en la que se basa la crítica (por lo tanto falaz) de la analítica existencial heideggeriana a la fenomenología transcendental husserliana, crítica heideggeriana de la que Fink ofrece una finísima contracrítica.

“hace impresión”, sino que es la holgura misma, no impresional, del “en presenica” de la fase de presencia.

Es esa dehiscencia lo que permite que la subjetividad se mueva en todos los estratos a la vez, involucre *más o menos* su *Lebendigkeit*, de tal o cual forma, en cada uno de ellos, según algo así como una *Leiblichkeit* fenomenologizante, más o menos concentrada en tal o cual sitio, y acaso, al punto, emigrada a otro, según configuraciones complejísimas y *sui géneris* que hacen del análisis de esta circulación y sus “leyes” un tema apasionante de esa parte de la fenomenología denominada por Fink “teoría transcendental del método” y que, como se echa de ver, también es *fenomenológica* y no necesariamente abstracta.

No obstante, y exactamente por las razones antes aludidas que hacen que sólo haya *estratos de concrecencia* pero no *concrecencia de los estratos*, el fenomenologizar, a pesar de no estar absolutamente adherido a cada uno de los estratos (sino precisamente a distancia de cada uno de ellos en virtud de la atracción o imantación³² que generan los otros) no por ello puede ponerse a distancia o desmarcarse radicalmente de la arquitectónica entera como tal. Sin, claro está, estar radicalmente adherido a ella – lo cual impediría desplegarla – tampoco puede, sostenemos, como saltando por encima de su propia sombra, abandonar lo que, al cabo, es su propio “espacio”, el espacio del fenomenologizar mismo, a saber, la arquitectónica (que no hay que confundir con ni con lo que Richir llama “espacio” del adentro, ni – como a veces se ha hecho – con ese otro tipo de espacialidad que es la *chôra*). Precisamente por mor de la efectividad – no concrecencia – del “a la vez” de todos los estratos, son posibles desapegos o no adherencias *locales* entre fenomenologizar y arquitectónica (y más generalmente entre el fenomenologizar y la experiencia) que son los que permiten su despliegue, pero como despliegue inherente, “orgánico” y, sin embargo, no completamente ciego. ■

³² Relación que habrá que describir, claro está, y que acaso halle inteligibilidad mereológica, pero a condición de elaborar y matizar las herramientas básicas de la mereología husserliana. Una de las pistas más fiaderas para captar esta relación de atracción o imantación transestomatológica estriba en el texto de Richir, traducido en este mismo número de Eikasia por Javier Arias, titulado “Potencial y virtual”.

Schwingung y fenomenalización¹

(Heidegger, Fink, Husserl, Pato ka)

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela y Dragana Jelenić)

En el curso impartido en Marburgo en el verano de 1928, titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*², Heidegger escribe la siguiente frase, que será objeto de nuestra meditación: “Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*.)” (GA 26, 268). Esta frase sobre la *Schwingung* resuena en una nota inédita de Fink del año 1930 que nos fue amablemente referida por R. Bruzina: “Denominamos, a la unidad de la de-presentación (*Entgegenwärtigung*) y de la intencionalidad de campo, unidad de la *Schwingung* del tiempo o *tiempo vacío*. La plenificación del tiempo vacío se produce en la *experientia*. Tiempo vacío = condición de posibilidad de la experiencia. El tiempo vacío no es un tiempo independiente, sino un momento estructural esencial del tiempo concreto. Otro momento estructural es el flujo intratemporal: la puesta en juego del ser (*Seinseinsatz*)” (Z-VII, /X/ 2a)

Estos dos textos ponen de manifiesto la proximidad de ambas filosofías, es decir, la influencia de la primera sobre la segunda, sin duda alguna, pero también su distancia. Fink, notémoslo ya, habla de la experiencia y del tiempo concreto. Así y todo, intentemos, en primer lugar, retomar el movimiento que lleva a Heidegger a referirse a la temporalización como *Schwingung* libre de toda temporalidad originaria. Movimiento que cubre casi toda la segunda sección del curso de 1928, y que va del §11 al §12 inclusive. Este movimiento es, a día de hoy, de sobra conocido, por lo que me limitaré a resumir lo esencial.

¹ Este texto está incluido en el *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 1998. [NdT].

² GA Bd. 26 editado por K. Held, Frankfurt a. M. 1978.

Empieza Heidegger con la reflexión sobre la transcendencia en cuanto constitutiva del ser del *Dasein*: decir que el *Dasein* existe significa que transgrede (*Überschreiten*) todo ente, incluyendo el ente fáctico (arrojado: *geworfen*) que para sí mismo es [qu'il est à lui-même], y solamente por esta transgresión puede el ente revelarse como ente. ¿Dónde está el “lugar” hacia el que (*wohin*) y en el que (*worin*) se efectúa esta transgresión? Está en el mundo, dice Heidegger, y merced a esta transgresión, constitutiva de su ser, el *Dasein* es ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), pero no en el mundo en cuanto totalidad de los entes, sino en el mundo en cuanto todo de las posibilidades (de los “como (*qué*)”, de los “*wie*”) de los entes, y de las posibles articulaciones entre dichas posibilidades. Estas últimas no son, una vez más, posibilidades lógico-eidéticas, como en Leibniz o en Husserl, sino las posibilidades de ser o de existir propias del *Dasein*, posibilidades, por tanto, de existir el mundo³ en el mundo, según los modos de ser de la *Zuhandenheit*, de la *Vorhandenheit* y del *Dasein*. Sólo hay relación a ente [de l'étant] que el *Dasein* no es y a ente [de l'étant] que el *Dasein* es para sí mismo en virtud de ese salto (*Übersprung*) por encima del ente hacia el mundo, salto absolutamente originario, propio del *Dasein*. Del mismo modo, el sí-mismo, el *Selbst*, no es nunca sino el resultado provisional de una “vuelta” a sí mismo que jamás puede equipararse con el primer movimiento de transcendencia: el ser-sí-mismo [l'être soi] es un abismo en el que el sí-mismo está indefinidamente en pos de sí (pensamos aquí en Agustín): el desajuste [écart] entre la facticidad, incluso la nulidad de la *Geworfenheit*, y el movimiento, ya siempre llevado de sí [toujours déjà emporté en lui-même] del *Entwurf*, resulta infranqueable. No obstante, acabamos de esbozarlo, algo del mundo como “lugar transcendental” del *Entwurf* hace frente (*Widerhalt*), y ello en la medida en que el mundo nos parece ya siempre determinado según la articulación de los modos de ser de sus entes – lo que Heidegger llamará más tarde la *Fügung* y el *Gefüge* –: vale decir que el pro-yecto transcendent(-e/-al) [transcendant(al)] (existencial) es “en vista de”, “*Umwillen*”, que lleva los poder-ser propios del *Dasein* y que, como tal, supone, como si del reverso de sus determinaciones se tratara, algo así como la libertad. Cabría decir también (GA 26, 247) que el mundo como *Umwillen* es “la totalidad originaria de aquello que el *Dasein* en cuanto libre se entrega a comprender”, pero en la ligazón [attache], la

³ El texto francés dice : « possibilités d'exister le monde au monde ». Lo importante, pero que está, a sabiendas, incurriendo en incorrección gramatical, es ese « exister le monde » ; ahora bien, es precisamente eso lo que se trata de recalcar : un « existir » (el mundo) en sentido transitivo : el mundo es literalmente « existido por » el *Dasein* desde el momento en que el *Dasein* se proyecta, se trasciende en él. [NdT].

Bindung, lo que hemos llamado la articulación. No inquirimos aquí la interna circularidad de esta “auto-donación” ontológica, que, a nuestro parecer, confunde sobre un mismo plano (el Dasein como una especie de “estructura” o de *Wesen* metafísico) instituyente simbólico e institución simbólica (siempre hay algún tipo de “esquema”, en el sentido en el que Kant hablaba del esquematismo de las ideas, que es onto-teológico, aunque sea en segundo grado). Tampoco nos preguntamos por la fórmula, en todo rigor *imposible*, de la “libertad” (*ibid.*): comprensión originaria (*Urverstehen*), pro-yecto originario (*Urentwurf*) de lo que ella misma posibilita. ¿Dónde va a buscar aquello que, si no hemos entendido mal, ella misma hace posible proyectándolo? ¿Cuál es la diferencia entre el *Urentwurf* y el *Entwurf*? ¿Acaso habría dos posibilidades: por un lado, la posibilidad como pura posibilidad, y por el otro, la posibilidad *que es* por haber sido proyectada, y servir de punto de partida, en el *Augenblick*, a la comprensión? ¿Por qué las posibilidades como puras posibilidades, en exceso sobre las segundas, serían, además, del orden de un pro-yecto originario que haría pensar, por mor de su exceso sobre el proyecto, en algo así como la “parte divina”, así fuera indeterminada, del Dasein? ¿Libertad transcendental, como decía el joven Schelling, o “existencial”? Y es que la lengua filosófica es tenaz hasta extremos temibles. Esto no es ya fenomenología propiamente dicha. Sin embargo, veremos que, según un movimiento muy propio de la filosofía de Heidegger, las posibilidades en cuanto puras posibilidades no se mantienen en la eternidad a-temporal de un entendimiento divino, sino que, por así decirlo, se pro-yectan incoactivamente (o se pre-proyectan) en la unidad ekstemática de la temporalidad originaria, lo cual, sin embargo, sigue siendo una manera onto-teológica de pensar, aunque esté *implícitamente* tachada [raturée], pues, al cabo, consiste en darse las posibilidades de antemano pero sin querer dárselas, equivale, en suma, a suponer que las posibilidades que son (que están actualizadas) han sido extraídas directamente de las posibilidades en cuanto puras posibilidades, por lo tanto sin preguntarse, tal y como, a nuestro parecer, habría que haberse preguntado, si acaso no se da un cambio de nivel arquitectónico y una deformación coherente de las puras posibilidades en las posibilidades que finalmente son.

Lleguemos pues a lo que, a nuestro parecer, es aquí lo esencial. En una especie de “retroacción” [choc en retour] del mundo como articulación vinculada a los modos o las posibilidades del ser, se halla el mundo haciendo frente [fait en contre] en el *Widerhalt*, el cual, por así decirlo, concretiza de modo finito el exce-

so en posibilidades en el que el Dasein se mantiene desde siempre como libre proyecto. Es en este punto (249), relativo al exceso (*Überschuss*) del Dasein respecto de todo ente, donde el pensamiento de la *Schwingung* irrumpe: en el paso del *Überschuß* al *Überschwung*, al “desbordamiento”, al impulso o “élan” (*Schwung*) por encima (*Über*). Heidegger escribe: “Sólo en la medida en que el Dasein en su *Wesen* metafísico, manteniendo libremente y en anticipación (*frei vorhaltend*) el en-vista-de-sí-mismo, tiembla en desbordamiento (*überschwingt*), deviene como tal lo posible vibrando en desbordamiento (*zum Möglichen Überschwingende*), y desde el punto de vista metafísico, se da la ocasión (*Gelegenheit*) para que el ente pueda anunciarse (*sich bekunden*) como ente.” (GA 26, 249). Asimismo (*ibid.*), “el mundo debe (*muß*) ser enfrentado (*entgegengehalten*) en el desbordamiento”. De ello se sigue que “el Dasein como existente fáctico no es sino la posibilidad que *es* (*die seiende Möglichkeit*) de la *entrada al mundo* (*Welteingang*) del ente” (*ibid.*), por cuanto, de este modo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se temporaliza. Esta entrada al mundo del ente en la tempozalización del Dasein es aquello que hace Historia (*Geschichte*), pero dejaremos aquí de lado este aspecto de la problemática. Limitémonos a señalar que lo que hemos referido como posibilidades en cuanto puras posibilidades vibran en desbordamiento, o desbordando como por un indeterminado temblor las posibilidades que son (¿ente? es decir, ¿que son en acto?) en el Dasein como existente fáctico: ¿acaso son éstas parte de las puras posibilidades ontológicas originarias, o acaso son dichas posibilidades por entero, sólo que desvinculadas del supuesto todo de las puras posibilidades del ser del Dasein? No nos parece que Heidegger se haya explicado jamás de modo satisfactorio en punto a lo que quería decir con todo eso. De hecho, aquí habría que introducir, siguiendo a Maldiney, el concepto de transposibilidad [transpossibilité], coexistensivo, según nosotros, con una transposición arquitectónica de las puras posibilidades en las posibilidades que son. Pero en Heidegger, esta meditación se hurtará sistemáticamente al análisis.

Sin embargo, no estamos demasiado lejos del texto sobre el que nos hemos propuesto meditar porque – si no lo sabemos ya, al menos lo presentimos – esta *Überschwungung* – esta vibración que conduce al exceso o al desbordamiento – del Dasein resuena en lo que va a ser la *Schwingung* de la entera temporalidad. Efectivamente, esta *Überschwungung* supone a su vez que en ella el Dasein esté fuera o por encima (*Hinaussein-über*), más allá de las posibilidades fácticamente “realizadas” en el mundo: la punta de la transcendencia se halla en aquello hacia

lo que la vibración hace señales en su desbordamiento. No se trata de una simple nada [néant], sino de algo que es nonada [rien] (para Heidegger: nada de ente [rien d'étant]), y de hecho, y como veremos, de un *nada sino fenómeno* o *nonada de fenómeno*, la temporalización de la temporalidad.

En primer lugar, la *Überschwingung* corresponde a un *raptus* originario del Dasein, a una *Entrückung*, a una sustracción, a una abstracción o a un alejamiento originario en aquello que es cada vez el ék-stasis del tiempo (futuro, pasado, presente): eso corresponde a lo que Fink denominará *Entgegenwärtigung*, la des-presentación. Sin embargo, los tres ék-stasis del tiempo serían algo abstracto, en el sentido conceptual, si no se tomasen *juntos*, como siempre tienen han de tomarse desde el punto de vista fenomenológico, en aquello que es la temporalización de la temporalidad originaria. Heidegger escribe: ““La temporalidad es la unidad ekstática que se unifica en la temporalización ekstática”.” (GA 26, 266). Si, para Heidegger, la temporalización no es uniforme puesto que, en la unificación de los tres ék-stasis que se produce en ella, el acento se puede poner tanto sobre uno, como sobre cualquiera de los otros dos, al menos en principio, dado que no son posibilidades que Heidegger haya estudiado a fondo – tan sólo ha propuesto esbozos relativos al presente y, en lo referente a la afectividad (*Be-findlichkeit, Stimmung*), al pasado⁴ –; sin embargo, no es ello óbice para que, en su temporalización, los ekstasis, que se sustraen o arrancan al presente del ente (*Zuhandensein, Vorhandensein*), de hecho funcionen, por así decirlo, como un “impluso (élan)” (*Schwung*) “libremente ekstático” (cf. GA 26, 268). De algún modo, este impluso ya siempre ha empujado, lanzado el Dasein al a-fuera [l’au-dehors] de la temporalización, antes de toda la vuelta reflexiva sobre sí mismo (sobre la pregunta por *su* ser) – y así es como Heidegger se refiere al “élan” bergsoniano. Nos encontramos aquí con el texto con el que empezamos y que estamos ahora en medida de: “La temporalización es la libre vibración (*Schwingung*) de la entera temporalidad originaria: el tiempo se pone a vibrar (*erschwingt*) y en la vibración se toma a sí mismo en vibración (*verschwingt*). (Y sólo porque hay impulso, hay arrojo (*Wurf*), facticidad, *estar-arrojado* (*Geworfenheit*); sólo porque hay vibración, hay *proyecto*...” (GA 26, 268). A lo que hay que añadir el siguiente texto: “Para la primera captación [saisie] de la unidad de la temporalidad, es esencial poner fuera de circuito (*ausschalten*) la representación

⁴ Quizá por razones de principio: desembocaríamos rápidamente en una suerte de combinatoria abstracta.

de algo cósmico, presente (*vorhanden*) que se encuentre, por así decirlo, entre el ser-sido [l'être-été] y el futuro." (*ibid.*). Tampoco debemos partir desde un núcleo yoico, desde un centro personal, porque "el ser (*Wesen*) del tiempo descansa en la vibración unitaria ekstática" (GA 26, 269) que responde al carácter unitario de horizonte de los éxtasis (*cf. ibid.*). Este carácter unitario de horizonte, Heidegger lo denomina "la unidad ekstemática del horizonte de la temporalidad" (*ibid.*), de tal modo que "lo ekstemático se temporaliza vibrando como un mundificar (*Weltten*)", y donde la vibración ekstática, a cada paso temporalidad temporalizándose, corresponde a la posibilidad del acontecimiento (aquí *Geschehnis*) de la entrada-al-mundo, por lo tanto, de la Historia.

Retomemos todos los hilos porque aquí se pone en juego algo sumamente importante para el estatuto filosófico (y arquitectónico) del fenómeno, y por lo tanto de la fenomenología. Todo depende de un sutil matiz, que intentaremos, precisamente, acentuar: la articulación entre la *Überschwingung* del Dasein y la *Schwingung* de la entera temporalidad en la temporalización. Por una parte, si, en virtud de un irresistible impulso, el Dasein se ve empujado, por la vibración en desbordamiento, por encima del ente, dentro el horizonte de la transcendencia de la unidad ekstática-ekstemática de la temporalidad, no ha sido empujado para no volver jamás. Efectivamente, esta unidad, que lo es de los tres ékstasis del tiempo, se mantiene, por lo que a ella toca, en sí misma solamente en la vibración unitaria ek-stática de la temporalidad. Ésta es fenomenológica, procede incluso de una *epochè* fenomenológica radical, por lo que justifica el término *Ausschaltung* que Heidegger usa para referirse a toda cosa presente y a todo sujeto (o *ego*) presente. Si queremos entender esta articulación de otro modo que como pura construcción intelectual cuya extrema destreza no podemos sino admirar, habrá que comprender la *Schwingung* de modo *fenomenológico* como "temblor", "agitación", o como aquello que llamamos el *parpadeo fenomenológico* en el que *se fenomenaliza*, por así decirlo, la temporalidad misma, el tiempo mismo, es decir, aquello en lo que el tiempo mismo deviene fenómeno – entendiendo por parpadeo algo parecido al parpadeo de una estrella: si no supiéramos, gracias a los dispositivos científicos (aparatos y teorías), que una estrella es un cuerpo celeste, siempre estaríamos dudando acerca de la cuestión de saber si lo visto corresponde o no a la apariencia de una fuente luminosa material o se reduce a una mera apariencia de luz *sin soporte*; por lo demás, es preciso, claro está, llevar la metáfora más allá del ámbito exclusivamente óptico.

¿Qué es lo que, de hecho, ocurre aquí? Por un lado, el Dasein vibra, tiembla, parpadea, de una parte, entre lo que, merced al impulso, ya se ha “depositado” o “arrojado” como mundo de sus posibilidades (de ser y de comprender) – así pues, aquello que, de entre sus posibilidades, ya se ha temporalizado, posibilidades que, por lo tanto, ya son–, y de otra, entre el exceso sobre estas posibilidades que vibra, tiembla o parpadea en desbordamiento y que mantiene la reserva indefinida de posibles proyectos, aunque como sola y puramente posibles, como he señalado, porque la vibración, el parpadeo, es *inestable*, mejor dicho, *inaprensible*. Por el otro lado, aquello que lleva esta vibración al desbordamiento del Dasein es una vibración, un parpadeo *en eco*, y es la vibración, el parpadeo de la misma temporalización, entre aquello que denominamos la puesta en vibración (*erschwingen*: el comienzo de parpadeo) y la captación en vibración (*verschwingen*: cuando la entera temporalidad originaria parpadea en la temporalización que se está haciendo). Ésta es, de hecho, la punta última de la transcendencia, porque a partir de entonces, desde el primer extremo, el del Dasein, es mucho más que meramente cósmico o “subjetivo” lo que se pone fuera de curso: también queda fuera de curso la yección [le jet] ya siempre fácticamente consumada, el conjunto de posibilidades *que son* del Dasein, a partir de las cuales el mundo hace frente y hace encuentro (*Widerhalt*) como mundo en el que el Dasein está arrojado desde siempre; y puesto que, desde el otro extremo, el de la temporalidad, aquello que está *a la vez* puesto fuera de curso es un modo u otro de la temporalización del tiempo; la puesta fuera de curso sólo permite el parpadeo de la temporalidad originaria *en su conjunto* en el parpadeo indefinido e in-finito de su temporalización. En este lugar, que Heidegger, sin embargo, no aísla [dégage] *como tal*, toda la temporalización concreta está *suspendida*, en *epochè*, en el doble juego del *erschwingen* y del *verschwingen*, es decir, tan pronto *aparecida* como *desaparecida*, manteniéndose en estado incoativo, apareciendo en su desaparecer y desapareciendo en su aparecer, el aparecer y el desaparecer siendo los dos polos inestables del parpadeo como fenomenalización. Del mismo modo, en el mismo lugar, el Dasein se encuentra en la extrema punta de las posibilidades (de temporalizaciones, luego de modos de ser) que desbordan en parpadeo toda posibilidad reconocible (en el momento del *Augenblick*), que, por lo tanto, desaparecen tan pronto como aparecen, y vuelven a aparecer en su misma desaparición – siendo, aparición y desaparición, dos polos inestables de la fenomenalización. No hacen

sino parpadear en el parpadeo mismo de la temporalización de la temporalidad, temporalización a su vez suspendida en parpadeo.

Se produce pues aquí una inversión que evoca la *Kehre* heideggeriana, pero que es, en realidad, mucho más profunda si se toma en cuenta el hecho de que en el mismo lugar del parpadeo o de la *Schwingung*, precisamente aquellas premisas filosóficas (las determinaciones doctrinales) que condujeron al parpadeo se encuentran, al cabo, *suspendidas*, puestas en *epochè*. En el lugar del parpadeo no hay sino parpadeo entre la aparición y la desaparición, sin que nada indique, en entero rigor fenomenológico, *de qué* hay aparecer y desaparecer. Aquello que se fenomenaliza aquí es el fenómeno como *nada* sino fenómeno. Según nuestra tesis, este suspenso, esta *epochè*, es *fenomenológica* y, más precisamente, fenomenológico-hiperbólica. Sostenemos también que esta propiedad que alberga el parpadeo fenomenológico tomado en sí mismo, a saber, la de suspender las premisas que permitieron acceder a él, corresponde a la *fenomenalización del fenómeno como nada* sino *fenómeno*, y donde el parpadeo es el esquema más básico de la fenomenalización, no como esquema del aparecer y del desaparecer, sino del reviramiento [revirement] incesante, inestable y recíproco que es la fenomenalización misma, reviramiento del aparecer en el desaparecer y del desaparecer en el aparecer. Se trata, en la viveza misma de la experiencia de pensar, de la autonomización transcendental radical del fenómeno como *nada* sino fenómeno. Éste comprende implícitamente todo esto, y bastantes otras cosas más todavía.

Esta tesis, que, por cierto, ya no es heideggeriana, conduce a tres tipos de consecuencias: 1) ¿Se trata aquí todavía, básicamente, de la fenomenalización de la temporalidad o de la temporalidad como fenómeno? 2) ¿No es ésta, por decirlo con Kant, una ilusión transcendental, sólo que, esta vez, fenomenológica, ilusión, en el fondo, no muy distinta de aquella relativa a la temporalidad absoluta (de la “subjetividad absoluta del flujo absoluto”) en Husserl? ¿Pero cuál es, entonces, el estatuto de la ilusión transcendental fenomenológica, y en qué sentido Heidegger no se hubiera limitado sino reduplicarla hasta el pensamiento del *Ereignis* incluido? 3) ¿Acaso no haría falta, entonces, volver a la inspiración husserliana de la fenomenología *concreta*, retomar la fenomenología desde su fondo, quizá volver a la “fenomenología asubjetiva”, tal y como Patočka sugería? Teniendo en cuenta las limitaciones de tiempo y espacio, retomaremos brevemente aquí estas tres cuestiones.

1) Si el parpadeo fenomenológico se toma como parpadeo en *epochè* de las premisas filosóficas que han permitido acceder a él, y si se tiene en cuenta el hecho de que estas premisas son conceptuales, extraídas, en suma, del lenguaje filosófico, resulta que aquello que se fenomenaliza en el parpadeo sólo transparece [paraît] como fenómeno *de* la transcendencia del *Dasein* respecto de sí mismo (en abismo) en el lugar de la temporalización de la entera temporalidad originaria cuando se lo interpreta, precisamente *según* estas premisas conceptuales en calidad polos de la aparición y de la desaparición en el seno del parpadeo, y transparece como *nada sino* fenómeno cuando estas premisas quedan, a su vez, “hiperbólicamente” suspendidas en su problematicidad, suspendidas en *epochè*. A partir de entonces, si el fenómeno que se fenomenaliza en el parpadeo se toma como *fenómeno de*, es entonces cuando entra en juego como *ilusión trascendental fenomenológica*, según un movimiento que, en términos kantianos, haría pasar del esquematismo reflexionante y regulador de las ideas a su “realización en régimen de existencia” en el esquematismo de la fenomenalización, es decir, según el movimiento no-crítico constitutivo del ideal trascendental. Tan sólo caben dos maneras de sortear esta dificultad. a) Ora sosteniendo que todo el ascenso heideggeriano desde la transcendencia del *Dasein* hasta la unidad ekstática/ekstemática de la temporalidad es una construcción conceptual, una especie de majestuosa “visión” metafísica que, a su vez, sólo tiene sentido crítico como regulación arquitectónica y simbólica de un pensar en el que, *de modo transpuesto, la unidad ekstática de la temporalidad toma el lugar de Dios como regulador último de todo modo de ser*. Se trataría aquí, por así decirlo, de una suerte de lectura *hiper-crítica* que convertiría el ideal trascendental en el ideal regulador de todo pensamiento filosófico. A este ideal correspondería, de hecho, un sólo predicado: se dice de la temporalidad⁵ que se temporaliza⁶, y de un modo que, por supuesto, jamás podríamos anticipar concretamente por llegar siempre demasiado tarde. b) Ora alegando, y es esto lo que, por lo demás, proponemos, que las premisas conceptuales, al estar hiperbólicamente suspendidas en el parpadeo, resultan relativizadas por entero, encomendadas a la relatividad de la lengua de la filosofía y de sus usos, y que, a lo menos, fenomenalizándose *junto a* la ilusión trascendental, el fenómeno no se *confunde* con ella salvo cuando se lo toma como fenómeno de algo distinto que

⁵ i.e. como único ideal. [NdT].

⁶ i.e. como predicado único. [NdT].

de sí mismo, es decir, si se lo toma no como *nada sino* fenómeno, parpadenado y excediendo en su fenomenalidad toda determinación conceptual, sino como fenómeno del ideal, según una irreductible circularidad simbólica en la que la institución simbólica de la filosofía vuelve sobre sí misma para fundarse, aunque sea sobre el abismo (*Abrund*). Eso es precisamente lo que nos encontramos de continuo en la filosofía de Heidegger, en fórmulas del tipo: “*die Welt weltet*”, “*die Sprache spricht*”, “*Sein west*”, “*Ereignis ereignet (sich)*”, etc., donde la fenomenalidad del fenómeno se hurta en la retracción o *Enteignis*, y ello por el hecho de haber sido capturada de modo abusivo en algo a lo que no corresponde sino un único “predicado”, mientras el ideal va difractándose al albur de diversos ángulos de ataque en otras tantas fórmulas que sólo guardan entre sí relaciones paratáxicas.

2) Con relación a esto, y si uno no se deja impresionar, como viene siendo hasta ahora a menudo el caso, por la amplitud de la construcción heideggeriana y por su extraordinaria creación lingüística, mistificante y barroca cuando se la ve en su relatividad conceptual, creación conducida por la aparente radicalidad que busca remodelar por entero la conceptualidad filosófica, la “respuesta” heideggeriana al problema del tiempo no es, en el fondo, tan distinta de la “respuesta” husserliana: cabe ver, en el flujo absoluto husserliano, flujo intemporal de la “subjectividad absoluta”, el equivalente arquitectónico de la unidad ekstática/ekstemática de la temporalidad originaria. Cuando Husserl escribe: “Fluir (*Strömen*) es ponerse en el flujo (*Verströmen*) y aparecer como flujo (*Aufströmen*)”⁷, ¿acaso es esto muy distinto de la fórmula heideggeriana: “*Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst*” (GA 26, 268)? ¿No habrá, asimismo, un parpadeo, abierto por la *epochè* (la imposible suspensión del flujo en el *Zeitpunkt* del *Jetzt*) en el doble juego recíproco del *Verströmen* y del *Aufströmen*? ¿Acaso no escribe Husserl en el mismo texto (una “conversación nocturna” de junio de 1933) que el primer “ego” de la reducción no puede nombrarse así sino “en falso” porque “para él un alter ego no hace, aún, sentido” (Hua XV, 586)? Ciertamente, se dirá, pero el flujo absoluto (el todo del tiempo) es una ilusión transcendental, y también lo es situar dicho flujo en una “subjectividad absoluta”. No obstante, la temporalidad origina-

⁷ Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, editado por I. Kern, Den Haag 1973 (Hua XV), 585.

ria heideggeriana no es menos ilusión transcendental, temporalizándose a sí misma, como se temporaliza, en su *Schwingung*”? ¿De dónde procede esta reflexividad, que nos encontramos incluso en el *Ereignis*, si es no del repliegue *sobre sí mismo* [rabattement *sur lui-même*] (por obra del pensar) del fenómeno bajo la figura de la ilusión transcendental? Expresado en nuestro lenguaje, ¿acaso es la temporalidad originaria menos *simulacro ontológico* (la apariencia matricial, en su auto-aparecer, de todas las demás apariencias o apareencias⁸) que la “subjetividad absoluta”? En absoluto, con la salvedad, tal vez, tal y como veremos, de que la primera es aún más abstracta que la segunda⁹.

Un paso por los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*¹⁰ que Heidegger escribió para sí mismo entre los años 1936 y 1938, y que es el “eslabón perdido” entre el pensamiento “primero” y el pensamiento del *Ereignis*, mostraría, cosa que no podemos emprender aquí, siguiendo el hilo de la *Schwingung* (cf. GA 65, 251, 262, 286-287, 372, 381, 383-387, 455), en qué medida, de un sólo y mismo movimiento, la *Schwingung*, la vibración, el parpadeo es, a la vez, por una parte lugar de articulación del *Da-sein* al *Sein*, del *Sein* al *Raum-Zeit* (que corresponde a la unidad ekstemática de la temporalidad), y de estos dos últimos al *Ereignis* (*Wesung* del ser), así pues, lugar del entrambos [lieu de l’entre-deux] (*Zwischen*) en que todo se absorbe para resurgir (parpadeo); y, por otro lado, lugar en el que, en un juego casi diabólico de términos y de transposiciones (lingüísticas) de términos, esas coordenadas del pensamiento heideggeriano se consolidan y se afirman como una suerte de álgebra, reforzando a la vez lo impresionante de la construcción filosófica y los juegos de espejos de la ilusión transcendental; en cierto modo, el parpadeo queda puesto a disposición, *usado* más en beneficio de la institución de la *Stiftung* o de la *Einrichtung* en abismo del “pensar”, que en aras a la relativización fenomenológica que proponemos. Sin embargo, es este movimiento lo propiamente *metafísico*: ya entra en juego en los clásicos, así sea, como en Kant, en su lucidez crítica, para convertir la ilusión transcendental en horizonte simbólico (idea reguladora), ya sea, más propiamente, en Hegel, para hacer funcionar el parpadeo como abismo en el que se instituye, inexorablemente, y mediante repeticiones sucesivas, la marcha hacia el sí-mismo absoluto del espíritu

⁸ Por retomar un término empleado por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. [NdT]

⁹ Holgaría decir, para cualquiera que haya seguido el desarrollo del pensamiento de Richir, que, evidentemente, no es esta, ahora, su postura. Desde *Phénoménologie en Esquisses* ha matizado sus críticas a Husserl y ha acentuado sus críticas a Heidegger. [NdT]

¹⁰ GA Bd. 65, editado por F. -W. v. Herrmann, Frankfurt a. M.1989.

absoluto – o acaso, como en Fichte, sin duda el más próximo a Heidegger, donde el parpadeo desempeña un papel central en la fundación de la *Wissenschaftslehre*; muy en particular, y de un modo extraordinario entre las múltiples expresiones que el parpadeo conoce en la segunda versión de la W-L 1804. Esto pone de manifiesto que hay algo fichteano y hegeliano en el pensar de Heidegger, y que radica en la creencia de que lo más abstracto, las más veces señalado mediante el más extremado barroquismo de “juegos de palabras” o de “juegos de lenguaje” es, a la vez, lo más concreto, y que eso mismo, a saber “lo-más-abstracto-lo-más-concreto”, es prácticamente inaccesible por estar galvanizado [rechargé] y legitimado por el abismo, lo cual, de hecho, acontece en virtud de las estratificaciones múltiples y complejas de creaciones de lenguaje [créations langagières]. Mucho quedaría por decir, y en sentido similar, cosa que no podemos hacer aquí, en punto a los últimos desarrollos sobre el *Ereignis* y el “*Es gibt*”, que funcionan, de nuevo, y desde un punto de vista arquitectónico, aunque en segundo o incluso tercer grado (con respecto al primer grado, que sería el de la onto-teología clásica), como ideal transcendental, como lugar en el que el parpadeo fenomenológico vuelve el pensar sobre sí [retourne la pensée sur elle-même]¹¹ y, así, otorga supuesta existencia independiente de nosotros, luego “existencia” metafísica a la entera construcción, así se halle sobre el abismo (¿pero es que acaso el Dios de los clásicos no era menos abisal?). “Dar existencia” es decir, asimismo, otorgar “legitimidad” fenomenológica. Casi no tentaría decir que, en virtud de todo ello, Heidegger conduce, en cierto modo, el corpus filosófico clásico a su extenuación¹². Pero, so-

¹¹ Es lo que, por ejemplo, hacemos cuando volvemos un guante o un abrigo del revés. Nos pareció demasiado físico y presto a equívoco traducir “vuelve el pensar del revés”. Sin embargo, no hay que perder de vista el sentido corriente que tiene esta expresión francesa [NdT].

¹² En la versión que de este texto hace Richir en el prefacio de *Fenomenología en Escorzos*, versión ligeramente ampliada de este artículo, hay unas interesantes líneas sobre Heidegger que nos permitimos traducir in extenso porque son un buen complemento para el texto:

“Podría tentarnos sostener que, por todo ello, es Heidegger un *extraordinario metafísico*, puesto que, por así decirlo, conduce a pensar la unidad ekstática de la temporalidad como *en* mismo o como *abismo aún más profundo que Dios mismo*, como “finitud” del Ser mismo o como contingencia radical, por última, del “hay [il y a]” en virtud del cual hay, en el *Ereignis*, ser y tiempo. Esta regresión en el abismo como a aquello que ha de *instituir* y, por ende, fundar, es lo propiamente *metafísico*. Según avanzamos, aquello de lo que se habla se torna más y más inasible, más y más abstracto, y los “billetes [coupures]”, con arreglo a una inflación que se reaviva en cada etapa, se vuelven cada vez más “grandes”, la creación lingüística cada vez más complicada, cada vez más en los bordes de lo arbitrario. La entera empresa, y la obra de Heidegger, son, claro está, *únicas* en este siglo, y resultan claramente *modernas* en tanto se han visto confrontadas con la necesidad de “rehacerlo todo” sobre una supuesta *tabula rasa*. Tras el carácter mezquino o la llana ausencia de carácter (al decir de H. Arendt) del personaje, hay que admirar al filósofo que fue, pero sin equivocar el tiro: este filósofo es, una vez más, un grandioso metafísico que, sin duda, sólo por accidente acaso tocara con algo propio de la fenomenología.” p. 19, *Phénoménologie* en *Esquisses*, *op. cit.* [NdT].

lamente en cierto modo, porque basta tomar conciencia de la relatividad de la construcción para darse cuenta de que el corpus clásico se mantiene, de hecho, intacto, con arreglo a lo que sería una especie de filosofía *hiper-crítica* de la relatividad irreductible de los pensamientos filosóficos, y en la que ninguno “sobrepasaría” al otro, ni sería tampoco “sobrepasado” por aquél. Por consiguiente, si algo debe reconocérsele a Heidegger, acaso sea, mal le pese, el hecho de haber puesto de manifiesto que, en definitiva, el corpus clásico se mantiene intacto solamente por mor de su *relatividad* respecto de sí mismo, relatividad que debe entonces ser *reconquistada* precisamente contra esa pretensión de extenuación heideggeriana, supuestamente última; es así que la relación de la filosofía con su Historia *ha de cambiar* – en virtud de esta especie de hiper-criticismo a la luz del cual todo ha de ser retomado y repensado¹³.

3) Este “hiper-criticismo”, claro está, es el propio de lo que llamaremos fenomenología *nova methodo*, es decir, de aquella fenomenología que, en lugar de usar el parpadeo de la fenomenalización para instituir de nuevo la filosofía y su lengua, se deja “desestabilizar” por él para relativizarse, se abre a él como a una incesante instancia crítica respecto de toda conceptualidad, es decir, respecto de la lengua que el filosofar pone en juego en sus análisis, teniendo presente que, a fin de cuentas, nunca dará con la lengua adecuada para “describir” los fenómenos, y que, en definitiva, se trata, todo lo más, de decirlos de modo más o menos correcto. Por lo demás, también se ha de tener presente que, desde este estricto punto de vista fenomenológico, lo que separa a Husserl de Heidegger estriba, en el caso del primero, en la insistencia, sin duda insuficientemente cuestionada en cuanto a su posibilidad, relativa al hecho de que la *epochè* fenomenológica es una operación metódica que cabe poner en juego a fuer de concentración, y, en el segundo, en la puesta en claro de la situación, por lo demás cierta, de que si hay *epochè* fenomenológica (movimiento de transcendencia), no es, precisamente, de nosotros, de quien depende, que dicha *epochè* es incontrolable así como también *inopinada*, no dependiendo, en sí misma, he ahí su enigma, de ninguna otra cosa, del orden que sea, perteneciente al ámbito de lo instituido. Si existe tal *epochè* metódica y si tal es *necesaria* a la práctica de la fenomenología, entonces no es sino la anámne-

¹³ Richir añade, en la versión, muy parecida, que hace de este texto en el prefacio de *Fenomenología en Escorzos*, lo siguiente: “y la fenomenología como tal, con su “calderilla [petite monnaie]”, puede volver a reclamar sus derechos.”. Cf. p. 20 *Phénoménologie en Esquisses*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000. [NdT]

sis de esa otra *époque* más fundamental, pero también, sin duda, más “devastadora”¹⁴.

Otra consecuencia capital de este “hipercriticismo” estriba en que a partir de ahora habrá que desconfiar radicalmente de la abstracción, aun cuando parezca, de primeras, fenomenológica. Porque, el hecho de que el tiempo, el ser en cuanto ser, el *Ereignis* en virtud del cual que hay tiempo y ser, etc., transparenzan [paraissent] cada vez con y en la ilusión transcendental fenomenológica como *el* fenómeno *por antonomasia* en su *Schwingung* fenomenalizante, señala o atestigua que, al fin y al cabo, la lengua filosófica cuenta con muy pocos medios de acceso a los fenómenos como *nada sino* fenómenos, necesariamente *plurales* en sus fenomenalizaciones plurales, y manifiesta que acaba reduciéndolos en clave de Uno [elle les réduit en Un], en rigor lo único que puede, desde Platón, conjugarse con el ser, y que, de este modo, los fenómenos como *nada sino* fenómenos, con-fundidos en Uno, corren el riesgo de no ser tomarlos sino en régimen de abstracción. Ahora bien, se debe al genio propio de Husserl, incólume en cuanto tal por mucho que Heidegger haya pretendido, de un modo casi compulsivo, dar a entender lo contrario, el haber partido de la multiplicidad proliferante (indefinida o “inconsistente” en el sentido cantoriano) de las “vivencias”, de lo que, para Husserl, eran los fenómenos¹⁵, siempre, en parte pero en proporción inasignable, inasibles; haber partido, por tanto, de la indefinida pluralidad de fenómenos como pluralidad *concreta*, sentida [épourvée] en una experiencia *concreta* – y, ciertamente, ello no fue sin causarle los consabidos, tremendos problemas relativos a la fundación (*Fundierung*) en un ego transcendental, o incluso primitivo (*ur-tümlich*) que, de modo contradictorio, habría de contener, él mismo, el *Urphänomen*, la temporalidad, de todos los demás fenómenos (simulacro ontológico). Sin embargo, vistas las cosas retrospectivamente, lo esencial, por lo que hace a Husserl, sin duda no reside en esto último, sino más bien en la cuasi-constante obsesión por lo con-

¹⁴ Richir añade aquí, en la versión que de este texto hará dos años después (tal y como hemos señalado) para el prólogo de *Phénoménologie en Esquisses*, *op. cit.* lo siguiente: “c’est déjà ce que Fink avait tenté de dire dans la *VIème Méditation cartésienne*.” (p. 20). [NdT].

¹⁵ Recordemos que Richir critica durísimamente, en otros textos, el desvío que la definición de fenómeno acusa en Heidegger respecto de la definición, más fenomenológica, que recibe en Husserl, ya en la Vª Investigación Lógica: las vivencias, pero no en sentido psicológico, son el “fenómeno fenomenológico” o el “fenómeno en el sentido de la fenomenología”. Lo serán las vivencias como *transcendentales* a partir de *Ideas I* o de las lecciones de Gotinga sobre *La idea de la fenomenología*. Richir considera que el horizonte ontológico bajo el que Heidegger pretende reorientar la fenomenología redundante en una pérdida en lo propio de la concretud fenomenológica, y que se pierde de vista, en lo que llamará una suerte de reducción aristotelizante de la fenomenología, la concretud inconsútil de la vivencia como vivencia reducida. [NdT].

creto. Husserl supo de modo implícito que no hay sino fenómenos concretos, y que, por tanto, éstos son originariamente plurales. Esta obsesión por lo concreto se palpa asimismo en los inéditos del joven Fink de los años treinta, obsesión que, a buen seguro, le fue transmitida por el maestro. En la nota que leímos al principio, al “tiempo vacío” lo denomina “la unidad de vibración del tiempo”, que consiste en “la unidad de la des-presentación (scil. en los horizontes de la temporalidad y de la espacialidad) y de la intencionalidad de campo (scil. del horizonte como horizonte)”, y donde se impone la necesidad de comprender la *experiencia* (palabra que subraya) como “plenificación del tiempo vacío”, lo que le conduce a plantear el tiempo vacío no como un tiempo independiente, auto-consistente (*selbständig*), sino como un “momento *estructural* esencial del tiempo *concreto*”. Si pasamos por alto la relativa “ingenuidad” de la mencionada “plenificación”, se echará de ver aquí todo el peso de la influencia heideggeriana, pero también toda la clarividencia fenomenológica de Fink. Porque la experiencia no es algo a lo que se accede solamente, como Heidegger siempre creyó, a través de la profundidad, así sea abisal, de la *Stiftung* o de la institución filosófica, sino algo a lo que todos tenemos acceso a poco que estemos algo atentos (en la anámnese de la *époque*), pues es eso lo que hace lo *concreto* de nuestra experiencia. Y, como con Husserl, no encontramos allí una “solución”, sino un *problema*. El problema que representa, cada vez, el acceso a la fenomenología concreta, la fenomenología experienciada [*éprouvée*] propia de la experiencia concreta, y que volveremos a encontrar más tarde en Patočka, en la elaboración de su “fenomenología asujativa”, aunque, bien es cierto, sólo en ciernes (y aquí cumpliría hablar, más bien, de las múltiples y trágicas vicisitudes de la vida del hombre que fue). Fink y Patočka han sabido sacudirse - cosa que muy pocos han conseguido- esa auténtica fascinación que sintieron por Heidegger. Y puede que, por la distancia geográfica y por las restricciones “políticas”, Patočka supiera acercarse mejor, más atentamente de que pudiera haberlo hecho Fink con su “cosmología”, a la pluralidad *originaria* de fenómeno, pluralidad que no nos es, en sí misma, radicalmente transcendente, pero que sí lo es si se la reduce al Uno, dentro de la lengua filosófica heredada de los clásicos.

¿Qué le queda a la fenomenología por proponer? Antes todo, que la vibración en exceso o en desbordamiento, y que parpadea en eco a la vibración, al parpadeo de la temporalización de la temporalidad en su horizontalidad ekstemática, luego ella misma en espacialización, ya no es la vibración en desbordamiento de un solo y mismo Dasein, sino más bien parpadeo de un sentido haciéndose, cada vez, en su *Bildung*, previamente a lo que de ello se instituirá en la *Stiftung* y a lo que de ello se sedimentará merced a la *habitualidad*. La “estructura” de Dasein no es, como tal, sino una estructura abstracta, precisamente porque se halla intrínsecamente puesta en juego, cada vez, de modo *concreto*, siempre que *un* sentido, una vez abierto a sí mismo como a su propia posibilidad, se lanza en su propia búsqueda para *hacerse*. Decimos “un sentido” y no “el” sentido, queriendo, con el artículo indefinido, significar que no hay, para nosotros, humanos, un sólo sentido por hacerse (el sentido o la verdad del ser), sino una pluralidad *a priori* indefinida de sentidos que nos solicitan, que requieren de nosotros, que “nos necesitan”, para hacerse. Sin entrar, al punto, en los detalles relativos a lo que este requerimiento [requête] implica en (y de) nosotros para llevarse a cabo, y a la medida en que el sentido concreto haciéndose pone en juego concretudes fenomenológicas, añadimos que todo sentido debe tomarse aquí en su quehacer, en su *Bildung*, y no, como ocurre más a menudo en la filosofía de Husserl, considerarse cuando ya está completamente hecho, en la *Stiftung* y en la apercepción, como “sentido intencional”. Eso supone que, al menos, se considere como un *problema*, problema planteado por Husserl en los años treinta, la relación de la *Sinnbildung* con la *Sinntiftung*; es decir, la pregunta por la *génesis de las apercepciones*, génesis en un sentido que ya no es husserliano incluso por lo que hace a las apercepciones aparentemente más elementales y más simples. Y ello, no a la manera de Heidegger, según una interpretación de lo transcendental que más bien tiende a hacer de ello una “*Ermöglichung*”, una interrogación sobre las condiciones de la posibilidad que termina conduciendo a una regresión que habrá de detenerse en alguna parte (en el “*Es gibt*” en y por el *Ereignis*), sino, por el contrario, y de un modo que, sin serle idéntico, está, no obstante, muy cerca de un Husserl que interpreta lo transcendental como la operación de un *Fungieren* anónimo, puesto concretamente en juego a cada paso, sito siempre un punto más acá [en amont], en lo más recóndito de lo que en toda *Darstellung* concreta acontece. Sin que subsista aquí la menor esperanza de “deducción” metafísica de la *Stiftung* a partir de la *Bildung* – el *hiatus* entre ambas resulta infranqueable desde esta perspectiva

hipercrítica–, el parpadeo fenomenológico de la *Bildung* resuena en eco en el parpadeo recíproco de la *Stiftung* y de la *Bildung*, y abre por ende la vía a una explicitación fenomenológica mutua, y, cierto es, infinita, de ambas, explicitación desde la cual quizá algo de la génesis de la apercepción podrá hacérsenos inteligible. Tal es, a nuestro parecer, el campo inmenso y extraordinariamente complejo, por ser *originariamente plural*, que se abre, según creemos, a la investigación fenomenológica en la necesidad en que, después de Heidegger, se encuentra de, por así decirlo, “recargar” de concretud, o de elementos concretamente experimentados y experienciables [éprouvés et éprouvables] lo que, en Heidegger, permanecía cada vez más en suspenso, pendiente sobre el vacío abstracto de la “especulación” filosófica, y que, al cabo, conducía al descubrimiento de la relatividad de una lengua filosófica, sacada fuera de sus goznes, y que pretende reconquistarse sin cesar al hilo de una especie de la inflación verbal. En este camino, reconocemos a dos “precursores [éclaireurs]¹⁶”, cada cual en su estilo: Fink y Patočka. Para ser justos, deberíamos mencionar también a un tercero, Merleau-Ponty, pero hacerlo aquí complicaría, sin duda, demasiado las cosas – sabemos que en su filosofía, la atención a lo concreto, que jamás menguó, pasa por una “filosofía de la carne [chair]” que intrínsecamente tiene que ver con el *Leib* husserliano, el cuerpo vivo, pero sin confundirse con él. Retengamos en cualquier caso que la *epochè* fenomenológica, que se vuelve hiperbólica en virtud del parpadeo fenomenológico de la fenomenalización, es, en todos los contextos, *originariamente plural* por ser *originariamente inopinada e incontrolable*, no siendo, la *epochè* fenomenológica hiperbólica metódicamente practicada, sino la *mímesis* del mencionado parpadeo fenomenológico de la fenomenalización, o sea puesta en juego en la anamnesis de éste. Habrá que acostumbrarse a pensar a partir de la pluralidad, y no a partir del Uno o de la unidad como ha sido el caso en la tradición clásica que, como, supongo, habrá quedado claro, desde luego incluye también al propio Heidegger. ■

¹⁶ Más literalmente dicho, se trata del explorador – o soldado – que, en avanzadilla, hace una “descubierta”. [NdT].

La “transcendencia” y el “sí-mismo”

Alexander Schnell

Universidad de Piars IV - Sorbona

The “transcendence” and the “self”

Alexander Schnell

Universidad de Piars IV - Sorbona

Resumen:

En este artículo, el autor trata las nociones de “transcendencia” y de “sí mismo” en los últimos trabajos de Marc Richir. Partiendo del análisis de la cuádruple función de la “transcendencia absoluta”, este estudio se centra en particular sobre la articulación entre “transcendencia” e “ipseidad”. Se trata de evidenciar el “momento de lo sublime” que está a la base del “sí-mismo”. Ello da pie, a la vez, para esclarecer las influencias kantianas sobre el “sí-mismo” richiriano y para mostrar cuál es la originalidad de la concepción richiriana del “sí-mismo” en diálogo con las concepciones de la reflexividad en Fichte y en Schelling. ■

Abstract:

In this paper, the author deals with the notions of “transcendence” and “self” in the later works of Marc Richir. Starting from the analysis of the quadruple function of “absolute transcendence”, this article focuses specifically on the articulation of “transcendence” and “selfhood”. It carries out the “moment of sublime” at the root of the “self”. It allows to clarify the Kantian influences on Richir’s conception of the “self” and to bring to light the originality of this conception in the discussion with Fichte’s and Schelling’s conceptions of reflexivity. ■

keywords: trascendencia, sí-mismo, ispeidad, reflexión, sublime, transcendence, self, selfhood, reflexion, sublime

La “transcendencia” y el “sí-mismo”

Alexander Schnell

Universidad de Piars IV - Sorbona

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

Allí donde toda positividad pre-dada ha quedado fuera de juego, el “momento” de lo sublime es lo único que puede “salvar” del nihilismo¹.

Nos² proponemos, en el presente trabajo, clarificar el papel y la función de la *trascendencia* y del *sí-mismo* (así como de sus respectivas *relaciones fundamentales*) en los trabajos más recientes de Marc Richir³). Puesto que la introducción, relativamente tardía, de estas nociones, se debe, más allá de lo que constituya su sentido y contenido intrínsecos, a la lógica misma del despliegue de los conceptos fundamentales richirianos, habremos de proceder, en primera instancia, a un cierto número de recapitulaciones arquitectónicas.

La “refundación” de la fenomenología que M. Richir se propone poner en marcha, ya de modo concreto desde *Más allá del giro copernicano* (1976) y de manera enteramente explícita desde las *Investigaciones fenomenológicas* (1981 y 1983) y las *Meditaciones fenomenológicas* (1992), queda definida, como hemos visto, por un nuevo punto de partida (“arquitectónico”). Éste consiste, recordémoslo, en situar en un primer plano las “Wesen salvajes”, las cuales, fenomenológicamente, se concretizan en *phantasíai*-afecciones. Precisemos ahora en qué medida M. Richir pone además en juego la relación lenguaje/*fuera de lenguaje*.

¹ M. Richir, “Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien?”, *Annales de Phénoménologie*, n° 9/2010, p. 31.

² Este texto procede de uno de los capítulos del libro de Alexander Schnell, de próxima publicación en las ediciones Ousía, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*. Se puede encontrar una primera versión de este texto en el reciente libro de Alexander Schnell *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Antropologie*. Ediciones Königshausen & Neumann, colección “Orbis Phaenomenologicus (Estudios)”, Tomo 24, Würzburg 2011.

³ En lo que sigue, nos interesaremos en particular por los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* (2008) y por el importante artículo “Langage, poésie, musique”, en *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, p. 57-82 (citado : “LPM”).

Efectivamente, esta “refundición” tiene por característica esencial el tomar como “objeto” fundamental no ya la correlación nóesis-nóema – análisis intencional que, tematizando las *cogitaciones*, pone en juego tanto un *cogitatum* como un *EGO cogito* –, sino el “registro más arcaico” del “esquematismo fenomenológico *fuera de lenguaje*” que se hace en el “elemento fundamental” y que se despliega en la “*chôra* primera”. Esta focalización sobre el esquematismo fuera de lenguaje significa, como también hemos visto, que M. Richir recusa instalarse de entrada en *sujeto* alguno (y, muy en especial, en sus actos de conciencia *objetivantes*) y que, mediante la exploración del “ámbito pre-intencional”, se toma verdaderamente en serio el proyecto patočkiano de una “fenomenología absujetiva”.

Sin embargo, el esquematismo fuera de lenguaje que, en su registro *propio* (el más arcaico), esquematiza y tiene “*phantasíai* puras” por concreciones, es decir “*Wesen* salvajes” inefables por cuanto “ya siempre” se presentan como modulaciones primigenias de la afectividad (pura), es la “condición transcendental” de las “*phantasíai* ‘perceptivas’” que, pertenecientes a un registro menos recóndito, no dejan, con todo, de albergar una parte *infigurable* a pesar de esquematizarse, a su vez, *en lenguaje*. Hablar aquí de “condición transcendental” implica, tal como indicábamos en el primer capítulo de la primera parte, que la fenomenología richiriana representa un transcendentalismo original y específico. Que este transcendentalismo acaso esté más próximo a Kant que a Husserl (de ello nos ocuparemos enseguida) es otra de las características esenciales de esta “refundición” de la fenomenología.

Por mucho que M. Richir desplace del modo apuntado las coordenadas fundamentales de la fenomenología, no por ello es menos consciente del hecho de que el fenomenólogo ha de partir siempre de una *concreción fenomenológica*. Esta primera concreción no es, como para Husserl, la *conciencia* intencional con sus “vivencias”, sino – y habremos de insistir en ello – lo que M. Richir denomina “*phantasíai*-afecciones puras” y “*phantasíai*-afecciones ‘perceptivas’” (“esquemmatizadas”, estas últimas, únicamente mediante “esquematismo de lenguaje” (es decir, temporalizadas en presencia y “espacializadas” en *chôra*)). Volvamos una vez más sobre dichas nociones.

Gracias al esquematismo se forman y se articulan las “*Wesen* salvajes” (aún inefables en el registro más arcaico) así como, en la temporalización en presencia del sentido haciéndose, los jirones de sentido (*lambeaux de sens*). Las *phantasíai* (afectivamente “cargadas”) son, a su vez, las concreciones fenomenológicas con las que “opera” el esquematismo. Sustituyen éstas a los “datos sensibles” puesto que la tradición metafísica jamás ha conseguido dar cuenta de forma convincente de la articulación entre lo “sensible” y lo “inteligible”, ni, en particular, de establecer la dimensión “de *phantasía*” que, de hecho, tienen dichas concreciones. Sin embargo, en el nivel de la temporalización en presencia del sentido haciéndose, es el esquematismo *de lenguaje* el que “esquematiza” las *phantasíai*-afecciones.

Así y todo, si bien existe un esquematismo de lenguaje cuyas concreciones consisten en dichas *phantasíai*, es decir, en una realización del sentido para “nosotros” (pues no se hallan estas últimas flotando “en el aire”), no por ello deja de operar, en un registro más arcaico, tal y como habíamos señalado, un esquematismo *fuera de lenguaje* – lo cual significa que el lenguaje está precedido por una suerte de *logos* (aún) no lingüístico, “salvaje”, dislocado (aunque sólo respecto del esquematismo de lenguaje), que, claro está, no pertenece en absoluto a género alguno de logicismo formal, y cuyas únicas concreciones consisten en “*phantasíai* puras”.

Recapitulados estos elementos, podemos, en este punto, abordar aspectos que hasta ahora no habíamos tenido en cuenta. Notemos, efectivamente, que no hay esquematismo sin “lugar” (propio) y que tampoco hay esquematismo sin una dimensión *afectiva* que lo esté “concretizando”. Es lo que explica por qué M. Richir introduce, en sus últimas obras, la noción de “elemento fundamental”: se trata del “elemento” en el que “se despliega” y por el que “se extiende” el esquematismo – (es en cierto modo la “cosa en sí” fenomenológica). La “*chôra* primera”, la “*chôra* primitiva”, designa, a su vez, la *dimensión leiblich* del esquematismo (pero sin *Leib* (como lugar) – porque “aún” no se da aquí “sede (*siège*)” “encarnada (*incarné*)” alguna toda vez que tal “encarnación” precisa del intercambio de miradas madre/lactante⁴). Esta “*chôra* primera” viene a ser “casi” lo mismo que el “elemento fundamental – con la salvedad de que, precisamente, la “*chôra* primera” posee ya esa primera determinación (la afectividad), mientras que el elemento fundamental permanece, por el contrario, absolutamente indeterminado.

⁴ Cf. *infra*.

¿Qué relaciones existen entre el esquematismo *de* lenguaje y el esquematismo *fuera de* lenguaje? Dichas relaciones están caracterizadas de una doble manera. Desde un punto de vista “constitutivo”, el esquematismo fuera de lenguaje, con sus “concreciones”, es la “condición de posibilidad” del esquematismo de lenguaje (con sus “concreciones” propias). Sin embargo, cuando el fenomenólogo busca establecer dichas relaciones, no puede sino constatar una “transposición arquitectónica” del uno al otro que, tal como hemos visto, constituye una operación anónima y ciega para sí misma (*aveugle à elle-même*), que traduce un “salto”, “inopinado”, efectuado “*per hiatus irrationalem*” (cf. la *Doctrina de la Ciencia de 1804/II* de Fichte, a la que M. Richir remite explícitamente en este contexto). Contrariamente a Husserl, que, “compartimentando” (como diría Fink⁵) los dos niveles, “inmanente” y “pre-inmanente” de la conciencia trascendental, promueve una “experiencia trascendental” del *a priori* constitutivo que permite “pasar” del uno al otro – por un movimiento en “zigzag”⁶ y, siempre en los términos de Fink, desde una “intuición constructiva”⁷ – no hay en cambio, para M. Richir, *ninguna base para una atestación “experiencial”* que procure los medios para llevar a cabo tal “paso”. En punto a esto estaría M. Richir más próximo al trascendental kantiano que al de Husserl : la “transposición arquitectónica” es la expresión (¡pero del revés !) de la necesidad de efectuar un “salto” (¡que no es metafísico!), de recurrir a dispositivos (de otro “registro”) que precisamente corresponden a lo que Kant llamaba “condiciones transcendentales”.

Todo logro (*acquis*) del análisis fenomenológico pone en juego “exigencias” y “necesidades” “arquitectónicas – el “salto” desde el esquematismo de lenguaje al esquematismo fuera de lenguaje no es sino un ejemplo más de eso mismo. M. Richir responde de diversa forma a tales exigencias. Diremos que, ante tales exigencias, ofrece respuestas tanto “analíticas” como “sintéticas” (en un sentido no kantiano). Son “analíticas” cuando, dado un problema, es decir, un dilema o una vía muerta (*impasse*), elabora *análisis* que proponen *directamente* una “solución” (o esbozos de solución). Por el contrario, decimos que son “sintéticas” – y sólo ahí suele justificarse lo que antes elaborado en un contexto distinto – cuando tales respuestas conducen a una configuración arquitectónica completamente nueva de los elementos fenomenológicos fundamentales que los *com-pone* o *re-pone* (les

⁵ Cf. el último capítulo de nuestra obra *En deçà du sujet*, op. cit.

⁶ Cf. nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op. cit.

⁷ *En deçà du sujet*, op. cit.

com-posent ou les *re-posent*) en un *conjunto* arquitectónico inédito (pero no necesariamente – ¡faltaría más! – definitivo). Es precisamente este el caso de las nociones de “sí-mismo” (en particular en virtud de las profundizaciones que acusan los análisis de lo “sublime”) y, aún más, de la noción de “trascendencia”.

Así pues, ¿por qué introduce M. Richir, en sus trabajos más recientes, las nociones de “trascendencia” y de “sí-mismo”? Porque hacen valer una nueva configuración arquitectónica que “resulta” (¡pero sin “derivarse” de !) las implicaciones atinentes a la puesta en evidencia del papel fundamental que, en el seno de la “refundición” richiriana de la fenomenología, cobran tanto la *phantasía* como la afectividad (esbozan, en ese aspecto, respuestas *sintéticas* a exigencias arquitectónicas). 1) ¿Qué implica, efectivamente, situar a la *phantasía* en el primer plano? Por lo pronto “destronar” de su papel originario y preponderante en toda constitución a la *percepción* (es decir, a los actos “*dóxicos*”, *objetivantes*). M. Richir extrae todas las consecuencias – y ello, más allá, sin lugar a dudas, del estricto marco fenomenológico – del precepto de la “ausencia de supuestos (metafísicos)” en general, y de la imposibilidad de presuponer algo “dado” en particular. Contrariamente a Fink, que busca superar la escisión (*clivage*) actitud natural / actitud transcendental mediante una fenomenología del *mundo*, M. Richir es y sigue siendo, fundamentalmente, un *escéptico*⁸ : la realidad del mundo no sólo queda sujeta a la duda hiperbólica (en términos richirianos : ha de ser tenida y mantenida dentro de la *epochè* fenomenológica hiperbólica), sino que se reinterpreta de tal suerte que no podría preexistir a lo que se configura antes en los registros *fenomenológicos* más arcaicos así como a todo aquello que *ponen éstos en juego*. 2) ¿por qué M. Richir se pregunta por el estatuto del “sí-mismo”? Par dar cuenta tanto del “origen de la conciencia”, como de la “conciencia de sí”, y para esclarecer el modo en el que el “objeto” de la conciencia de sí remite al “sujeto” de esta última, pero todo ello cuidando de no perderse en las vías muertas de la tradición reflexiva. Veamos pues, de forma más concreta, cómo todo ello se traduce en las elaboraciones más recientes acometidas por M. Richir.

⁸ “[...] Cree, cada quien, comprenderse a sí mismo, mas quizá, tanto para nosotros mismos como para los demás, no se trate sino de un “simple pensamiento”, es decir, de una ilusión. Es, al cabo, el precio a pagar por la puesta en juego de la *epochè* fenomenológica hiperbólica, y el abandono de la pretensión metafísica de moverse exclusivamente en la ‘planicie de la verdad’. Sobre la empresa propiamente fenomenológica siempre ha de pesar la *sospecha*.” “Langage et institution symbolique”, *Annales de Phénoménologie*, n° 4/2005, p. 138 (citado : “LIS”)

La “refundación” de la fenomenología propuesta por M. Richir no desemboca en absoluto en un monismo. En firme oposición a toda filosofía de la “inmanencia”, pone en liza un dualismo irreducible, un “*chôrismos* arcaico” que no se reduce ni al recurso a la esfera “pre-inmanente” de la conciencia transcendental (Husserl) – a pesar de que desde su noción de “virtual” se le aproxima considerablemente (aunque en otro registro arquitectónico) – ni, menos aún, revaloriza la “trascendencia” del mundo natural (cosa que Fink sí se propuso llevar a cabo mediante una reconciliación entre la actitud natural y la transcendental). Este dualismo se expresa bajo diferentes formas: es el que, fundamentalmente característico de todo fenómeno de lenguaje, existe entre el “esquematismo” y la “trascendencia absoluta” ; puede también entenderse como el que se da entre los dos tipos de trascendencia – la “trascendencia absoluta” y la “trascendencia físico-cósmica” – ; y es también el que pone en juego la noción de “sí-mismo” : en el dualismo entre el sí-mismo y el esquematismo. Las distintas nociones que constituyen estos dualismos (en los cuales, como veremos, interviene cada vez la “interfacticidad transcendental”), sin llegar a ser idénticas, dan lugar, peso a todo, a imbricaciones que son las que ahora trataremos de esclarecer.

Es el de “fenómeno de lenguaje” uno de esos conceptos fundamentales de la fenomenología “*nova methodo*” que M. Richir intenta abordar de diferentes formas en el conjunto de sus trabajos (recientes y menos recientes). El “lenguaje”, no se reduce, para él, a la sola dimensión lingüística, sino que designa también el “pensar” (en sentido cartesiano). Se trata de dar cuenta de la eclosión del *sentido*, eclosión que él denomina “el esbozo de sentido” (“*l’amorce de sens*”), así como del modo en que lo que en tal esbozo se encadena, “se sostiene”. (Este “sostenerse” es, claro está, del orden del *esquematismo fenomenológico*). Sin embargo, lo que abre al sentido – y a la pregunta por el sentido – es lo que M. Richir denomina “trascendencia absoluta”. Su función es cuádruple. Además de 1) abrir al *sentido*, 2) es condición de la *institución simbólica*, 3) abre al *referente* del lenguaje (a la “*trascendencia físico-cósmica*”) y 4) es constitutiva del *sí-mismo*.

1) ¿Por qué el sentido no “se abre” sino en virtud de la “trascendencia absoluta”? El sentido es en sí-mismo infigurable; más precisamente, “va” de infigurable a infigurable (y “en” lo infigurable). Esto implica que escapa siempre a sí mismo, que está en un desajuste, en un no-recubrimiento absoluto respecto de sí

(lo cual significa siempre también: respecto de la *afectividad* de que está teñido). ¿Cuál es la *condición transcendental* de este desajuste? La transcendencia absoluta, un “radical afuera” (el “más radical” “fuera” de espacio y “fuera” de tiempo que quepa concebir) es precisamente aquello que

juega como un imposible introduciendo [pues] el desajuste (también fuera de espacio y de tiempo) en la afectividad, impidiéndole, por así decirlo, coincidir consigo misma, pero abre al tiempo al horizonte de *sentido* en lo que, en este desajuste, es ya de esquematismo; así pues, abre, también, al “medio” del sentido dentro del esquematismo fenomenológico de lenguaje⁹.

Así pues, la transcendencia absoluta constituye la originaria “llamada del sentido” (en que se aloja la afectividad)¹⁰, su no coincidencia consigo, la apertura originaria “dentro” de la cual el sentido se hace y se busca. Así y todo, esta apertura no es – insistimos en ello – espacial o proto-espacial (no corresponde a lo que Heidegger llama, en sus *Beiträge zur Philosophie* lo “*Offene*” (lo “abierto”)¹¹): no es sino una *exigencia* arquitectónica que hace posible el desajuste del sentido respecto de sí-mismo – es lo *necesario* para que el sentido sea *posible* dadas sus características fundamentales e irreductibles.

2) La segunda función de la transcendencia absoluta reside en hacer posible el encuentro del campo *fenomenológico* con el *instituyente simbólico*. ¿En qué sentido la transcendencia absoluta hace posible la institución simbólica? La institución simbólica¹², recordémoslo, designa la institución (*Stiftung*) que pone en relación una “base”, un “fundamento” (el instituyente) y lo instituido, toda vez que esta relación se halla caracterizada mediante un *hiato* irreductible, un salto por el cual y en el cual la base, si bien no completamente aniquilada, sí queda, por lo pronto, borrada (quiere esto decir que la base es transposable (=virtual) y que lo instituido permanece transpasible a dicha base). Esto significa, en particular, que lo instituido lo está de modo *ciego* (de suerte que ninguna deducción, ninguna reconstrucción racional, etc. permite colmar este *hiato*) y que su “transposición arquitectónica” se da *fuera de tiempo y fuera de espacio*. El “origen” de

⁹ LPM, p. 60-61.

¹⁰ LPM, p. 127.

¹¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA vol. 65, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1989, p. 328.

¹² Recordemos que, para M. Richir, lo que procede en propio del campo fenomenológico no está dado, sino que se sitúa más acá de lo que está instituido simbólicamente (cf. nuestro prólogo).

la geometría, de la física clásica o de la cultura egipcia es tan propio de una institución simbólica como lo pueda ser la adquisición del habla o de una lengua extranjera. Así, la situación se asemeja aquí al caso anterior: precisamente en la medida en que la institución no puede ser “fechada” (*est “indatable”*), y resulta completamente discontinua respecto del registro fundador, es tributaria de una trascendencia absoluta. Sin embargo, al igual que la trascendencia absoluta responde de la ausencia de “origen” de lo instituido, desvela también, en punto a esto último, la imposibilidad de toda forma de “progreso” exclusivamente simbólico. M. Richir escribe muy claramente a este respecto (al tiempo que plantea la importante cuestión del estatuto de la historia y de la historicidad) :

[...] notemos, asimismo, [...] que no hay institución simbólica sin trascendencia absoluta, porque *la institución simbólica no depende de la voluntad humana*. Si hay que precaverse de darle un nombre a esta trascendencia, es porque, radicalmente fuera de lenguaje e incluso fuera del ámbito de lo posible, nombrarla (por ejemplo : Dios) sería traicionarla o, cuando menos, entrar en las “lógicas” de la institución simbólica (las religiones se nos antojan, a cada paso, demasiado “humanas”, atravesadas por intrigas y rituales que están muy por debajo de lo requerido, que, por lo tanto, son ya siempre testimonios de la “corrupción” o de la “degeneración” de la trascendencia absoluta). Por igual, nos parece *absurdo* concebir un “progreso simbólico” (como si fuéramos nosotros los únicos en poseer o en haber de poseer su “verdad”); tan sólo la idea de una “deriva” de la institución simbólica nos parece defendible: es ella la que conforma la historia, tensada, cuando se la piensa dentro de una institución simbólica, entre la *utopía* y la *escatología*.¹³

3) La tercera función fundamental de la trascendencia absoluta consiste en abrir al *referente de lenguaje* (que no es otro que la “trascendencia físico-cósmica”). Efectivamente,

es a través de la trascendencia absoluta que abre al sentido (a su pregunta) como el esquematismo de lenguaje se refleja (*se réfléchit*), al mismo tiempo (sin concepto) como refiriéndose a otro tipo de trascendencia, no menos radical, y que es referente *del lenguaje* (y no de la lengua).¹⁴

¹³ LPM, p. 61-62.

¹⁴ LPM, p. 62. Ver también p. 64.

Nos encontramos aquí en el corazón del “*chôrismos* arcaico” mencionado más arriba. En cualquier caso, no se han de confundir dos tipos de trascendencia, bien distintas : aquella, radicalmente “absoluta”, y de la que *nada* se puede decir (salvo acaso que da lugar a los diferentes aspectos que estamos desarrollando) y la responsable del hecho de que *el sentido no lo sea sólo y exclusivamente de sí-mismo*¹⁵. En efecto, el lenguaje tiene, claro está, un referente, que no es otro que la “trascendencia físico-cósmica”, referente que “resulta como tal inaccesible para aquel sentido que, sin embargo, está haciendo posible¹⁶; así, resulta, por lo tanto, impensable (Schelling) y, por último, y en el sentido que hemos definido, virtual y no posicional¹⁷”. En este punto, hace M. Richir referencia a Schelling (utilizando la expresión “*das Unvordenkliche* (lo impensable)” que éste empezó introduciendo en los fragmentos de las *Edades del mundo* de 1813 y luego en su *Introducción a la filosofía de la revelación*, etc.). Sin embargo, para el concepto de “trascendencia físico-cósmica”, no es el Schelling *tardío* el que importa, sino el joven Schelling – el de la *filosofía de la naturaleza*.

Un texto que podría servir de trasfondo conceptual a la noción richiriana de “trascendencia físico-cósmica” es el de la *Deduktion des dynamischen Prozesses* (en los cuadernos 1 y 2 del primer volumen del *Zeitschrift für spekulative Physik*, que data de 1800). En él desarrolla Schelling su concepción de un “sujeto-objeto” (que llamará más adelante, en su correspondencia con Fichte, un “sujeto-objeto *objetivo*”), principio de la naturaleza frente al cual la conciencia de sí no sería más que una “potencia (*Potenz*) superior”. Este principio constituye el núcleo de su crítica al idealismo: lejos de admitir que la filosofía podría albergar como principio una simple *forma* (como es el caso de la *Wissenschaftslehre* fichteana), dicha forma ha de ser completada, según Schelling, por un *contenido que, por lo demás, es el propio contenido de la filosofía de la naturaleza*. El sujeto-objeto, en su potencia propia (por lo tanto “más acá” de la potencia de la conciencia de sí), constituye así una trascendencia “de los mundos y de la *physis*¹⁸” absolutamente “no objetiva y no objetivable¹⁹” según M. Richir, u objetivable en virtud de una auto-

¹⁵ LPM, p. 66.

¹⁶ M. Richir señala también a su propósito que es “paradójica, fantasmática, enigmática y virtual” (LPM, p. 63), “referencia muda y ciega, radicalmente infigurable del lenguaje” (*ibid.*, p. 70).

¹⁷ LPM, p. 64.

¹⁸ LPM, p. 71.

¹⁹ *Ibid.*

objetivación del sujeto, del Yo, de la conciencia, según Schelling²⁰ – procedimiento cuyo carácter – ¡especulativamente ! – *construido* no se compadece, a pesar de todo, con la “refundición” richiriana de la fenomenología (lo cual no resta pertinencia a la atribución de “paternidad” de la “trascendencia físico-cósmica” al filósofo de Leonberg).

La trascendencia físico-cósmica – “afuera²¹” que es, pues, el referente último del lenguaje – está conformada tanto por el esquematismo fuera de lenguaje como por la interfacticidad transcendental. Volveremos sobre esta última algo más adelante; limitémonos a tener presente por ahora que esta trascendencia, precisamente a semejanza del esquematismo fuera de lenguaje, no tiene sentido (específicamente dicho, no existe “en sí”), sino que, para empezar a tenerlo, antes ha de interrumpirse (para entonces esbozarse a través del encadenamiento de los jirones de sentido (*lambeaux de sens*)) – M. Richir escribe : la trascendencia físico-cósmica “se sostiene en sí misma en virtud del esquematismo fuera de lenguaje²²”. Así las cosas, resulta que, desde un punto de vista arquitectónico, la trascendencia físico-cósmica es *el residuo fenomenológico de la epochè hiperbólica*.

Subrayemos, por último, que si la trascendencia absoluta “abre” a la trascendencia físico-cósmica, no por ello la “crea”, como tampoco la “conforma” : lo único que de ella cabe “decir” es que su atestación fenomenológica, indirecta, descansa en el hecho mismo del lenguaje como lenguaje “humano”²³.

4) El concepto de lo “sublime” en M. Richir no procede de la “sublimación (*Sublimierung*)” *freudiana*²⁴, sino de su propia interpretación de lo “sublime (*Erhabenes*)” *kantiano*. Antes de desarrollar, positivamente, la acepción richiriana de este término, expondremos su “fuente”, que no es otra que la *Crítica del juicio* (1790). Veremos que, de un lado, esto pondrá en escena una discusión entre Fichte y Schelling en punto al estatuto del *sí-mismo* que se antojará, a la pos-

²⁰ Schelling lleva a cabo este proyecto en su primer sistema, contemporáneo del texto citado en el *Zeitschrift für spekulative Physik*, que es el *Sistema del idealismo transcendental* de 1800. Para la concepción schellingiana de lo transcendental, ver la segunda parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

²¹ LPM, p. 66.

²² LPM, p. 73.

²³ *Ibid.*

²⁴ Y no tiene evidentemente nada que ver con el “sentimiento oceánico”.

tre, muy útil (por su contraste con la perspectiva fenomenológica) y que, por otro lado, ello exigirá, en lo atinente a la noción de “afectividad”, un rápido desvío por Heidegger.

En su tercera *Crítica*, Kant introduce lo *sublime* como un “sentimiento (*Gefühl*)”, acompañado de un “movimiento del alma (*Bewegung des Gemüts*)”²⁵: “En la representación de lo *sublime* en la naturaleza, el *alma* (*Gemüt*) se siente movida [...]”²⁶. Lo sublime se halla, por lo demás, caracterizado por un *exceso*: “Llamamos *sublime* a aquello que es *absolutamente grande*²⁷.” “Es *sublime* aquello que, con sólo poder ser pensado, descubre ya una facultad del *alma* (*Gemüt*) que sobrepasa cualquier escala propia de los sentidos²⁸.” La tercera característica fundamental del sublime kantiano consiste en el hecho de ser engendrado por el sentimiento de una “*inhibición instantánea*²⁹” de las fuerzas vitales (seguida de un surgimiento tanto más fuerte de estas últimas). Se da, así, una parada (*arrêt*), una *interrupción* de la afectividad en el corazón de lo sublime. Por último, el (sentimiento de lo) sublime no procede de cosa natural alguna, sino que está “*únicamente* contenido en *nuestra* alma (*Gemüt*)”³⁰, su fundamento no está fuera de nosotros, “*sino exclusivamente en nosotros*³¹”. Así pues, lo sublime confronta al sujeto, en su singularidad, consigo mismo (*renvoie le sujet à lui-même en sa singularité*) dando así respuesta a una cuestión fundamental de la filosofía trascendental: la del estatuto del “sí-mismo”. Presentemos en primer lugar la problemática de la cual la fenomenología richiriana propone una solución del todo inédita.

A pesar de que, tal y como lo mostró Husserl, fue *Descartes* quien abrió la perspectiva de la filosofía trascendental, será *Kant* quien plantee de veras y en toda su acuidad el problema del “estatuto” del “Yo trascendental” y de todos los conceptos anejos a él referidos (“sujeto”, “conciencia”, “sí-mismo”, etc.). Con todo, será *Schelling* quien, en particular, señale una dificultad en el texto kantia-

²⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 1799³, p. 80 (citado “KU”; en lo que sigue, nos referiremos cada vez a la tercera edición). Esta noción de “movimiento del ánimo” está, por lo demás, muy presente en los últimos escritos de M. Richir.

²⁶ KU, p. 98, el subrayado es nuestro.

²⁷ KU, p. 80. Ver también p. 84.

²⁸ KU, p. 85. Así, ya en Kant remite lo sublime a una *trascendencia*.

²⁹ KU, p. 75, el subrayado es nuestro. Ver también p. 98.

³⁰ KU, p. 109, el subrayado es nuestro.

³¹ KU, p. 78, el subrayado es nuestro.

no : a pesar de que, a lo que parece, el Yo transcendental no pueda *stricto sensu* “existir” – dado que la existencia es una categoría de la modalidad y, por consiguiente, no puede aplicarse al principio que está más allá o, mejor dicho, más acá de toda experiencia posible (única hasta la cual se extiende el uso legítimo de toda categoría) –, el propio Kant escribe, como Schelling lo hace notar en sus *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796 et 1797)³², que el “Yo pienso” (siendo el “Yo” una “representación puramente intelectual”) implica un modo de existencia que no es

aún, en este caso, una categoría, la existencia como categoría remitiéndose siempre no ya a un objeto dado de modo indeterminado, sino a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos asimismo saber si está o no puesto allende ese concepto³³.

Se plantea entonces la cuestión de saber qué tipo de “existencia” se le ha de conferir al Yo transcendental y cómo podemos dar cuenta de la relación de este último consigo mismo.

Tratemos, en primer lugar, de esclarecer la forma en que el sujeto se relaciona consigo (y las dificultades que ello implica). Para poder dar cuenta de la “conciencia” que el sujeto tiene de sí mismo, hace falta tener en cuenta el hecho de que la conciencia está fundamentalmente caracterizada por una *dualidad* que entra en conflicto con la necesidad de establecer la *unidad* de aquélla. La conciencia es siempre conciencia *de* algo – está pues *escindida*. Si de dar razón de la conciencia de *sí* se trata, es decir, de la manera en que la conciencia tiene conciencia de *sí misma*, generalmente se considera que el sujeto de la conciencia es idéntico a su objeto. Sin embargo, clásicamente, se explica esta relación del sujeto (entendido como “sujeto”) con el sujeto (entendido como “objeto”) mediante la *reflexión* : si el sujeto tiene conciencia de sí-mismo, es porque reflexiona, porque vuelve – mediante una vuelta reflexiva – sobre sí mismo. Se plantea entonces el (evidente) problema siguiente : ¿cómo cerciorarse de que, frente al desajuste que constituye esta vuelta reflexiva, tiene el sujeto una relación consigo mismo y no con lo que él *ha sido* – lo que significaría que *se hurta de continuo a sí mismo* ?

³² F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* (édition de K.F.A. Schelling), I/1, p. 401 *sq.*

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 423.

Schelling, creyendo corregir a Fichte en este particular (pese a que, en realidad, éste último no defendiera dicho punto de vista simplista sobre la reflexión ; volveremos sobre ello), pensaba superar esta dificultad en su “sistema de la identidad”³⁴ (expuesto por vez primera en 1801), y en el que sienta como punto de arranque de toda filosofía la *identidad absoluta* (“la indiferencia”) del sujeto y del objeto – sujeto-objetividad u objeto-subjetividad. Pero es entonces cuando se plantea otro problema (que Fichte y Hegel no dudaron en formular en idénticos términos) : ¿cómo entender este acto de posición absoluta de otro modo que como acto absolutamente *dogmático* ? En una palabra, es preciso evitar aquí dos escollos : el Caribdis de instaurar una dualidad allí donde, en cambio, se precisa de unidad (lo cual provoca que la conciencia se hurte a sí misma) y el Escila de hacer posición dogmática de una unidad que no observa la “constricción mínima (*contrainte minimale*)” (Desanti) de toda filosofía de la conciencia.

¿Cómo bogar entre sendos escollos ? Lo que por lo pronto hemos de evitar es la reificación del sí-mismo – bajo cualquiera de sus formas. Es lo que Fichte tenía en mente (siguiendo al Kant de la primera *Deducción transcendental de las categorías*) cuando caracterizaba al “Yo absoluto” (que es impersonal, pre-personal, luego precisamente no es un “Yo”) como “hacer puro”. Así y todo, para preservar cierto rigor y precisión, es preferible evitar este uso de la expresión “Yo” (y el propio Fichte se dio rápidamente cuenta de ello) y limitarse al “sí-mismo”. Ahora bien, el término de “sí-mismo” admite en francés dos significados distintos (distintamente evidenciados por Ricœur en *Sí mismo como otro*): la identidad “*idem*” y la identidad “*ipse*”. La identidad que cualquier objeto guarda consigo (este bolígrafo, esta mesa) es una identidad “*idem*” (que en alemán se denomina *Selbigkeit*). Un objeto es el “mismo” a través de cualquier decurso temporal, lo cual, claro está, no excluye su posible devenir (su “generación” o su “corrupción”). Esta acepción ha de ser distinguida de la identidad “*ipse*” (*Selbsheit*) que designa la identidad del *sí-mismo* propiamente dicha. Ésta sólo incumbe a los existentes del tipo “*Dasein* humano” (en el sentido heideggeriano) y es la que da razón de lo específico de su temporalidad.

Sin embargo, una reflexión que ahonde en el *sí-mismo* no puede limitarse a esta distinción entre sendos términos latinos (*idem* e *ipse*). El “sí” de la expresión

³⁴ Pero probablemente sería más juicioso remitirse (en lo referente a este punto) al *Sistema del idealismo transcendental* (1800) (cf. *infra*).

“sí-mismo” puede remitir al *Selbst*, pero también al *SICH*. El primero pone el acento sobre la *identidad*, mientras que el segundo se refiere al carácter *reflexivo* del sí-mismo. Con todo, lo decisivo, habida cuenta de nuestras observaciones anteriores en punto a la insuficiencia de la reflexividad (entendida como simple *vuelta* reflexiva), estriba en que la filosofía transcendental alemana ya propuso una serie de respuestas harto interesantes relativas al estatuto del *sí-mismo* tomado en el sentido del “*Sich*” (y que habrá que contrastar con las elaboraciones richirianas). Recordemos, de entrada, en qué consiste la problemática general relativa a este punto.

Toda conciencia de *objeto* es *ipso facto* conciencia de *sí* y ello en virtud de lo que Brentano llamó la “conciencia interna”. O, por decirlo en términos sartrianos (por ejemplo los de *La transcendencia del ego*): toda conciencia “tética” (o posicional) de un ente es conciencia “no tética” de sí misma. La cuestión que se plantea, como hemos señalado, es la de saber cómo sea posible concebir dicha conciencia “no tética” (o, en términos richirianos, “no dóxica”³⁵). La respuesta más convincente a esta cuestión (también desde un punto de vista fenomenológico) no nos la ofrece ni Husserl, ni ninguno de sus inmediatos sucesores, sino *Fichte* (en la *Deducción de la representación* de la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* de 1794/95) y, más adelante, Schelling (en su correspondencia con Fichte – y, con mayor precisión, en su carta del 19 de noviembre de 1800³⁶ – es decir *antes* de la publicación (al año siguiente) de la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (que expone el segundo sistema schellingiano, el “sistema de la la identidad”)). Esbozemos brevemente la argumentación de Fichte³⁷.

La conciencia de sí está caracterizada por una doble actividad : una actividad reflexionante y, sobre todo, una actividad intuicionante³⁸ (que consiste, en realidad, una actividad reflexionante de segundo grado). La actividad *reflexionante* (en virtud de la cual toda conciencia de sí es, antes bien, conciencia *de algo*) es la actividad que refleja o reflexiona (*réfléchi*) la vuelta o retorno de la actividad

³⁵ Para M. Richir, toda conciencia *intencional* es por esencia – y diga Husserl lo que diga – conciencia de *objeto* o conciencia “*dóxica*” (que define como “el hecho de que la mención supuestamente sabe lo que está mentando”, pudiendo lo mentado, por lo demás, no existir o incluso ser absurdo). Se desprende de ello que, en la relación del sí-mismo consigo, no hay, claro está, “*doxa*”.

³⁶ Schelling – Fichte *Briefwechsel. Kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub*, Neuried, ars una, 2001.

³⁷ Para recabar más detalles sobre este punto, cf. el § 2 del capítulo II de la segunda parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

³⁸ Es Schelling quien la denomina explícitamente así en su carta a Fichte del 19 de noviembre de 1800.

absoluta (vuelta provocada por el “choque (*Anstoß*”)) al fundamento de toda relación a... (toda vez que la tarea fundamental del filósofo (así como, a nuestro parecer, del fenomenólogo) consiste, precisamente, en “reflexionar” (*réfléchir*) y en “reflexionar” esta relación entre la “actividad absoluta” y el “choque”). Por otro lado, la actividad *intuicionante* es la actividad que, a su vez, refleja o reflexiona (*réfléchi*) esta actividad reflexionante (que no es susceptible de ser desconectada de aquélla) – *he aquí pues la intuición, absolutamente específica, que hace posible la conciencia de sí.*

Sin embargo, no es ésta la última palabra de Fichte en punto al “sí-mismo” (y a la “conciencia de sí”). Nos encontramos con una exposición aún más explícita en su doctrina de la imagen (por ejemplo en 1804) y, sobre todo, en la *Doctrina de la Ciencia de 1812*. Sin entrar en las minucias de dicha doctrina, retengamos lo que de ella es esencial a nuestro propósito.

Para Fichte, el sí-mismo es nada más y nada menos que el principio mismo de la doctrina de la ciencia. Ni es substancia, ni contenido alguno, sino simple forma – “*Sich-Form*” (“forma-sí-mismo” o “forma se”)³⁹. Ello significa que posee un estatuto exclusivamente *transcendental*. Pero ¿cómo logra Fichte su captación? A través de su doctrina de la *imagen* o del *esquema*; doctrina que permite dar cuenta del *principio* del saber. Esta doctrina pone en liza tres tipos de imagen o de esquemas. En primer lugar, el principio del saber aparece como una *imagen*, un *concepto*, un *reflejo* del principio (primera esquematización). En la medida en que este primer esquema *no es sino* esquema – mientras que, justamente, es el *principio* y *no sólo* un esquema aquello que se busca – ha de ser aniquilado – para dar paso a un segundo esquema – el saber apareciéndose (segunda esquematización). Aquí es el “*se (sich)*” el término decisivo. Se obtiene mediante una *reflexión* (interior) sobre el primer esquema. ¿Cómo *se* aparece el saber ? A través de un tercer esquema : el *saber apareciéndose en tanto que* (als) *apareciéndose*, y que no es sino una *reflexión de la reflexión* (= ley del acto de reflexión) (tercera esquematización). Este tercer esquema es un simple ver. Nos topamos, por lo tanto, exactamente con la misma conclusión que ya halláramos al término de nuestro apresurado sobrevuelo de la *Deducción de la representación* de la *Fundamentación de*

³⁹ Nos encontramos con esta expresión en la introducción a la *Doctrina de la Ciencia de 1812*. Este estado de cosas permaneció largo tiempo desconocido pues en la versión del texto que ofrecen los *Sämtliche Werke* (editados por el hijo de Fichte), hallamos la expresión errónea de “*Ich-Form*” en vez de la “*Sich-Form*” que los editores de la *Gesamtausgabe* (volume II, 13), por fortuna, han enmendado.

la doctrina de la ciencia de 1794/95 : el “se” se presenta en una intuición (intelectual) como reflexión de la reflexión.

El punto decisivo de esta enseñanza está en que el principio del saber no es un “Yo”, sino la ley – a-subjetiva – de la auto-reflexión⁴⁰. La filosofía de la reflexión alcanza aquí su punto culminante – al abandonar por entero la idea de la reflexión como simple vuelta reflexiva sobre un Yo pre-existente. El sí-mismo o, más exactamente : el “se”, que no es sino la *ley*, a-subjetiva y anobjetiva, del *re-reflexionar-se* (*se-réfléchir*). Precisamente en *ese* sentido y *solamente* en ese sentido lo considera Fichte como “puro” o como “ab-soluto”.

Antes de abordar la concepción richiriana de lo sublime y del sí-mismo (en que se pondrán de manifiesto los vínculos (y las rupturas) con Fichte y Schelling) y al objeto de aproximar algo más su punto de vista, habremos de insistir aún sobre una dimensión del sí-mismo que se le escapó al transcendentalismo clásico⁴¹: la de la *afectividad*.

Hallamos esta indicación en el primer Heidegger⁴², más exactamente : en las “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/1921)⁴³” en la figura del “*SICH-haben*” (el “tenerse” o el “haberse”). A la pregunta de saber cómo el sí-mismo pueda relacionarse consigo (*se rapporter à lui-même*), Heidegger ofrece una respuesta original y harto interesante que le conduce fuera del paradigma de la reflexión. Por quedarnos con lo esencial de su propuesta, podríamos decir lo siguiente: en la tradición filosófica occidental, el estatuto del *sí-mismo* se considera, desde Descartes, a través del prisma del *cogito*. Cogito que atesta, a su través, un *sum*, *sum* que lo es del *ego* (a pesar de que Descartes no lo evoque en estos términos *de modo explícito*). Este *ego* es el *sujeto*

⁴⁰ Cf., sobre este punto, el estudio, muy instructivo, de J.-C. Goddard, “1804-1805. La désubjectivation du transcendental”, en *J.G. Fichte 1804-1805. Lumière et existence*, A. Schnell (coord.), *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), cahier n° 3, juillet-septembre.

⁴¹ Con la salvedad, acaso, del ultimísimo Fichte.

⁴² En las líneas siguientes, desarrollaremos una concepción a la que M. Richir no remite personalmente, pero que esclarece, a nuestro parecer, una posición filosófica que posibilita y justifica tanto más las elaboraciones richirianas.

⁴³ En *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1976, 1996², en particular p. 29 *sq.*

del *cogito*⁴⁴ y se capta a sí mismo (*il se saisit*) en y a través del *yo pienso*. Su *ser*, de este modo, tributario del *pensar*. Sin embargo, para Heidegger, dicha actitud no toca con lo que *más esencialmente* caracteriza al sí-mismo. El sí-mismo no está fundamentalmente en contacto consigo mismo en el *pensar* (es decir en la *reflexión*), sino, más originariamente, en una dimensión *afectiva* (en una disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en la que *se encuentra* (“*de entrada*” y no sólo “las más veces”, sino “*siempre*”). Originariamente, no *soy* primero *yo mismo*, sino que “me tengo”, “me he” o “me soy”: el *ego* (en nominativo) *sum* es, más fundamentalmente, un *habeo me* (en acusativo) y admite – he ahí la primera de sus características fundamentales – un “sujeto” que es una instancia absolutamente impersonal, asubjetiva – el *sí-mismo* (que se expresa, al igual que en Fichte, en el “se (*sich*)”). ¿Y por qué el verbo “haber” en la expresión, poco ortodoxa, de “haberse” o “tenerse”? Porque – y he aquí la segunda característica fundamental – en él se expresa la ruptura, en este “nivel”, i.e. el más originario, de la correlación *ser/pensar* cuando de dar cuenta de la relación del sí-mismo consigo se trata. Y el verbo que mejor expresa esta relación – que es pues, insistimos en ello, esencialmente *afectiva* – no es “ser” (indisociable del pensar, y por tanto de la reflexión), sino “haber”.

Disponemos, en adelante, tanto de los elementos sistemáticos, como de los propios del contexto histórico que nos permiten abordar de plano la concepción richiriana de lo sublime y del sí-mismo; términos, éstos, estrechamente vinculados : efectivamente, lo originariamente constitutivo del sí-mismo (es decir, lo que permite dar cuenta de él sin presuponer un sí-mismo *ya constituido*), incluso lo

⁴⁴ En este mismo incide M. Richir en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* a propósito del “sí-mismo” como “sede” de la afectividad” escribiendo : Hemos conseguido captar (*saisir*) algo de la conciencia de sí más elemental, no posicional, y que por tanto escapa a toda posición [...]. No encontraremos aquí todavía ni *cogito* ni *sum*, porque el sí-mismo no está aún en primera persona. Apenas está, con el despertar de la mirada, despierto a sí-mismo o en vigilia respecto de sí (*en éveil à soi*); es apenas si consiste en la simple reflexividad del contacto recíproco en desajustes de las afecciones, afecciones a su vez en desajuste, y donde este sí-mismo todavía es anónimo, intercambiable, indiferentemente ‘yo’ y ‘tú’. De ese sí-mismo recién despierto cabe decir que es, allende toda conciencia más o menos explícita, aperccepción transcendental inmediata (de sí), vigilia que parpadea ‘rebotando (*rebondissant*)’, por y en el esquematismo, de afección en afección, de mirada en mirada, de *phantasia* (‘perceptiva’) en *phantasia* (‘perceptiva’) para constituir una suerte de transfondo o de *Hintergrund* de la conciencia, aquello en virtud de lo cual me ‘sé’ despierto sin que tenga por ello que reflexionar al respecto. *Hintergrund* que no es *Grund*, en el sentido de soporte, substrato o substancia (*hypokeimenon*) pues precisamente carece de ser, de toda autoposición determinante. Si es *Grund*, lo es en el sentido del regazo transcendental.”, FPTE, p. 319 (cf. *infra*, el último capítulo).

que constituye, según M. Richir, el origen de la *conciencia*, estriba precisamente en el “momento⁴⁵” de lo *sublime*. Este “momento” pone en juego una escena originaria sobre la cual no deja, M. Richir, de volver en sus ultimísimos trabajos : se trata de aquella en la que, en el registro fenomenológico más arcaico – es decir, allí donde el esquematismo fuera de lenguaje y la interfacticidad transcendental aún están entreverados (*enchevêtrés*) – tiene lugar 1) en una consecución fuera de tiempo, un *crecimiento en intensidad, una “hipérbole”, de la afectividad* – que implica al mismo tiempo una *interrupción del esquematismo* – que 2) *instantáneamente* (en el *exaiphnès* platónico) y de forma inopinada, *se interrumpe y provoca una vuelta, una reversión (revirement), de la afectividad sobre sí misma* (lo cual, en la medida en que “pone en marcha” (¿o acaso habría que decir más bien : “*vuelve a poner*’ en marcha (*‘remet’ en route*)” ?) al esquematismo, instaura por ello mismo un *desajuste* entre la afectividad y dicho exceso). Reconstruyamos en primer lugar la “génesis” de *esta* acepción del concepto de lo “sublime” en la obra de M. Richir⁴⁶.

Esta acepción queda definitivamente incorporada en el artículo, ya citado, titulado: “Lenguaje e institución simbólica”. En él, M. Richir insiste, en particular, sobre la “densificación” de la afectividad que da lugar al sí-mismo arcaico, primitivo, capaz de “acoger” al sí-mismo reflexivo – lo cual significa que lo “precede”:

[...] al ejercer el instituyente simbólico (lo instantáneo) como “agujero negro fenomenológico (*trou noir phénoménologique*)” una atracción sobre el esquema más elemental de su encabalgamiento (*enjambement*), lo ejerce también sobre la afección que en él se abisma (*s’y engouffre*), y la conduce a *auto-diferenciarse* entre la parte (de sí misma) que habita el desajuste esquemático como encabalgamiento y la parte que, en exceso sobre sí, sufre dicha atracción. De ese modo, la afección sublime está llevada a reflectarse (*se réfléchir elle-même*), luego también a reflejar⁴⁷ (*réfléchir*) el sí-mismo en la medida en que éste, en su precariedad, ya era sí-mismo reflejo bajo la forma de un condensado de afecciones. Por medio de la afección sublime donde se fusionan todas esas afecciones, y en virtud de lo que

⁴⁵ M. Richir pone este término entre comillas porque no se trata ni de un instante ni de una fase temporalizándose en presente. M. Richir met ce terme entre guillemets parce qu’il ne s’agit pas d’un instant ou d’une phase se temporalisant en présent.

⁴⁶ Insistimos en esta acepción en particular pues si bien es cierto que en la obra anterior el concepto de “sublime” estaba ya presente, no tiene aún el sentido que recibirá a partir de 2005.

⁴⁷ NdT: Nos decidimos en algunos casos por “reflejar” siguiendo una sugerencia de Iván Galán Hompanera.

lleva a la afección sublime al exceso respecto de sí misma, ese sí-mismo pasa, de ser sí-mismo “reflexivo (*réflexif*)” (densificado en la reflexividad de los fenómenos de lenguaje como núcleo o matriz transcendental – en la interfacticidad transcendental – a que se remiten las afecciones de lenguaje y las *phantasíai*-afecciones temporalizadas en lenguaje), a ser un sí-mismo capaz, a lo menos, de esbozar desde sí una *reflexión* sobre sí mismo en régimen de “desconexión” respecto de los encadenamientos esquemáticos”. Así, el sí-mismo se convierte en una suerte de condensado hiperdenso de toda la afectividad (de las afecciones en fusión) apropiado, tanto para acoger al sí-mismo reflexivo, cuanto para ser acogido por él [...]⁴⁸.

¿Cuál es la atestación fenomenológica de este “sí-mismo enteramente afectivo⁴⁹”? Es la “fuente del vivir y de la vivencia fenomenológicas” del sí-mismo reflexivo (*soi réflexif*) – pero aún no reflexionado aún (*non encore réfléchi*) – del lactante instituido, *via* la *mirada* (la dimensión “*leiblich*” del *intercambio*), por el sí-mismo materno (volveremos sobre ello más adelante). Así, en el “momento” de lo sublime confluyen algunos análisis decisivos de *Kant* y de *Winnicott*.

Ahora bien, en el “momento” de lo sublime, nos encontramos de nuevo con el *chôrismos* fundamental, expresado aquí a través del par sentido/esquematismo. Para visualizar este “momento” del todo esencial, M. Richir emplea, en el texto más tardío (de los anteriormente citados) “Lenguaje, poesía, música” la metáfora (utilizada también por Lévinas y por Maldiney, pero que M. Richir toma en un sentido rigurosamente no espacial y no temporal) de la contracción (“sístole”) y de la descontracción (“diástole”) del corazón humano :

Por sístole puede entenderse el “realce (*ressaut*)” de la afectividad en el “momento” de lo sublime, “realce” que es ruptura esquemática en que, “momentáneamente”, exenta de toda atadura, la afectividad se deja llevar de su propio peso, (*s'emporte en “elle-même”*) hiperbólicamente, hasta una suerte de estado hiperdenso, donde, “súbitamente (*momentanément*)”, es reflexionada⁵⁰ sin concepto (*se réfléchit sans concept*) en un exceso, el suyo, cuyo horizonte es la transcenden-

⁴⁸ LIS, p. 139.

⁴⁹ LIS, p. 135.

⁵⁰ NdT: Nos parece que otra posibilidad, acaso más fiel al sentido inmediato, hubiera sido “reverbera”; sin embargo, hemos preferido mantener la alusión más o menos explícita a Kant, a la 3ª crítica y al juicio reflexionante que, obviamente, está aquí en juego y, en el fondo, siempre que Richir usa de ese modo el término “se réfléchir”, en realidad como un “reverberar” preobjetivo (al cabo, todo lo más, de una protoespacialización), resultado de un acto no cumplido y, en todo caso, anterior a todo acto de reflexión en el sentido de una auto-posición objetivante y dóxica.

cia absoluta; transcendencia absoluta que, irreductiblemente en fuga, inasible, infigurable, luego inaccesible y radicalmente indeterminada, abre a la *cuestión* del sentido. Si este “momento” persistiese, la afectividad se perdería en él como en un “agujero negro”, y ello sin posible vuelta atrás: nos las habríamos con una suerte de “muerte psíquica”. Por el contrario, la sístole viene inmediatamente “seguida” por la diástole que la distiende o relaja (*détend*) [...] que ya es esquemática en la medida en que es inmediatamente retomada por el esquematismo que no sólo modula la afectividad en afecciones dentro de las *phantasiai* “perceptivas”, sino que además, y correlativamente, distribuye el sentido, demasiado masivo y sobreabundante, en jirones de sentido plurívocos tendidos por y hacia el sentido hacia el que, en definitiva, son llamados, y donde el “momento” de lo sublime sigue jugando, pero en función o, mejor dicho, como *virtual*⁵¹.

Pero conviene subrayar que el “momento” de lo sublime no está inscrito en sucesión temporal alguna, que está pues fuera de tiempo⁵² (y fuera de historia) – lo cual se manifiesta ya por el hecho de no ser “accesible” sino mediante *époque* fenomenológica hiperbólica (que pone *en duda* toda posición y, en particular, toda temporalidad preexistente):

No hay pues en ello, “antes” de la reasunción esquemática (*reprise schématique*) en la diástole, ni pasado transcendental, ni futuro transcendental (vinculados al esquematismo y a la afectividad proto-ontológica modulada en aquél), sino, en cierto modo, eternidad, o acaso, sin llegar a tanto, intemporalidad; lo cual es uno de los caracteres de la interrupción esquemática (*interruption schématique*) – sería ésta, como dijimos, coextensiva de la muerte “psíquica” si la sístole no se relajase inmediatamente en diástole; diástole en la que el esquematismo se retoma, y donde la afectividad consiste a la vez en contacto de sí consigo y, mediante las afecciones posibilitadas por la distensión, en habitación del esquematismo; esquematismo cuyas *Wesen* salvajes, movilizadas por las afecciones, se mudan en *phantasiai* “perceptivas”, o al menos se vuelven *aptas* (“pre-paradas”) a ello desde el momento en que se establece el intercambio de miradas⁵³.

El “momento” de lo sublime queda así caracterizado por una *doble* interrupción : primero por una interrupción del esquematismo (así sea esquematismo fuera de lenguaje o de lenguaje), dando lugar a una “hiper-condensación” de la afectividad ; y en segundo lugar por una interrupción de esa densificación, de ese

⁵¹ LPM, p. 67.

⁵² LPM, p. 68.

⁵³ *Ibid.*

“exceso de afectividad”, interrupción, esta, que corresponde a una reasunción del esquematismo y a la constitución del contacto de sí consigo (del “sí-mismo verdadero”) en y por desajuste como nada de espacio y de tiempo, contacto que precisamente resulta de la “mutación” de esta “hiper-condensación”. El “rastro (*trace*)” de la trascendencia es ese desajuste irreducible entre sí-mismo y sí-mismo – QUE, POR OTRO LADO, HACE VIABLE SU REFLEXIÓN –, desajuste que implica su no menos irreducible no-autocoincidencia. De este modo se echa de ver cómo, de la mano de esta idea de un rastro de la trascendencia (asubjetiva, bien entendido) en el fundamento del sí-mismo (lo que no deja de recordar al resultado de la doctrina fichteana de la imagen), M. Richir propone una alternativa a los diferentes modelos de reflexión (propuestos por la filosofía clásica alemana) para comprender tanto el contacto de sí consigo como lo que, antes bien, hace posible dicha reflexión⁵⁴.

Recordemos, a modo de recapitulación, la funciones cruciales que cumple el “momento de lo sublime”.

El “momento de lo sublime” adquiere, en los últimos trabajos de M. Richir, una importancia creciente. Casi podría decirse que se erige en “punto supremo” de la fenomenología trascendental (cuya refundición emprende). A este título, se sitúa “entre” el “Yo trascendental” kantiano, forma pura, y el “*ursprünglich stehendes Strömen* (= presente vivo)” husserliano que, ciertamente, no por darse en una “experiencia trascendental”, está menos marcado en su esencia (según M. Richir) por la determinación (todavía metafísica) de la “eternidad”.

Otra función decisiva de este “momento” reside en ser lo que da lugar al “sí-mismo” y al desajuste (y a la relación) *no reflexiva* del sí consigo. Porque, si bien “el pensamiento” se dice a sí-mismo, y con ser cierto que no dirigimos ni creamos el sentido, no por ello se hace éste “a solas”. El “momento de lo sublime” (de forma cuasi mitológica y en modo alguno según una génesis psicológica) da cuenta, por tanto, del surgimiento de un sí-mismo como debiendo “poder acompañar” todo sentido haciéndose y diciéndose.

⁵⁴ De hecho, sería extremadamente interesante confrontar esta “génesis” de la reflexión y del sí-mismo (que constituye, volveremos sobre ello, un aspecto importante de la antropología fenomenológica de M. Richir) de un lado, con la ley asubjetivista del reflexionar-se (se-réfléchir) en Fichte (*cf. supra*) y, por otro lado, con la génesis de la conciencia de sí en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling (y donde el “primer sistema” de Schelling resulta, a efectos de esta problemática, más interesante que el sistema de la identidad).

Por lo demás, el “momento de lo sublime” le confiere a la experiencia su contenido determinado *via* diástole (como relajamiento (*relâchement*) de la densificación afectiva). Efectivamente, permite explicar cómo, en la endogeneización del campo fenomenológico, el sentido no es el fruto de una “producción” o de una “construcción” puramente subjetiva, sino que procede de la *concreción* del “mundo”, de lo “real” (lo cual al tiempo supone, claro está, la transposición arquitectónica de la afectividad en *phantasíai*-afecciones). Vemos de este modo cómo M. Richir puede desmarcarse a la vez tanto de J.-L. Marion – que asocia a lo dado un donador (mientras que, para M. Richir, si bien hay que dar cuenta de lo dado, no hay ni “donador”, ni “donación”, ni “don”) – como de la concepción henryana de una “auto-afección” de la vida. Con todo, conviene recalcar, para terminar, que si bien el “momento de lo sublime” abre, ciertamente, a la trascendencia, no por ello equivale a una reintroducción de forma alguna de divinidad en el registro más arcaico del campo fenomenológico. Constituye, antes bien, el testimonio de la dificultad (y de la necesidad) – que M. Richir reconoce sin emitir reservas y a justo título – de “habérselas con el tema de Dios”.

Del peso de este importante análisis de lo sublime y del sí-mismo podemos ya, llegados a este punto, establecer la relación entre el esquematismo y la interfacticidad transcendental, lo cual nos permitirá precisar el “sitio” o “emplazamiento”, en el seno de la “refundación” richiriana de la fenomenología, de sus elementos arquitectónicos fundamentales. Para llevar a cabo esta tarea, habremos de apoyarnos, una vez más, en la noción de “trascendencia”.

Efectivamente, esta última cobra pleno “sentido” cuando, además del papel desempeñado por el esquematismo, tenemos en cuenta el de la interfacticidad transcendental. Pero ¿por qué? Porque dicha interfacticidad es la condición del hecho de que el sí-mismo en contacto consigo *se experimente* (*se ressent*) *de forma efectiva como afectividad de un sí-mismo*. Si, “exponiéndose a (*s’offrant à*) la posibilidad de ser mirado (*être regardé*), el bebé es susceptible de mirar esa mirada que lo mira (*regarder ce regard qui le regarde*) y de intercambiarse con ella” y si “es propiamente ahí donde se constituye el sí-mismo⁵⁵, ahora como aquí absoluto intercambiándose con otros aquíes absolutos de la *chôra* desplegada por el

⁵⁵ Esta constitución del sí-mismo a través del intercambio de miradas (por tanto a través del hecho de que el bebé vea su “ser-mirado” o “estar siendo mirado”) denota, una vez más, lo que llamamos “endogeneización” del campo fenomenológico en la fenomenología del M. Richir.

esquematismo⁵⁶”, se plantea la cuestión de saber cuál es, en términos más precisos, la relación del esquematismo con la mentada relación interfaccial.

Hay, en el registro arquitectónico más arcaico (dicho con mayor precisión: en el registro de la “trascendencia físico-cósmica” abierta por la “trascendencia absoluta”), un “momento” absolutamente fundamental : el “Todo concreto” madre/lactante, eso mismo que M. Richir llama “regazo transcendental (*giron transcendental*)”, caracterizado por una “hipersensibilidad”, un “humor” [fundamental] (*Grundstimmung*)” que jamás nos abandona a lo largo de nuestra vida. El “momento” de lo sublime está, a su vez, situado *en* el “momento” del Todo concreto ; la mirada – *a poco que sea mirada y, por lo mismo, mirante en el intercambio*⁵⁷ – constituye “la primera *exterioridad interna* al Todo concreto (*Tout concret*) [que no es esquemático], exterioridad que, mediante la diástole, ‘engrana (*enclenche*)’ el esquematismo de lenguaje⁵⁸”. En la medida en que el “momento” de lo sublime constituye esta exterioridad *via* la trascendencia absoluta y, así, el “area transicional” que hace posible la interfacticidad transcendental, y en la que el esquematismo es *originariamente transcendente* respecto del Todo concreto, cabe efectivamente identificar, en el registro de la trascendencia físico-cósmica, una dualidad irreductible (a la vez una relación de *trascendencia* y de *imbricación* (pero no de confusión)) entre interfacticidad transcendental y esquematismo – así, por un lado la interfacticidad transcendental se constituye, una vez más, en el regazo transcendental (es decir, en el Todo concreto caracterizado por una hipersensibilidad del bebé hacia la madre) que da paso, en el área transicional, al intercambio de miradas y, de ese modo, a la primera relación interfaccial, y por el otro el esquematismo reaparece retomado en lenguaje en el seno del intercambio. Comprendemos de ese modo cómo, en la articulación entre el “momento” del Todo concreto y el “momento” de lo sublime, entra en juego el esquematismo de lenguaje : se “engrana”, repitámoslo, por mor de la exterioridad que se abre al intercambio de miradas y que al mismo tiempo provoca que el sí-mismo se experimente (*se ressent*) como sí-mismo – el sí-mismo se halla “ya siempre y de antemano” (pero no desde siempre) “mirado” (lo que supone, por lo tanto, la interfacticidad transcendental) y no solipsísticamente repelido hacia sí

⁵⁶ LPM, p. 78.

⁵⁷ LPM, p. 81, el subrayado es nuestro.

⁵⁸ *Ibid.*

mismo (*rejeté vers lui-même*) (lo cual precisamente sería el caso si la trascendencia absoluta interviniese sola).

Recapitulemos. “En el seno” del “*chôrismos* arcaico” de la trascendencia absoluta y de la trascendencia físico-cósmica, (de la cuestión) del sentido y del esquematismo, M. Richir pone de manifiesto una *dualidad*, fundamental e imbricada, *característica de la trascendencia físico-cósmica*, a saber, la que se da entre la interfacticidad transcendental y el esquematismo. Dicha dualidad pone en juego dos “momentos” : el del Todo concreto (regazo transcendental) y el de lo sublime (constitutivo del sí-mismo), estando el segundo situado en el seno del primero. Bien pensado, esta dualidad no equivale sino a lo que M. Richir llama las “dos fuentes” de la *phantasía* pura o primitiva : el esquematismo (que pone en movimiento a las *phantasíai*-afecciones) y la denominada “otra fuente”, la *aisthēsis* platónica, el *Anstoß* fichteano o, en los términos de ahora, la mirada materna. Reconfigura así M. Richir la tríada metafísica Dios – mundo – hombre por cuanto sin partir del primero de los términos ni presuponerlo, destrona también al sujeto transcendental, haciendo así justicia y otorgando pleno derecho a la interfacticidad transcendental (y al intercambio de miradas dentro del regazo transcendental como dimensión *leiblich* de dicha interfacticidad). ■

Las réplicas del “momento” de lo sublime

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

Entendiendo implícitamente que el « momento » de lo sublime constituye una suerte de seísmo, hemos hablado de sus « réplicas », réplicas que, en cualquier caso, no tienen el mismo efecto. ¿Qué decir sobre al respecto? Podría decirse, en la más elemental de sus formulaciones, que, de entre las *phantasiai*-afecciones « perceptivas » de la diástole (esquemática) de lenguaje, una de ellas, o uno u otro grupo de entre ellas se halla, de repente, en exceso, en sobresalto o saliente [saillance] pero sin que, como ocurre en el « momento » de lo sublime, la entera afectividad se vea arrastrada por ello. Este saliente conduce, como veíamos, a la *Spaltung* de la citada *phantasia*-afección « perceptiva » en afección estabilizada en un presente, afección que resulta de la posición absoluta del sí-mismo en el instante cartesiano – posición que se reduplica en posición de la estructura intencional, y en sub-posición (*hypo-thesis*) de la idealidad como una suerte de « estrella » que filtra sobre el nóema la « luz » inteligible. Desde el momento en que la afección (*gespalten*) se estabiliza, temporalizándose en presente a raíz del paso o de la emigración del parpadeo entre instante cartesiano e instante temporal hacia el parpadeo entre este último y la diástasis (*hylè* primera vacía, ocupada por la afección en cuestión), tiene lugar, en virtud de lo que la estructura intencional conlleva, la reduplicación de la posición absoluta en dualidad poniente/puesto (posant/posé). Posición de un sí-mismo que, desde entonces, es sí-mismo concreto (que provee la “animación” noética de la *hylè* segunda concreta), junto a aquello de que se hace posición, es decir, la significatividad intencional, y que no es sino la condensación, en virtud de la posición, de la o las trizas de sentido acompaña-

da(s) de afecto¹, y cuyo relevo está en la *phantasia* “perceptiva” de origen. A pesar de no confundirse con las significaciones de la lengua, que nada tienen de ideal por cuanto resultan de la institución simbólica, la significatividad intencional guarda cierta relación con ellas, no teniendo tampoco, a priori, nada de ideal² : nos las habemos,

¹ Quizá hubiera sido más preciso que Marc Richir escribiese, aquí, “afecciones”, que son la “parte” correspondiente al todo *phantasia*-afección, y entre las cuales se mueven, como factor de cohesión, las trizas de sentido [lambeaux de sens]. Los “afectos” corresponden a otro registro arquitectónico, en relación de concrescencia mereológica con las “imaginaciones”, y articulados según significatividades intencionales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que también hay desajustes en los desajustes – cf. “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” en este mismo número de Eikasía, y la cuestión del doble desajuste (del “asistir” en transitivo y del “asisitir a”) – hay niveles esquemáticos que percuten o punzan en otros guardando su concrescencia mereológica de origen. Hay muchos ejemplos de ello; uno de ellos son las “puntas” esquemáticas, por ejemplo, la irrupción de una idea poética. Otro ejemplo es el de la reminiscencia súbita de que los *Fragmentos sobre el tiempo y el espacio* ofrecen detallados análisis que completan los ya esbozados en *Fenomenología en escorzos*. Cuando Richir habla no tanto de trizas [lambeaux] sino de fragmentos [fragments] esquemáticos, nos encontramos con un caso parecido: “porciones” que guardan un régimen de concrescencia que no es el propio del nivel arquitectónico en que aparecen, y en el que aparecen como, precisamente, fragmentos o – dice Richir a veces – añicos o estallidos [éclats]. Por eso, puede efectivamente ocurrir que afectos acompañen a trizas esquemáticas – sin concrescer del todo con ellas – o, a la inversa, que afecciones estabilizadas acompañen – como ocurre en un poema – lo que, al principio, son significatividades intencionales (cf. el análisis que hace Richir de la interpretación orteguiana – en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* – de la metáfora como traslado del lugar real al lugar afectivo o de las afecciones – por mantener la arquitectónica de Richir – en el capítulo “Affection et langage: Poésie et musique” de las *Variaciones II*, pp. 24-25. [NdT]).

² Evidentemente, estas líneas tienen algo de dificultad pues recogen algunos resultados del capítulo anterior titulado “Retour sur l’analyse critique de l’intentionnalité”. Muy en especial hay aquí una referencia a la contracrítica que en dicho capítulo hace Richir a la crítica de Ortega y Gasset a Husserl (en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* y más pormenorizadamente en *Prólogo para Alemanes*) en punto a la asimilación, a ojos de Richir justificada aunque excesiva, del “nóema” a la “idealidad” o de la “significatividad intencional” a la “significación ideal” o mención de una idealidad en general (mención que, para Richir, no es ni intencional ni objetivante, así se trate de un acto fundado – precisamente en las variantes del proceso de variación. Otra formulación, clara y elegante, de este contracrítica a la crítica de Ortega, la ofrece Miguel García-Baró en “De la soledad radical” (pp. 67 a 92 en *Ortega y la fenomenología*, Javier San Martín (ed), UNED, Madrid, 1992), donde nos recuerda que “lo primero que Husserl escribe en *Ideas I* es, justamente, que no debe confundirse la irrealidad del campo fenomenológico puro con su presunta idealidad (esto es: atemporalidad)” (p. 88, *art. cit.*).

Esta contracrítica a Ortega le dará pie a Richir para una vuelta de tuerca suplementaria en la elaboración de su fenomenología de la idealidad. La contracrítica explícita tiene una parte implícita, la que incluye la otra dimensión de la mentada no coincidencia: ni el todo del nóema o de la significatividad intencional puede reconducirse a significatividad ideal, ni, sobre todo, la idealidad procede por abstracción de las significatividades intencionales propias de la lengua. El meollo del *eidos* es no lingüístico, es de naturaleza directamente “*phantástica*”. Este segundo término de la no coincidencia entre nóema e idealidad (y que termina de ratificar la ausencia de auténtica “raíz común” entre los *eidè* y la lengua) es uno de los resultados fundamentales de dicho capítulo, resultado ya alcanzado en el capítulo “Complementos y correcciones a *La institución de la idealidad*” en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* pero aquí definitivamente aquilatado. Richir trata de poner de manifiesto que la *Wesensschau*, no es, en propio, intencional (ni, *a fortiori*, objetivante). Intencionales son (aunque sólo en parte), las relaciones a los *Bilder* (*Vorbild* y *Nachbilder*) – los esquemas autocoincidentes – de la variación (pero sólo en parte pues resultan de una transposición arquitectónica de *phantasiai* “perceptivas”), pero no la intuición de esencias que se funda en la variación misma. Por lo demás, y según Richir, el *eidos*, aunque accesible a través de esquemas autocoincidentes, es, en sí mismo, aesquemático (pero no por ello intencional: no todo lo aesquemático es intencional; tampoco lo son, por caso, ciertos “objetos” asociados a psicopatologías). Por lo demás, no toda “idea” es aesquemática: las ideas poéticas, por ejemplo, son esquemáticas, son condensaciones de esquematismos pertenecientes a niveles arquitectónicos más arcaicos y que irrumpen, como “puntas” (cf. *Variaciones (I)*) en registros arquitectónicos derivados. Por lo demás, el texto que traducimos también alude a la ausencia de contenido propio del *eidos*, un matiz difícil que también corresponde a las elaboraciones recientes de Richir sobre el tema de la idealidad. La fenomenología richiriana de la idealidad es de una extrema complejidad y profundidad; retoma y refunde (en parte desde la fenomenología de la *phantasia*) la intuición eidética, las intuiciones categoriales no eidéticas, proceso de la variación, tan trabado de implícitos que apenas ha tenido continuadores y elaboradores (después de Husserl), así como otros elementos husserlianos [NdT].

aquí, con uno de los puntos de encuentro, a decir verdad enigmático, entre el campo fenomenológico y el campo de la institución simbólica de la lengua – que, originariamente, no es ni mucho menos institución de un sistema de idealidades. Ocurre que, en el extremo opuesto de la *Splattung* de la *phantasia* “perceptiva”, el de lo infigurable que guarda, a través de lo que vehicula bajo la forma de trizas de sentido en el “medio” del sentido, una relación con la transcendencia absoluta no espacial, el instante cartesiano parpadea también con lo instantáneo platónico, es decir, parpadea como la estrella de lo inteligible, como la idealidad en surgimiento/evanescencia eternos en la « creación continua ». De suyo vacía de todo contenido en nuestra arquitectónica, la idealidad [lo] *pide prestado* a la significatividad y, por caso, a la figuración del objeto intencional, pareciendo así estar provista de contenido. En fenomenología, tal como la entendemos, la idealidad carece, originariamente, de contenido, es pobre o deficiente y su única « acción » (el ser en acto o la *energeia* clásicos) consiste en dar vida, mediante el parpadeo que le es propio, al lado noemático de la estructura intencional – le confiere ese « temblar [bougé] » que lo autonomiza como « objetividad », le presta su vivacidad más allá de las fases de *presente* del acto intencional, constituye, si se quiere, su « realidad », independiente de la subjetividad, lo cual corresponde, efectivamente, al exceso de lo puesto respecto de lo ponente [posant] que no es en absoluto dueño de lo puesto según le venga en gana [dans son bon vouloir]. Se da pues también, si bien se piensa, migración del exceso por la mediación del préstamo en cuestión.

Todo esto nos retrotrae a la tarea de comprender en qué consiste una « réplica » del « momento » de lo sublime. El exceso en tal o cual *phantasia*-afección « perceptiva », su sobresalto o saliente, se produce necesariamente en la diástole (de ahí que se trate de una « réplica »), pero sin « arrastrarlo » todo, sin retrotraernos a la sístole, sino haciéndonos pasar de la diástole a la diástasis. Esto significa que el surgimiento de este exceso es a priori *contingente*, al menos siempre que éste no se desvanezca de forma instantánea en la diástole. Hasta que no se estabiliza, desplegándose [s'étalant] en la diástasis, sigue siendo virtual, como una suerte de « accidente » de la armonicidad del fenómeno de lenguaje, es decir, como una “disonancia” virtual dentro de la “consonancia” de la diástole. Significa esto también que, mediante su estabilización, que es ruptura de la cadena esquemática en la diástasis, nos hace pasar de un registro arquitectónico a otro, del registro de la diástole al registro (corriente) de la diástasis y en el que lo que del esquematismo permanece se reduce al esquematismo de la repetición repitiéndose

propio del presente, y en el que el tiempo no es pues sino tiempo de los presentes. En este registro la diástole está, por lo tanto, en estado virtual, pero continua ejerciendo sus efectos « reales » en lo que, en la diástasis, da la cara bajo la forma de *fluctuaciones* de intensidad de las afecciones estabilizadas en los presentes repitiéndose. En este sentido advertimos que las « réplicas » del « momento » de lo sublime son potencialmente múltiples, y ello por cuanto la conciencia intencional no es dueña de éstos a voluntad. También en este mismo sentido hay grados de intensidad de las afecciones estabilizadas – pudiendo considerar a la afección sublime, « extremadamente breve », como la que define el valor máximo de aquellas, en realidad *incommensurable* con las intensidades del resto de afecciones. También en el mismo sentido, y en régimen de temporalización en presentes, cabe hablar de conmensurabilidad recíproca de las intensidades de las citadas afecciones, y ello desde el máximo, propio de los afectos de la imaginación, al mínimo, que es el de la des-afección de la percepción (siempre que no esté, claro está, repleta de imaginaciones). Cabe decir, además, que a dichas fluctuaciones de intensidad de las afecciones estabilizadas corresponden fluctuaciones de intensidad de las « realidades » de los objetos intencionales, siendo, la intensidad de tales realidades, mínima en el caso de la imaginación, y máxima en el caso de la percepción en la que el objeto percibido « capta », por así decirlo en sí mismo, la parte más grande de la afección estabilizada, quedando ésta, por consiguiente, transpuesta casi por entero en afecto –sin que hayamos de confundir, aquí, « realidad » con existencia. Para Descartes, esta con-fusión sólo se produce en el caso de Dios, en el que el máximo incommensurable de intensidad implica la existencia, mientras que, para nosotros, esta con-fusión está envuelta en el « momento » de lo sublime y el parpadeo, en lo instantáneo, de la transcendencia absoluta como afuera absoluto, no espacial, pura luz en fuga infinita, es decir, precisamente, en fuga instantánea y a « velocidad » infinita ; todo ello es arquitectónicamente correlativo con la necesidad de introducir el esquematismo fenomenológico – pues, a pesar de todo, hay sentido –, esquematismo reducido a nada en Descartes; correlativo también con la necesidad de negarles cualquier género de contenido *intrínseco* a las idealidades. Para nosotros, sólo hay idealidad en la *iluminación*, en el doble parpadeo del instante cartesiano, del *nóema* intencional. Será en este sentido más preciso, en el que, al caso, quepa hablar de « réplica » del « momento » de lo sublime. Réplica que, de hecho, está provocada por una suerte de falla en la diástole, que, por su « disonancia », la rompe, haciéndola estallar en afecciones estabili-

zadas en presentes y en significatividades intencionales donde la diástole ya sólo juega desde su virtualidad y a trasmano. Por lo que hace a la « percepción » de la *phantasia* « perceptiva », decir que se disocia en percepción (o cuasi-percepción en el caso de la imaginación) y en el puro ver de la iluminación, que, en este caso preciso, hace honor a su nombre ya que este puro ver no ve nada y no le queda sino agarrarse a la mirada dirigida sobre la objetualidad intencional (nóema + polo objeto) si es que quiere « ver » algo, a saber, la idealidad que, de suyo, no es del orden de la intencionalidad, y que « ocupa » el « lugar » de lo que correspondía, en la diástole, a la parte radicalmente infigurable de la *phantasia* « perceptiva ».

Marzo 2010

Post-scriptum sobre el argumento ontológico

Acabamos de sostener que la hiper-condensación de la afectividad en el « momento » de lo sublime corresponde, desde el punto de vista de la afectividad, a una suerte de máximo de intensidad que la vuelve infinita o, mejor dicho, *incommensurable* con las intensidades de cualquiera de las demás afecciones. Ahora bien, será en este « momento » en que se produzca el « realce [ressaut] » de la afectividad, el desprendimiento [détachement] de su exceso en el abismo de la transcendencia absoluta, de donde, aparte del medio del sentido, resulta el surgimiento o la *existencia* del sí-mismo. He ahí un modo de rearticular el argumento *ontológico*, cuando menos en su versión cartesiana y luego fichteana (W-L 1804, 2ª versión, W-L 1805), puesto que se extrae la existencia, *la del sí-mismo*, claro está, y no la de Dios, de la incommensurabilidad de la intensidad, no del ser en este caso, sino de la afectividad.

Hemos de hacer notar dos cosas. 1) Esta existencia surge/se desvanece en el instante cartesiano, y el sí-mismo que existe a partir de entonces parpadea doblemente, tanto con lo instantáneo como con el instante temporal. Así pues, no corresponde “aún” (genéticamente) a « cosa alguna ». Esto cambia, o más bien ahonda en el estatuto del *cogito* : éste no consiste, sencillamente, en una « cosa que piensa »; por otro lado, hay, por así decirlo, más en el *existo*, vinculado, según nosotros, al instante cartesiano, que en el *sum*, vinculado, según nosotros, a la posición absoluta (a la afección estabilizada en el tiempo de los presen-

tes). 2) Ni el sí-mismo, ni tampoco Dios (si hiciera falta darle un nombre a la trascendencia absoluta), *son*, en el nervio mismo del argumento, « entes », o « cosa alguna » (*etwas*). Por consiguiente, la existencia que a partir del *cogito* se « demuestra » es más que una categoría de la modalidad, es extra-modal, en cierto modo *existencia desnuda* o existencia de nada (o también, según Fichte, existencia de la existencia). Acaso *la vida* en contacto consigo misma en el sentido de la *Lebensphilosophie* y de Ortega y Gasset (la « soledad radical »). Así pues, y en este sentido, existencia tanto *fáctica* como *necesaria* una vez ha entrado ésta en juego, pero existencia de una necesidad destinal que nada tiene ya de lógica, luego nada, tampoco, de modal. Habrá que pasar a la reduplicación de la posición para ingresar en los intrincados juegos propios de las categorías de la modalidad; pues lo cierto es que esta sola existencia desnuda tampoco basta para definir el marco de la realidad, y ni tan siquiera el marco de lo que consistiría en sur-realidad (“sobrenatural”) divina, por tanto, el marco del ser actual provisto de contenido.

Así, desarrollar el argumento ontológico de este modo, es decir, según su articulación clásica, no es sino articular una *tautología* que, desde luego, es tautología simbólica. Dios no es otra cosa que el fondo último del sí-mismo, es decir, el sí-mismo puro en surgimiento/(evanescencia) en el instante cartesiano. Sólo *a posteriori* [après coup] puede parecer creador, y creador *ex nihilo* y para la eternidad en el instante cartesiano. Hace falta presuponer su existencia para demostrar que existe (Fichte : la *Konstruktion* o la *Vor-konstruktion* para llevar a cabo su *Nachkonstruktion*).

La nuda existencia del sí-mismo puro, que es existencia en parpadeo, también es, en la reduplicación de la posición, existencia en virtualidad, por así decirlo en el trasfondo de la diástasis de los actos intencionales, es decir, de aquello que entra en la órbita de la ontología. En virtud de lo sublime se da, tal y como hemos señalado, « salto » del ser (la esencia) a la existencia. De ahí que ésta última sólo pueda adquirir su estatuto mediante la *epochè* fenomenológica *hiperbólica*, y de ahí, también, que el campo en el que surge (/se desvanece) no tenga *nada de ontológico*, y, sin embargo, y por retomar nuestros términos, todo de lo proto-ontológico, en la concretudes fenomenológicas puestas en juego. Éstas, por así decirlo, « existen » de suyo como *Wesen* que no son ni seres (entes [étants]) ni no-seres (nadas [néants]), procedentes, todas ellas, de los « limbos » de la *phantasia*. Así, la nuda existencia precede y sigue al *cogito*, al « pensamiento [pensée] »

en sentido cartesiano, y el “momento” propio del *cogito* no es, según nosotros, sino el surgimiento(/evanescencia) del sí-mismo puro en el instante cartesiano, eterno en la “creació continua” pero las más veces sumido (o en fuga) [enfoui (ou enfui)] en lo virtual de la conciencia de sí, es decir, imprepensable, transposable o virtual desde esta última. La duda hiperbólica cartesiana no es sino un *método* para acceder a ello, para transgredir las fronteras del sí-mismo concreto de la *doxa* (o, para Descartes: de aquello a lo que la conciencia otorga « crédito »). El argumento ontológico sólo se revela falso si, tratándose de algo determinado [quelque chose]³, pretendemos entrañar una modalidad a partir de otra, es decir, la existencia de la posibilidad. Como ya lo mostrara Kant, el todo de la realidad es una idea reguladora de la Razón pero no “algo determinado”.

Volviendo a nuestros términos, el « verdadero sí-mismo » que se « desprende [détache] » en el « momento » de lo sublime no es ni un ente, ni « algo determinado » (sea cual sea su naturaleza, y así se trate del ser como tal). Con todo, sí que es – cabría decir – *sub-jectum* o *hypo-keimenon*, sub-yacente, no tanto como substrato o sub-stantia (donde habría « (e)stancia [stance]”), sino como ese *movimiento* de nada a nada que conforma el contacto de sí consigo, y donde hay que tener en cuenta que el “verdadero sí-mismo” en ningún caso puede asemejarse a un punto, con lo que su movimiento es movimiento sin “cuerpo móvil”. Este movimiento, que Hegel asimila a la negatividad pura, y que, por consiguiente, abre a la reflexividad, sólo es “movimiento” si se confunde lo que no es nada o (es) nonada [rien] con la pura y simple Nada [néant] (caso de lo pseudo-sublime). Según nosotros, y puesto que se trata del « momento » de lo sublime, dicho movimiento es esquemático o está, si se quiere, « prendido » en el esquematismo, esquematismo cuya no coincidencia de sí consigo, progresión en la retrogradación y su recíproca, conforma su reflexividad (las idas y venidas fuera del presente). Allende la ruptura esquemática en la que surge/se desvanece el instante cartesiano junto a la posición del sí-mismo, que se reduplicará en su posición absoluta como sí-mismo ponente/puesto (sí-mismo concreto), el « verdadero sí-mismo » no es, por lo tanto, nada sino *puro movimiento sin cuerpo móvil*, modulado por el esquematismo, en contacto de sí consigo, y donde el instante cartesiano efectiva-

³ “Quelque chose” (y no “une chose quelconque”) aquí en el sentido de “alguna cosa (determinada)”, opuesto, por lo tanto, a la mera indeterminación del “algo”, que es un recurso del castellano del que carece el francés y al que debe recurrirse para traducir lo que Richir mienta al usar el término alemán “*Etwas*” cuya indeterminación sí corresponde al “algo” castellano, aunque la predeterminación “cósica” del “quelque chose”. [NdT]

mente está, en la diástole, modificado en *phantasia* como aquello que habita, en calidad de infigurable, las *phantasiai*-afecciones « perceptivas » del lenguaje. Todo ello en un fungir (*Fungieren*) que sólo rara vez, precisamente en el « momento » de lo sublime⁴, accede a la conciencia. No hay pues, fenomenológicamente, remisión dialéctica de lo mismo a lo mismo (Hegel) en el parpadeo uniforme del devenir según la figura del círculo, sino relevos fenomenológicos, de *phantasiai* “perceptivas” a *phantasiai* “perceptivas” al albur del esquematismo que ya en su movimiento modula en afecciones la afectividad hiperdensa del “momento” de lo sublime, afectividad hiperdensa desde la que se hubo desprendido el “verdadero sí-mismo”. Será en el ámbito del doble juego en desajuste del « verdadero sí-mismo », que no vive sino en el movimiento diastólico y el esquematismo de las *phantasiai* « perceptivas », donde el « verdadero sí-mismo », por así decirlo, se reconozca gracias al contacto dinámico de lo infigurable consigo mismo. Así, el « verdadero sí-mismo » es, a un tiempo, progrediente y retrogrediente, de ahí que, en su caso, y precisamente en virtud de lo que venimos señalando, no haya por qué recurrir al argumento ontológico para « establecer » su existencia. En lugar de poder identificarse con el todo de la realidad, puede, todo lo más, identificarse con la singularidad, absoluta o radical cada vez, de un aquí absoluto. ■

Abril 2010

⁴ No tanto en el “momento” de lo sublime cuanto en su (imposible) repristinación, en la “afección” sublime. Ver el texto de *Variaciones II* inmediatamente posterior: “De l’affection sublime”. [NdT]

Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir

Dragana Jelenić

Universidad Autónoma de Madrid. *Ludwig-Maximilian Universität München. Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften*

Phenomenological aspects of becoming. The philosophy of F.W.J. Schelling with regard to the phenomenology of Marc Richir.

Dragana Jelenić

Universidad Autónoma de Madrid. *Ludwig-Maximilian Universität München. Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften*

Resumen:

En el marco de la filosofía de Schelling, la existencia precede a la esencia. A partir de la distinción aristotélica entre *energeia* y *dynamis*, Schelling modifica la estructura más profunda del ser, e intenta desvincular el pensar de las posibilidades eidéticas impuestas por la tradición filosófica. Esta modificación implica un cambio profundo de la estructura de la predicación, por la cual la cópula “es” llega a ser un *transfer dinámico* del sujeto al predicado, mientras que el predicado surge en el encuentro entre el pensar puro y lo que existe. De este modo, Schelling transforma la relación tradicional entre sujeto y objeto introduciendo en ella la reflexividad, lo que le permite sustituir el movimiento lineal de las determinaciones lógicas por un movimiento *transversal* que abre cada vez la posibilidad de un enunciado nuevo.

Esta situación implica, asimismo, una modificación profunda en la relación entre el ser y el pensar, y hace posible que ésta se muestre en el plano fenomenológico, acercando cada vez más su filosofía a la fenomenología de Marc Richir. Así pues, el ser está puesto fuera del pensar y el pensar fuera del ser, por lo que la relación entre ambos no puede darse sino en el desajuste entre el ser y el pensar, es decir, en el parpadeo (*clignotement*) fenomenológico de la ilusión transcendental.

Abstract:

In an attempt to disconnect the ‘phenomenon’ of thinking from the eidetic possibilities imposed by traditional philosophy, Schelling takes as a starting point the aristotelian distinction between *energeia* and *dynamis* and modifies the most profound structure of being. This modification implies a profound change of predicative structure, by means of which the copula “is”, instead of being used predicatively, becomes a *dynamic transfer* from subject to predicate, while predicate only emerges in the encounter between pure thinking and that which exists. In that sense, Schelling carries out the transformation of traditional relation of subject and object by means of introducing in it *reflexivity* (no reflexivity without transitivity) which permits him to substitute the linear movement of logic determinations by the transversal movement that provides each time ever-new possibility for the institution of meaning.

This situation further implies a profound modification in the relation of being and thinking and makes possible that it appears on the phenomenological plane. For, according to this new relation, being is set outside of thinking and thinking is set outside of being, for which reason the relation between the two cannot be but *between* being and thinking, i.e. in the phenomenological oscillation and/or vibration of the transcendental. It is something which cannot be determined but in a provisional way –that to which Marc Richir refers as the oscillation of transcendental illusion (*le clignotement de l’illusion transcendente*).

keywords: existence, *energeia*, *dynamis*, potency, *actio in distans*, dynamic transfer, transversal movement, transpassibility, transpossibility, repotentialisation, phenomenological twinkling, 'the savage *Wesen*', institution of meaning, existencia, *enérgēia*, *dynamis*, potencia, *actio in distans*, transfer dinámico, movimiento transversal, transpasabilidad, transposibilidad, repotencialización, parpadeo fenomenológico, 'los *Wesen* salvajes', institución del sentido.

Esbozos para un devenir fenomenológico. La filosofía de F.W.J. Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir

Dragana Jelenić

Universidad Autónoma de Madrid. *Ludwig-Maximilian Universität München. Schelling-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften*

La filosofía de Schelling es la filosofía *en* y *del* devenir. En este escrito, nos proponemos estudiar su aspecto fenomenológico.

Nota preliminar sobre el devenir

El devenir *como tal* fenomenológicamente no existe. No es un fenómeno, ni una forma; es más bien una dimensión. En este sentido, este trabajo está orientado no tanto hacia el devenir como tal, ni hacia el devenir de lo que aparece, sino hacia lo que en este fenómeno inasible se pone a temblar, a agitarse, a parpadear entre sus apariciones y desapariciones, en el seno de su propio ser sin concepto, del cual se independiza por completo, pero sólo para retornar a él como a los limbos de su propia fenomenalidad.

Ahora bien, dado que la ausencia de la presencia integral del devenir no significa por defecto la ausencia total de su presencia, el presente trabajo propone la tarea de repensar el *enigma de su presencia*, en el intento de pensar, “captar” y articular ese “no-fenómeno” que es el devenir. Nuestra propuesta consiste en retomar la no-fenomenalidad del devenir en su plena dimensión de proto-ficción, que siempre implica la no-presencia en la puesta en escena de la presencia. El proceder consistirá en exponer una serie de planteamientos acerca de su presencia y en detectar en ella los puntos de fuga que apuntan al proceso de su *espacialización* y *temporalización*. Se trata de encontrar el modo que posibilite estar atentos a los “destellos” del devenir sin asfixiarlos bajo el peso y la claridad de los nóemas. Se muestra una preocupación considerable por “lo que no aparece”, preocupación a la que tanto la filosofía de Schelling como la fenomenología de Marc Richir parecen poder dar respuesta.

En este sentido, no se trata de un acercamiento al ‘no-fenómeno’ del devenir que pretendiese recoger los elementos simples y las cualidades que afloran en su

superficie, sino de aquel acercamiento que intenta reapropiarse de su invisibilidad carnal y móvil. En este trabajo intentaremos formular un modo de acercarnos a la filosofía de Schelling en cuanto *atención sensible* al devenir y a su temporalidad, los cuales son inicialmente inasequibles pero en los que radica la riqueza de nuestro ser-en-el-mundo. No proponemos un proyecto universal de constitución del devenir, tampoco la unificación del horizonte temporal a partir del cual se dé una noción clave de su fenomenalidad, sino más bien volver a preguntarnos por la misma *experiencia* del devenir en el marco de la filosofía de Schelling con miras a la fenomenología de Marc Richir.

Marco general del trabajo. Lineamientos generales

Asimismo, este trabajo intenta mostrar que el *movimiento del pensar* no se despliega exclusivamente en la esfera conceptual de la filosofía tradicional, sino también en la esfera positiva de la realidad efectiva, en la *experiencia del pensar*. En esta línea, trataremos de abordar el tema del devenir, es decir, captar su ‘fenomenalidad’ en pleno movimiento y enfocarlo en relación con la experiencia del pensar. En esta línea, pensar el devenir significa pensar su *positividad* y *fenomenalidad*.

Ahora bien, para acercarnos al movimiento del devenir precisamos las herramientas que sean adecuadas para esta tarea. En este sentido, consideramos que la filosofía de Schelling, acompañada por la fenomenología de Marc Richir, contiene elementos eficaces, activos y vivientes, así pues, capaces de captar la positividad del pensar sin reducirlo a mero concepto. Como punto de partida de la investigación hemos tomado el enlace que hace Schelling de la filosofía con la *experiencia*.

*

Según la filosofía de Schelling, el hecho de que algo sea inaccesible a la razón no es obstáculo para su conocimiento. En un caso tal es necesario que se haga la *experiencia* –negativa, dado que su inaccesibilidad a la razón impide que sea positiva– *de los propios límites* de la razón, para poder y deber luego explorar esta experiencia, haciendo que lo desconocido devenga inteligible y aceptable. La *docta ignorantia* lleva al éx-tasis positivo de la razón: la razón se abre por entero a la existencia, sin renunciar a recuperar en ésta, y gracias a ésta, sus derechos. En

este sentido, el gran descubrimiento de Schelling es la *filosofía positiva*¹, un nuevo e innovador modo de pensar, según el cual la existencia precede a la esencia. En este arranque particularmente “existencialista” de la filosofía de Schelling, “existencia” significa *autorrevelación*, manifestarse, salir de la clausura de sí mismo, con lo que fracasa todo intento de reducir el pensar a una estructura metafísica, propia de la filosofía racional y negativa.

Esta vinculación estrecha de la filosofía con la *experiencia* hace posible que la filosofía problematice y explique de un modo activo y viviente la positividad, tanto en sentido general como en el de lo realmente efectivo de lo existente. Por eso, en el marco de la filosofía de Schelling, se puede hablar de “una teoría de la razón fundada en la experiencia y de una teoría de la experiencia fundada en la razón”². Asimismo, el giro que la filosofía de Schelling da hacia la positividad proporciona los elementos vivientes que son capaces de liberar la resistencia contra las pre-existentes y solidificadas estructuras tradicionales. En este sentido, nos hemos propuesto estudiar el aspecto fenomenológico del devenir en la filosofía de Schelling, pues consideramos que la filosofía de Schelling es indispensable para todo moderno pensar teórico que se pretenda libre de la tradición dualista para poder contemplar nuestro mundo tal y como es, es decir, como un proceso de continuo devenir, durante el despliegue del cual emergen cualidades hasta ahora inexistentes.

En lo que sigue se ofrecen las pautas para comprender la positividad y la fenomenalidad del devenir en la filosofía de Schelling con vistas a la fenomenología de Marc Richir.

I. Positividad y fenomenalidad

A. Positividad

Lo positivo es algo con lo que *tenemos que ver de verdad*. En este sentido, el conocimiento, que es siempre el conocimiento de lo verdadero, no es algo por sí mismo común, sino que exige que se haga *experiencia* de ello. Para pensar la posi-

¹ Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid 1998, p. 909.

² Se trata de los términos que usa H.J Sandkühler para designar la *natura anceps* de la ‘racionalidad’ en cuanto exigencia metodológica que se sitúa en un campo entre la ontología y la historia de la filosofía. Véase Sandkühler, H.J., “Plädoyer für Rationalität. Zur geschichtlichen Aufgabe philosophischer Vernunftentwürfe” en *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Pahl-Rugensein, Köln, 1988, p. 120.

tividad en el marco de la filosofía de Schelling, hemos usado la *estructura de la positividad* que ha sido formulada por Buchheim a este propósito³. Esta estructura se basa en los tres momentos siguientes:

- a) la realidad (*Wirklichkeit*)
- b) la fe en la realidad (posibilidad) (*das Glauben an die Wirklichkeit (Möglichkeit)*)
- c) la experiencia (*Erfahrung*)

En lo que sigue se explican brevemente estos tres momentos de la positividad.

a) Pensar la positividad significa pensar la *realidad (Wirklichkeit)*. En este sentido, en la filosofía de Schelling no tiene relevancia alguna preguntar si una cierta definición o un concepto de la razón es o no real, es decir, si está o no vacío, sino solamente si un cierto *hecho*, con el que *uno tiene que ver*, es o no de un cierto modo. Pensar la positividad significa que uno puede confiar en que algo o alguien sea de un cierto modo que ha de esperarse de cierta *situación*, es decir, del contexto *circunstancial* en el que está ubicado y que lo explica y le da sentido. Por esta razón, en la filosofía de Schelling, el concepto nunca precede a la realidad, lo cual significa que el pensar mismo es “ex-tático”, es decir, que su tarea consiste en devenir real, en devenir mundo, lo cual no puede hacer sino en el mundo.

b) Pensar la positividad no es posible sin la fe en la realidad *con vistas a la posibilidad*, porque “sin estar convencido de la posibilidad de un descubrimiento más grande, no puede uno hacer nada; el que nada tiene por posible, tampoco encuentra nada; para aquél que no es capaz de pensar algo de antemano, será aún más difícil tomarlo por posible en el momento en el que lo vea con sus propios ojos”.⁴

c) Pensar la positividad significa hacer la *experiencia* de ella. En este sentido, el devenir en la filosofía de Schelling consiste en una sucesión que es equivalente a

³ Buchheim, T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 17-23.

⁴ Schelling, F.W.J., von, *Sämmtliche Werke*, K.F.A. Schelling (ed.), Vols. I-XIV, Stuttgart 1856-1861. En adelante las *Obras Completas* van a ser citadas como SW, indicando el número de volumen.

la hipotética divinidad (*Gotttheit*) dentro del marco de experiencia que posibilita la experiencia misma.⁵

Estas pautas para pensar la positividad apuntan al hecho de que una circunstancia que se puede experimentar debe sobrepasar todos los conceptos, hecho que es el *punctum saliens* que tomamos de la filosofía de Schelling en nuestros estudios sobre el devenir.

*

Ahora bien, la estructura de la positividad requiere que el conocimiento proceda a modo de *diagnosis*, y que haya una *decisión*:

i) El conocimiento como diagnosis (*die diagnostisch engagierte Erkenntnis*)

En sus indagaciones sobre el método, Schelling mantiene que lo que no se puede saber “hay que probarlo y experimentarlo”⁶. Ésta es la clave para pensar la positividad, que permite afirmar que el pensar es una *experiencia* (*Erfahrung*).⁷ Esta afirmación, según nuestra tesis, rompe, por un lado, con el idealismo en sentido tradicional y hace que Schelling sea precursor de una orientación positiva, incluso materialista, en filosofía; por otro lado, al vincular el pensar a la experiencia, se deja el camino abierto para indagaciones fenomenológicas *en y a* partir de su filosofía.

No obstante, este postulado, según el cual si algo no se puede saber se debe probar y experimentar, plantea la pregunta por el modo de conocimiento de que se puede tratar en este caso, y qué tipo de conocimiento es del todo posible en su filosofía. Para responder a estas preguntas, hemos abordado las posibilidades cognoscitivas en la filosofía de Schelling desde la propuesta de Buchheim del “conocimiento como diagnosis”. Según esta fórmula, los conocimientos de la filosofía positiva de Schelling, y en general de toda orientación positiva, no son universales (*allgemeine*), sino que exigen que uno mismo haga la experiencia de ellos. Un pensar positivo se refiere a algo real y efectivo (*etwas Wirkliches*), que no se puede saber pero que se puede *diagnosticar*. De modo que la tarea de la filosofía

⁵ SW XIII, p. 169.

⁶ SW XI, p. 386.

⁷ *ibid.*, p. 326.

positiva consiste en *diagnosticar* una realidad que encontramos en su propio elemento (*Beschaffenheit*)⁸.

Ahora bien, la diagnosis no puede ser considerada como resultado del proceso de conocimiento, pero tiene ventajas sobre una capacidad puramente teórica o racional: se refiere a una *circunstancia real* con la cual *uno tiene que ver*. Consecuentemente, en el marco de la filosofía positiva, es necesario tomar en cuenta el hecho de que no nos encontramos todos siempre con las mismas circunstancias, y cuando tenemos alguna circunstancia en común, ésta no significa siempre lo mismo. Por eso, al diagnosticar una cierta realidad con que nos encontramos, no podemos concluir automáticamente que uno siempre tiene que ver con una circunstancia tal, ni que para ella no exista alguna otra explicación. En este sentido, la filosofía positiva es inseparable de una “organización racional del conocimiento en cuanto diagnosis”, que consiste en la estructura siguiente: i) la realidad percibida, ii) una presuposición sobre el carácter que la explica y posibilita su aparición en su contexto, iii) el enlace de este carácter con los elementos decisivos en el marco de la experiencia que posibilita que algo se pueda mostrar (*erweislich werden kann*).⁹

ii) La estructura de la decisión (*die Struktur der Entschiedenheit*)

El siguiente momento en el análisis de la positividad en la filosofía de Schelling es la *estructura de la decisión*, que consiste en los elementos siguientes: i) experiencia, ii) sujeto y iii) posibilidad. Para poder hacer una experiencia, se ha de tomar una decisión; para tomar una decisión, el pensar ha de devenir sujeto porque “sólo el sujeto puede salir del mundo de las ideas (*Gedanken*)”¹⁰. Ahora bien, para devenir sujeto, el pensar ha de determinarse. Sin embargo, lo propio del pensar no es tener en sí de modo inmediato determinación, sino *posibilidad*. Por esta razón, el pensar no puede empezar con una determinación, sino que ha de empezar a partir de y en la experiencia misma. Así pues, únicamente mediante el pensar, que ya está orientado hacia todo lo que es, hacia la positividad, se puede –por medio de la *experiencia* del pensar mismo, es decir, por medio de un *intento*– lle-

⁸ Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 17.

⁹ Buchheim, T., *ibíd.* pp. 17-23.

¹⁰ SW X, p. 304.

gar a su propio modo de ser. Se trata de una decisión por *ex-istir*, y por esta razón, el pensar debe determinarse.

El método de Schelling

En la lección XIV de la *Darstellung der rein-rationalen Philosophie*, Schelling se pregunta: “Aquello cuyo principio es una incógnita, y el fin y el medio (la conclusión y los argumentos) se fundan en lo desconocido, ¿es posible que llegue a ser ciencia?” Como respuesta a esta pregunta elabora la dialéctica de la producción (*Erzeugungsdiagnostik*).¹¹ Éste es un método que trata de mostrar la producción necesaria de un principio dialéctico a partir de otro; consecuentemente, se trata de un método que procede por etapas sucesivas. Sin embargo, es menester notar que su proceder no consiste en derivar las formas sucesivas que ya están contenidas en lo precedente, sino más bien en *producirlas* (*erzeugen*) por una necesidad teleológica. En cada etapa del razonamiento pone un nivel nuevo o principio del ser que no está sólo supuesto, sino actualmente causado por los elementos precedentes del sistema.

Para llegar a un desarrollo tal, Schelling emplea un triple argumento: (a) primero intenta mostrar la *falta de medios* para realizar ese objetivo; pero no la falta como mera ausencia, sino la falta que apunta y dirige hacia algo. La premisa operativa consiste en que la presencia y la ausencia de las estructuras dialécticas esenciales ha de estar relacionada con alguna actividad intencional o un poder que serían su fondo. (b) Luego, insiste en la *irrevocable necesidad* (*Bedürfnis*) de colmar esa falta para completar la fase dialéctica en cuestión. La identificación de esta necesidad presupone que ya está establecido el determinado objetivo para el cual se requiere una determinada estructura. (c) Por fin, identifica el principio capaz de actuar como *causa (re)productiva* (*erzeugende Ursache*) para traer y poner en obra los medios requeridos. Esta causa (re)productiva ha de ser teleológica, en el sentido de que actúa con el fin de satisfacer los deseos para los que las reflexiones precedentes resultaron fundamentales.¹²

¹¹ El término lo introduce E. A. Beach en su libro *The potencies of God(s): Schelling's philosophy of mythology*, State University of New York Press, New York, 1994.

¹² Beach, E. A., *ibíd.*, pp. 113-114.

Ahora bien, se pueden distinguir dos aspectos de la producción (*Zeugung*) en la filosofía de Schelling: la producción como ‘poner al otro fuera de sí’, que produce la *existencia*, y la producción en cuanto “darle materia al otro”, que produce la *posibilidad*. El poner al otro fuera de sí es la producción en la cual ‘el que pone se mantiene en cuanto todo’¹³, por lo que es ‘necesariamente aquello que produce (*das Zeugende*) al otro.’¹⁴ No obstante, es menester notar que la producción en cuanto poner al otro fuera de sí no significa causar (*verursachen*) el ser del otro, sino al contrario, poner al otro como causa que instituye lo propio, de modo que lo propio sea una identidad de la que hay que *hacer experiencia*.¹⁵ El otro aspecto del producir (*zeugen*) significa “darle al otro, que no puede ser a partir de sí mismo, materia para su realización (*eine Materie zu seiner Verwirklichung geben*)”.¹⁶ Eso significa (*trans*)poner (*versetzen*) el aspecto, real y determinado, de algo en la posibilidad, en lugar de dejar que su quieto e indeterminado ‘estar con’ siga en el otro. Por consiguiente, la *Zeugung* no significa que el propio ser de algo se multiplique, sino la *vuelta* (*Rückzug*) a un ser (*Se-yenden*) que siempre representa una amenaza para un pensar que no admite materia alguna. En este sentido, la *Zeugung* es un movimiento de vuelta por el que algo se materializa. Schelling ilustra este proceso con el ejemplo del crecimiento de una planta:

La planta, en la cual la forma originaria de producción (*die Urform der Zeugung*) se muestra de modo más puro, es productiva (*zeugend*), no solamente en la fecundación efectiva, sino de cierto modo ya en el tránsito hacia la florescencia, en el que produce asimismo algo distinto de ella (*ein von ihr Verschiedenes*), con lo que se suspende su propio crecer.¹⁷

Sin el proceso de materialización, el devenir consistiría en un movimiento mecánico, mero crecimiento de lo previo. En la naturaleza, el producir

¹³ Schelling, F.W.J., von, XI, p. 330 in Schelling, F.W.J., von, *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (ed.), Vols. I-XIV, Stuttgart 1856-1861. *Die Weltalter*, pp. 56 y 101. En adelante va a ser citado como WA.

¹⁴ Schelling, F.W.J., *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen* 1820/1821. Introducción a cargo de H. Fuhrmans, Bonn, 1969, p. 167.

¹⁵ Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 57.

¹⁶ Schelling, F.W.J., *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung 1832/33 y 1833. Introducción a cargo de H. Fuhrmans. I. Torino, 1972, p. 326.

¹⁷ WA, p. 102.

es, según Schelling, antes de nada, devenir sensible (*das Empfindlichwerden*).¹⁸ De ahí el pensamiento clave de la materialización, según el cual “el ser llega a ser sensible solamente en el devenir (*im Werden*)”¹⁹

*

Los rasgos principales de la *Erzeugungsdiagnostik* son el *intento* (*der Versuch*), el *experimento* (*das Experiment*) y la *sucesión* (*Stufen*). A diferencia de la filosofía tradicional, lo importante para el proceder filosófico, según Schelling, no es tanto conocimiento, sino el *intento*²⁰, y el demorarse en él. Ahora bien, intentar es siempre un *experimentar* (*ein Erfahren*). En este sentido, Schelling dice: “Para llegar a saber qué es el ser (*das Seyende*) (y al final, sólo de esto se trata), uno debe, como ya dijimos, *intentar* pensarlo realmente para poder *experimentar* lo que es. *Tentandum et experiendum est.*”²¹ Por esta razón, Schelling subraya la importancia del experimento para su método:

El método dialéctico consiste en no tomar nada azaroso, sino sólo aquello cuya aceptación está dictada por el mismo pensar, y lo que, a la vez, está entrelazado con el *intento* (*dem Versuch*). Así pues, el *experimento* (*das Experiment*), que siempre tiene un lado apriorístico, en la física se encuentra a mitad de camino entre el pensar y la experiencia.²²

En suma, el fin de su método no es mostrar, sino *producir*. Se trata del método “en el que se produce la verdad”²³. En este sentido:

Este método quiere [...] que la filosofía, por medio de él, llegue primero a ser una ciencia real y efectiva (*eine wirkliche Wissenschaft*), que no tenga que buscar el material y el contenido fuera de sí, sino que se produzca a sí misma (*sich selbst erzeugte*), sin abandonar los objetos, y que en estable y continua sucesión tome todo lo que sigue como procedente de lo que había previamente en el conjunto natural; este

¹⁸ SW VII, p. 403.

¹⁹ *ibíd.*, p. 404.

²⁰ SW XI, p. 338.

²¹ *ibíd.*, p. 330.

²² *ibíd.*, p. 329.

²³ *ibíd.*, p. 330.

método quiere [...], en cuanto fructuosa actividad filosófica, ceñirse a la más profunda comprensión y a una aplicación del mismo cada vez más rica y poderosa que esté relacionada con la experiencia (*Erfahrung*) que está progresando y ampliándose continuamente [...].²⁴

En resumen, la *Erzeugungsdiagnostik* es un método que procede por etapas sucesivas para mostrar la *necesaria producción* de un principio dialéctico o de una fase a partir *de la otra*. La dialéctica schellinguiana busca derivar las formas sucesivas que no están contenidas en lo previo, sino *producidas* (*erzeugt*) por una especie de necesidad teleológica. En cada etapa del razonamiento, Schelling pone un nuevo nivel o principio del ser, que no está solamente inducido, sino verdaderamente *causado* por los elementos precedentes del sistema. Ésta es la base en la que se funda la dialéctica de la producción (*Erzeugungsdiagnostik*) de Schelling, la cual nos aporta elementos fenomenológicos para el esbozo de la positividad en su filosofía.

B. Fenomenalidad

El pensar que no se deja reducir a conceptos, señales o significaciones, se puede designar como ‘fenomenológico’. Este pensar ha de ser “captado” en su *vivacidad* (*Lebendigkeit*), que no se deja fijar. De hecho, esta vivacidad se puede captar, pero sólo por la vivacidad de una intuición (*l’entre-aperception*), que es del todo distinta, ya que la intuición lleva en sí algo *vivo*. En este sentido, a la vivacidad (*Lebendigkeit*) del pensar pertenecen también la corporeidad (*Leiblichkeit*), la afectividad (*Affektgehalt*) y la capacidad de desarrollarse a sí misma (*Selbstentwicklung*) –propiedades del pensar que participan activamente en el proceso de la formación del sentido, es decir, en la ‘aventura del sentido haciéndose’ (*l’aventure du sens se faisant*)²⁵, tema central de las investigaciones fenomenológicas de Marc Richir. En lo que sigue se expone brevemente el proceso de la formación del sentido que, según nuestra tesis, corresponde en gran medida a algunos aspectos del despliegue del devenir en la filosofía de Schelling.

²⁴ *Ibid.*, pp. 334-335.

²⁵ Richir, M., *L’expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1996, p. 35.

*

El pensar tiene una propiedad singular que consiste en *buscarse* y *formarse* a sí mismo. Para empezar este proceso, recurre a los conceptos determinados de un sistema, que le vienen al encuentro y de este modo le pertenecen. Estos conceptos tanto conducen al proceso de la formación del sentido como lo impiden. La tarea del pensar consiste en despertar la *fenomenalidad* de estos conceptos. Ahora bien, la fenomenalidad es algo que no es el ser, y tampoco conduce a él, sino que “lleva un ser” en el despliegue del movimiento del pensar, a lo que Richir llama los “signos” fenomenológicos (*les “signes” phénoménologiques*) o los “esbozos” de sentido (*les “amorces” de sens*). Estos signos fenomenológicos son también huellas que se sedimentan, sin que jamás lleguen a estar presentes; están desactivadas, pero se pueden activar de nuevo durante el proceso de la formación del sentido – tanto en la superficie, como por debajo de ella– para luego incitar (*ex-citar*) o estorbar la formación del sentido con sus propias exigencias. El poder de erguirse o de imponerse por debajo de la superficie es una señal que muestra que su “fuerza explosiva” se activa en el proceso de una fenomenalización (*phénoménalisation*) concreta. Ahora bien, la condición del pensar consiste en su capacidad de mantener la posibilidad –sensibilidad propia del pensar que le permite desarrollarse. A este respecto, es importante que el sentido no estalle entero en la significación, sino que se quede implícito en cuanto posibilidad, porque sólo de este modo se pueden *experimentar* las huellas del pensar.

*

Ahora bien, como punto de partida de la indagación en la naturaleza fenomenológica del devenir en la filosofía de Schelling, proponemos la correspondencia que hay entre la actividad de las potencias de la *Potenzenlehre* de Schelling y el despliegue de la fenomenalidad en el marco de la fenomenología de Richir. Según este trabajo, las potencias tienen en sí algo “fenomenológico”; son los signos fenomenológicos de la fenomenalidad (*les “signes” phénoménologiques*), sin ser el fenómeno mismo, cuya presencia, por su parte, siempre supone una ausencia. En este sentido, la tarea de la investigación sobre el aspecto fenomenológico de la filosofía de Schelling consistiría en hacer la experiencia de la inaprehensibilidad de las potencias en su fenomenalidad.

La condición ‘fenomenológica’ de las potencias hace posible una idea distinta de *otredad* y de *universalidad*, que abre el horizonte de la posibilidad de una nueva *in*-stitución del sentido. En lo que sigue se expone brevemente esta noción de otredad y de universalidad cuyo denominador común es la *fenomenalidad*.²⁶

a) El ser otro

Según este trabajo, la noción de otredad en la fenomenología de Marc Richir corresponde a la actividad de la *Erzeugungsdiagnostik* de ‘poner a otro fuera de sí’, proceso por el que se ‘pone’ la existencia.

La situación fenomenológica en la que se da el ser otro es la siguiente: lo que hace que las potencias sean potencias, está encubierto y oscurecido por la determinación; lo que de vez en cuando ilumina a las potencias es la irrupción de un mundo, pero no de éste que ya conocemos, sino de otro que nos es completamente desconocido. En este sentido, Marc Richir habla de la *radical otredad*, caracterizada por una *fenomenalidad* que no se deja captar, del fenómeno de mundo; fenómeno de mundo que no sólo está más allá de todo lo ideal, sino también más allá de toda condición determinada de nuestro mundo, y consiste en una *fenomenalidad* completamente distinta, así pues, inconcebible. Dicho de otro modo, las potencias abren un mundo distinto cuya fenomenalización no se puede abarcar con los conceptos de tiempo y espacio de nuestro mundo. Sólo la *re-potencialización*²⁷ posibilita que lo radicalmente otro se presienta como tal en su inaprensible fenomenalidad, abriendo de este modo la posibilidad de “una *nueva* institución simbólica del mundo”.²⁸

Sin embargo, el encuentro con el mundo en cuanto re-potencialización del mundo no es un simple unirse con él, sino más bien una oscilación entre el encontrarse y el retirarse. Se trata de la indecisión entre la irrupción y la retirada, la cual es a la vez apertura en cuyo vacilar trasluce el campo de las posibilidades, o, en la terminología de Richir, también el campo de la trasposibilidad y de la traspasabilidad. En esta situación, no se logra disposición fija alguna que lleve por camino seguro y rápido hacia la unificación intencional; tampoco un tránsito que

²⁶ La ‘otredad’ la tomamos en el sentido de la *Andersheit*, mientras que la universalidad en el de la *Allgemeinheit*.

²⁷ Richir, M., *opus. cit.*, pp. 29 y 176. El proceso de la ‘re-potencialización’ corresponde al *Rückzug* en la *Zeugungsdiagnostik* de la filosofía de Schelling.

²⁸ Richir, M., *ibíd.*, p. 43.

no se vea interrumpido. Así pues, en lugar de las vinculaciones fijas, hay una pululante multiplicidad que se caracteriza por un movimiento pulsante y por desplazamientos y deformaciones que cambian continuamente.

La tarea de las potencias es desplegar esta fenomenalidad y desarrollar esta inmensa, inaprensible y potente multiplicidad. Eso se hace posible debido al hecho de que las potencias son siempre *capaces de más*²⁹ que aquello de lo que es capaz el mundo que ya conocemos o podemos representarnos con nuestras capacidades determinadas y mediadas. En este sentido, las potencias, en cuanto incommensurable *exceso* que no se deja reducir a lo potencial, deben ir más allá de lo que se deja ligar a las estructuras intencionales, es decir, deben abrir el mundo para el encuentro con lo radicalmente otro.

b) El ser universal

Según este trabajo, la noción de universalidad o del ser universal corresponde al proceso de ‘darle materia al otro’ en la filosofía de Schelling; proceso en virtud del cual se produce la posibilidad.

Esta idea del ser universal supone una actividad de las potencias (*actio in distans*), actividad en la cual las potencias no aparecen ni se transforman en algo distinto de lo que son. En este sentido, la universalidad hace posible la actividad de fondo de potencias que jamás han estado presentes, ni lo estarán jamás. Así pues, las potencias no son más que sí mismas, es decir, no son las potencias de las cosas, objetos u órdenes ya dados y preparados, sino algo *completamente distinto*, son lo que es siempre capaz de más. Constituyen la posibilidad de todo desarrollo.

Asimismo, el ser universal hace posible la actividad de las potencias. Las potencias tienen su propio movimiento que no se despliega sólo en lo real, sino que consiste mucho más en un vacilar, dado que no es “algo” ni puede ser fijado por los actos intencionales; consecuentemente, este movimiento no está presente, ni conoce entorno alguno. Así pues, el mundo de las potencias se encuentra cerca del campo de lo real y es una indirecta expulsión de aquello en lo que lo real consiste y a lo que no hay acceso directo alguno; es una región que Richir denomina “el campo fenomenológico salvaje” (*le champ phénoménologique sauvage*) o “la sal-

²⁹ Richir, M., *ibíd.*, p. 37; Schelling, F.W.J., SW XII, pp. 114 y 116.

vajería originaria” (*la sauvegerie originnaire*). Las potencias se dejan llevar y suspender en su originaria indeterminación, antes de que se solidifiquen y se subordinen a las estructuras intencionales, agrupándose y determinándose de nuevo. De este modo, retornamos del campo de las posibilidades determinadas al de las múltiples y cambiantes posibilidades. Esta situación fenomenológica posibilita una idea del ser universal distinta de la lógica, y que Marc Richir explica introduciendo el término de “parpadeo fenomenológico” (*le clignotement phénoménologique*)³⁰, momento del movimiento de las potencias consistente en una latente *fenomenalización* (*phénoménalisation*). De modo que la inaprensible fenomenalidad de las potencias se señala como el latir, el balanceo o el oscilar entre lo que “aparece” y desaparece, entre las potencias y la estructura intencional. Esta estructura de la movilidad permite que la fenomenalidad de las potencias trasluzca o trasparenca. Las potencias no están vinculadas a una aparición, pero las concretizaciones (actualizaciones) de su fenomenalidad las traspasan, ordenándolas de modo fugaz para luego soltarlas, permitiendo en ese desasimiento que trasluzca su fenomenalidad. El ser universal consiste en esta inestabilidad y fugacidad de las potencias, lo cual es la condición del desarrollo dentro y fuera del marco de la realidad previamente instituida. En esta situación fenomenológica del ser común, el pensar se encuentra suspendido en una productiva indeterminación que evoca una inagotable determinabilidad.³¹

II. La esfera de la potencialidad:

entre el ser y la existencia

Schelling intenta encontrar el equilibrio entre lo real y lo ideal, de modo que introduce, ya en los mismos principios de su filosofía, *un Principium mere ideale actu existens*³² –como una de las primeras respuestas a las objeciones de que lo ideal existe/es menos que lo real (*das Reelle*) y de que lo real no tiene nada de la pureza de lo ideal–, *principium* que no dejará de tomar forma y profundidad a lo largo de sus escritos filosóficos. De este modo, el meollo de la estructura de la posi-

³⁰ La situación que Richir llama *clignotement* es cercana a aquello a lo que Marleau-Ponty se refiere con “lo movido” (*Bewegten, le bougé*) o “lo que tiembla” (*Zitternden, le tremblé*); o, en Husserl, la inconcebible experiencia (*unfassbares Erlebnis*), y en Heidegger o en Fink la “oscilación” (*Schwingung*).

³¹ Richir advierte que esta productiva indeterminación no es una indeterminación arbitraria y accidental. En este sentido ha de hacerse la distinción terminológica entre lo arbitrariamente accidental, que acaba con todo pensar, y lo *contingente*, que es capaz de pensar.

³² SW IV, p. 165.

tividad –que consiste en lo real, la creatividad, la génesis, el proceso y el devenir– se va esbozando en la filosofía de Schelling, y va enlazando en su obra, cada vez de modo más intrínseco, la posibilidad (*Möglichkeit*), la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y la creación (*Schöpfung*)³³. En este sentido, este apartado se dedica a estudiar el ámbito de la potencialidad, que se sitúa entre el ser y la existencia, y que desempeña un papel decisivo en la orientación positiva de la filosofía de Schelling y en su naturaleza fenomenológica.

1. DEVENIR REAL

En la filosofía de Schelling, lo real no es lo real por defecto, sino que ha de devenir real, al igual que Dios no es real y efectivo según su naturaleza sino que ha de devenir tal. En este sentido, la filosofía de Schelling no es sino una filosofía *del* devenir y *en* devenir. En lo que sigue se expone el proceso del devenir real, que puede tomarse como modelo e inicio de todos los demás devenires en la filosofía de Schelling.

1.1. La proto-estructura del devenir

Dios es el ser (*das Seyende*)³⁴, lo que significa que no es un dios atemporal e inmóvil, sino más bien un dios con orientación hacia la realidad, es decir, con la tarea de devenir real y efectivo, dado que, como se ha dicho, en la filosofía de Schelling, Dios no existe, según su naturaleza, de modo efectivo, sino que tiene que devenir efectivo. En este sentido, la proto-estructura del devenir no es sino la trayectoria del ser de Dios a su ser real y efectivo.

No obstante, para poder efectuar el tránsito al ser (*der Fortgang zum Seyn* o *Übergang zum Sein*)³⁵, es decir, a su ser real y efectivo, Dios ha de ser algo (*etwas seyn*), un ser particular (*ein Besonderes*), es decir, ha de individualizarse. En este sentido, Schelling hace la distinción entre el ser (*das Seyende*) y aquello que es el ser (*das was das Seyende ist*)³⁶, es decir, el material del ser como su proto-material, y que son las potencias y el ser. En este sentido:

³³ SW XIV, p. 281.

³⁴ SW XI, p. 401. Según la recomendación de Schelling, traducimos *das Seyende* por el ‘Ser’ (Véase SW XI, p. 272, nota 2), pero cuando consideramos importante resaltar la diferencia entre ser en cuanto *Wesen* y ser en cuanto *Seyn*, lo traducimos por ‘ente’, ‘existente’ o ‘ser-siendo’.

³⁵ SW XII, p. 113, XIV, p. 59, respectivamente.

³⁶ SW XI, p. 402.

Sujeto, objeto, sujeto-objeto: son el proto-material del ser (*die Urstoffe des Seyenden*). Pero no son el ser (*das Seyende*), sino aquello que *es* el ser (*das was das Seyende ist*), el objeto (*der Gegenstand*), lo que se ha querido (*das Gewollte*), la meta (*der Zweck*), el principio (*das Prinzip*), aquello que *es* de modo efectivo (*das es wirklich ist*) (lo demás es solamente posible). Porque ese ser, *por el que* únicamente *es* el ser, es un ser independiente de su ser ser (*von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges*), por lo que es también independiente del ser; es el ser que tiene ser *en sí*, independiente de esas exigencias, que proceden sólo del pensar, que son solamente λογοι προτερα ; es el ser por el que es el πρωτος ον, el primer ser, a quien no precede nada, y que es por eso un ser particular (*ein Besonderes*); [...].³⁷

De este modo, las potencias contienen la posibilidad de un ser que todavía está por venir, que es distinto de Dios, y que se puede producir solamente por medio de ellas. Eso significa, por un lado, que las potencias son la proto-estructura del devenir de Dios, su modelo (*das Muster*) o la figura del ser (*die Figur des Seyenden*), como le gusta a Schelling denominarlas, y, por otro lado, que el devenir real o el devenir de un dios real y efectivo es inseparable del devenir mundo. En este sentido, es menester estudiar a fondo la relación entre el ser y las potencias.

1.1.1. El ser y las potencias

El ser es la unidad de las potencias, pudiendo serlo tanto de modo material como de modo inmaterial. Cuando con-tiene las potencias en sí como su material, entonces lo es de modo material. Cuando las potencias salen de la unidad y se ponen cada una para sí y contra las demás, el ser no deja de ser la unidad de las potencias, pero solamente de modo inmaterial. En lo que sigue se explica el proceso de transformación de lo material en inmaterial; proceso que está a la base del proceso del devenir real y del devenir mundo en la filosofía de Schelling.

Cuando las potencias salen de la unidad del ser (*das Seyende*), se ponen cada una para sí, fuera de las demás, con lo que dejan de ser el ser y devienen solamente su materia (*die Materie, der Stoff*). Sin embargo, el existente (*das*

³⁷*ibíd*, pp. 319-320.

Seyende) como lo único *real* (*das einzige Wirkliche*), ha de no perderse, de modo que deviene lo meramente posible (*das bloß Mögliche*). Antes de la separación (*ehe die Zertrennung*), la unidad de las potencias en el ser era el *prius*, aquello que no puede ser suprimido por lo que le sigue. Por mor de la separación, el ser deja de ser las tres potencias de modo material, las cuales tiene ahora en cuanto material fuera de sí. Sin embargo, de eso no se sigue que el ser deje del todo de ser las potencias, sino que tan sólo las *es* de modo *inmaterial*. Ahora bien, eso no significa que el ser exista de dos modos, que exista en cuanto meramente material (según la materia) y en cuanto inmaterial (según el acto), sino sólo que lo que anteriormente estaba puesto en cuanto inmaterial (por lo que no pudo aparecer como material), aparece ahora *en cuanto* material (*als Materielles hervorgetreten ist*).³⁸

1.1.2. El ser y dios

a) Desde la perspectiva del ser

El existente (*das Seyende*) estaba en la idea como si no fuese, es decir, lo material en cuanto tal no estaba puesto. Por esta razón, no había otra diferencia que la que hay entre el ser en cuanto materia del acto divino (*die Materie des göttlichen Actus*) (que no lo pone *en cuanto* materia), y Dios, que *es* este ser, es decir, que es su causa (*ihm Ursache des Seyns*).

No obstante, nada de lo que, en la idea, estaba en calma e indiscernible, se debe perder. Lo único que le puede suceder es que salga del ocultamiento y *aparezca* (*erscheint*). De este modo, aquello que estaba en el ser de modo propio y solamente en cuanto siendo, separado y excluido de lo que en la idea *no* estaba en cuanto siendo, ahora deviene (a su manera) en cuanto siendo, aparece en *su propia forma* (*in eigener Gestalt*), de modo que ya no *es* el existente (*das Seyende*), como en la idea, meramente según el ser (*bloß dem Wesen nach*) y de modo potencial (*potentiell*), sino que se planta en cuanto tal, por lo tanto como acto (*als Actus hervortritt*). Sin embargo, no se pone en cuanto tal con el fin de separarse de áquel cuyo acto (en el ponerse en cuanto tal) constituye, sino que precisamente se pone en cuanto tal para hacerlo ser. En esto descansa la diferencia entre el ser (*das Seyende*) (en cuanto lo que *es el ser*) y Dios.³⁹

³⁸ XI, pp. 400-401.

³⁹ *ibid.*, p. 401.

b) Desde la perspectiva de Dios

Ahora bien, a la pregunta qué es Dios, la respuesta es: el ser (*das Seyende*).⁴⁰ Pero *Él mismo* no es el ser, porque el ser contiene todo lo general o *Was*, de modo que ya no se puede decir de él, como cuando es en sí (en su pura ipseidad), *qué (was)* es, sino solamente *que es (daß er Ist)*, de modo que deviene el ser que es independiente y separable de todo *Was*. Sin embargo, ese ser se distingue de Dios por el hecho de que es también Acto (*Actus*), puesto contra las proto-causas meramente materiales. Un ser tal se comporta como *Daß* de las potencias, y no como su propio *Daß*, de modo que no se puede separar de ellas, ni ser para sí mismo, sino que permanece vinculado a ellas.⁴¹ A este concepto de un ser que es acto (*Actus*), pero no para ser sí mismo, sino para ser un otro (*ein Anderes*), es decir, para ser *causa del ser (um diesem Ursache des Seyns zu seyn)*, Schelling lo denomina *Alma (Seele)*.⁴²

Además, Schelling hace la distinción entre el ser (*das Seyende*) y aquello que *es* el ser (*das was das Seyende ist*).⁴³ Cada ser devenido no es otra cosa que una determinada forma del ser (*eine bestimmte Gestalt des Seyenden*), y cuanto más se asemeja de modo material al ser en su totalidad, tanto más es *aquello que atrayendo es el ser*, y que deviene en él aquello que lo *hace ser*, es decir, su causa de ser.

1.2. El movimiento hacia el ser

*Lo posible empuja hacia el acto, y la libertad es la fuerza que actualiza lo posible.*⁴⁴

*Das Seyende [hyle] es el principio del movimiento.*⁴⁵

⁴⁰ *ibidem*..

⁴¹ SW XI, p. 402.

⁴² Según Schelling, Aristóteles llega al mismo concepto de modo distinto, cuando explica el alma como entelequia, pero no en cuanto entelequia absoluta, sino en cuanto entelequia de un ser, determinado y devenido (*eines bestimmten Gewordenen*), de un ser que únicamente es capaz de vida (*eines des Lebens nur fähigen Dings*), y para el cual el alma es causa de la vida real y efectiva (*dem sie Ursache des wirklichen Lebens ist*), así pues, el alma es el *ser* que *le toca en suerte (des ihm zukommenden Seyns)*.

Además, es menester notar que el significado del alma (*die Seele*) en la filosofía de Schelling es completamente distinto del significado del espíritu (*der Geist*). El espíritu es el poder-ser que se ha separado del ser (material), o lo que está separado de modo real y efectivo. Así pues, el espíritu es lo que se puede separar del ser. Véase, SW XI, p. 402.

⁴³ SW XI, p. 402. Véase sobre esta distinción, pp. 157-161.

⁴⁴ Tilliette, X., *La mythologie comprise*, Napoli, Instituto Italiano per gli studi filosofici, 1984, p. 92.

⁴⁵ SW XI, p. 333.

Según acabamos de ver, el ser es la unidad de las potencias. Ahora bien, para esclarecer la trayectoria del ser en cuanto *Seyende* hacia el ser en cuanto *Seyn*, es decir, del ser-siendo hacia el ser real y efectivo, hace falta entrar en este complejo laberinto de lo posible que, a pesar de ser lo posible, o precisamente por serlo, pone todo en movimiento con lo que se emprende el largo viaje hacia la realidad efectiva del ser.

Según la teoría de las potencias (*die Potenzenlehre*) de Schelling, el movimiento empieza en la interacción de la primera y la segunda potencia. En este sentido, es de suma importancia elucidar el fenómeno de la segunda potencia, que es inmediatamente *actus*, y que, en su relación con la primera, desencadena la odisea hacia el ser. En este sentido:

Al igual que la primera es *potentia pura* (puro poder ser), la segunda es *actus purus*, es decir, no pasa primero a *potentia ad actum*, sino que es inmediatamente *actus*. El ser-siendo en su segundo momento (digo momento: momento tanto como *movimentum*, de *moveo* – y lo que consideramos *aquí* es el proceso (*der Fortgang*), es decir, el movimiento (*die Bewegung*) del ser-siendo hacia el ser (*des Seyenden zu dem Seyn*), de modo que esas diferencias son, de hecho, los puntos de movimiento o de tránsito (*Bewegungs- oder Durchgangspunkte*) del ser divino, por lo que los podemos llamar también momentos, o también, dado que son los momentos que hacen posible al ser divino, los podemos llamar también *potencias* (*Potenzen*) del ser divino): en su primer momento o en la primera potencia de su ser, el ser-siendo es *puro poder ser* (*reines Können*), *potentia pura*, en el segundo momento es también el puro ser, *actus purus*, pero es puro poder ser en el primer momento sólo en cuanto puro ser en el segundo, y al revés, puede ser *actus purus* en el segundo momento sólo si es *potentia pura* en el primer momento; [...].⁴⁶

Así pues, las potencias, cada una para sí, tienen su esfera propia de actividad (*eine eigene Sphäre der Wirksamkeit*). Sin embargo, para que empiece el proceso del devenir, ha de haber una diferenciación de sujetos (*eine Verschiedenheit der Subjekte*), que resulta de una división (*Theilung*) y de una posición de las potencias en cuanto efectivamente opuestas. De este modo se pone una suce-

⁴⁶ SW XII, p. 50.

sión (*eine Stufenfolge*), por la cual empieza el proceso de la materialización. En este sentido, es menester notar que en la filosofía de Schelling, la materialidad metafísica es inseparable de la materialidad física, y que ambas tienen en sí el mismo modelo de desarrollo sucesivo⁴⁷ que está a la base de la *Erzeugungsdiagnostik*, según la cual el ser acontece como un proceso de devenir que pasa por distintas etapas en su camino de desarrollo, cada una de las cuales representa una de sus funciones constitutivas, y sólo cuando se ven todas juntas se puede comprender el verdadero significado de la creación. En este sentido, a la base de todo el devenir en la filosofía de Schelling, que acontece según el modelo de la *Erzeugungsdiagnostik*, se halla el proceder siguiente:

Según esta ley más alta, cada principio conservará su propia esfera de actividad (*eine eigene Sphäre der Wirksamkeit*), de modo que eso supondrá también que el primer principio sería preferentemente el de la fuerza y del poder (*das der Stärke und Kraft*) y que con él se pondría al inicio el ser (*bei dem der Anfang des Seyns ist*), el que, por un lado, —porque en aquello en lo que siempre hay conflicto (*Widerstreit*), el final es la separación (*Theilung*)—, se empeñaría en rechazar (*in der Abweisung*) a lo más alto, y por el otro, lo aceptaría y se dejaría superar (*zur Ueberwindung*). Sin embargo, la separación no es posible sin una diferenciación de sujetos (*eine Verschiedenheit der Subjekte*), por la cual se pondría una sucesión (*eine Stufenfolge*), que tendría, en cierto modo, en uno de sus puntos opuestos, a los sujetos que todavía están subordinados al proceso de la materialización (*der Materialisierung*), que en sí mismos están todavía en cierto modo en cuanto principios (*als Principien*) y ser relativamente inmaterial (*relativ immaterielle Wesen*), ciertamente con un grado mayor o menor de subordinación; así pues, con distinto grado de grandeza, pero, en suma, con el puro fuego que resplandece de la voluntad interior, todavía intacta, estarían, en el otro punto, los sujetos que se rinden a la materialización, aquellos en los que el primer principio excluyente se habrá hecho asequible, no meramente de modo exterior, sino de modo interior, en los que se habrá puesto, también, el fondo para la ejecución del proceso (*zur Hinausführung des Processes*), hasta su completa realización (*bis zur völligen Wiederbringung*), hasta el hombre (*bis*

⁴⁷ Según el mismo modelo del desarrollo sucesivo, el medio proto-temporal posee en sí el esquema del tiempo real. Véase el capítulo sobre el tiempo de la tesis de la autora: “Del Devenir. Sobre la naturaleza fenomenológica de la filosofía de F.W.J. Schelling”.

zum Menschen). Como se había mostrado previamente, la materialidad física exige la materialidad metafísica (*die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat*): así pues, según esta sucesión (*nach dieser Abstufung*), la cual ya está puesta en el mundo de las ideas (*in der Ideenwelt*), está determinada también, en mayor o menor grado, la materialización física y todo lo que va con ella, la separación (*des Auseinanderseyns*), la exclusión mutua en el espacio (*der gegenseitigen Ausschließung im Raum*), la corporeidad (*der Körperlichkeit*), etc.”⁴⁸

Ésta ha sido la ilustración del modelo del proceso del devenir en la filosofía de Schelling, que es igualmente válido tanto para el devenir físico, como para el metafísico. En este sentido, este apartado se dedicó a desbrozar el fondo del que emerge la entera estructura del devenir en la filosofía de Schelling, y trata de resaltar los momentos clave en el desarrollo del proceso, con el fin de formular las reglas básicas según las cuales la entera filosofía de Schelling se mantiene en el proceso del devenir.

2. Sobre la actividad de las potencias

Las potencias (*Potenzen*), como las proto-causas reales y efectivas (*die wirkenden Ursachen*), o poderes (*Mächte*)⁴⁹, no son sino la muestra (*der Muster*) del Dios viviente y efectivamente real que se produce (*sich erzeugt*) solamente por la obra conjunta de las tres potencias (*das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen*)⁵⁰, por su actuación aunada que conduce finalmente a una producción sosegada (*zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung*).⁵¹ Ahora bien, puesto que, según vimos, la materialidad física y la metafísica no están absolutamente separadas en la filosofía de Schelling, esta producción de las potencias puede ser tanto un proceso meramente noético (o teogónico), que permanece sólo en la idea o en la ipseidad de Dios, como la creación (*die Schöpfung*) del ser concreto (*das concrete Seyn*).

⁴⁸ SW XI, pp. 492-493.

⁴⁹ SW XII, p. 116. Véase p. 49 de la tesis de la autora de este trabajo sobre las potencias en cuanto “*wahre*” o “*reelle Universalia*”.

⁵⁰ *ibíd.*, p. 117.

⁵¹ *ibíd.*, p. 114.

Ahora bien, la producción acontece por el proceso de la *Zeugung*, que se pone por una acción o un hecho irrevocable (*eine unabsetzliche Wirkung oder That*) que hace que las potencias sean efectivamente distintas (*als wirklich unterschiedene*) unas de otras, y que entren en una *sucesión*. De este modo, las potencias se elevan, es decir, se producen a sí mismas (*sich erzeugen*) en cuanto proto-imagen de todo lo concreto (*das Urbild alles Concreten*), o lo inmaterial concreto (*das immateriell Concrete*).⁵² Sin embargo, en una producción tal puede parecer a primera vista como si las potencias corriesen el riesgo de dejar de ser potencias. Pues, según la regla consabida, las potencias no se pueden actualizar⁵³ puesto que en caso de actualización dejarían de existir en cuanto determinaciones puestas por el proceso de la *Erzeugung*, así que desaparecería la sucesión y las potencias caerían en la indiscernibilidad originaria.

No obstante, no llega a producirse una situación tal, porque la potencia, según la teoría de las potencias de Schelling, no puede ser, ni se puede concebir, sino en el *tránsito* hacia el acto, es decir, no es sino por el proceso y en el proceso⁵⁴, a pesar de todo el potencial material que pudiese llevar en sí, nunca se realiza. De hecho, según Schelling, una potencia en estado de indiscernibilidad ni siquiera se podría concebir como potencia. Consecuentemente, el tránsito de la potencia al acto es el *sine qua non* para que haya de veras posibilidad, es decir, una potencia en cuanto tal.

En este sentido, se hace necesario explicar más pormenorizadamente la noción de las potencias en la filosofía de Schelling, prestando especial atención a su tránsito al acto.

*

Para entender el concepto de potencia en la filosofía de Schelling, es menester tener en cuenta su vinculación, hasta llegar a completa equiparación, con la voluntad (*die Wille*). Según Schelling, la potencia, aunque no es nada, tiene la posibilidad de *querer*. Así pues, por ser una potencia que *quiere*, pero que no puede querer a sí misma, es decir, no puede ser la potencia de sí misma porque carece del todo de ipseidad, exige una identidad real y efectiva que querer, es decir, de la

⁵² *ibíd.*, pp. 116-117.

⁵³ Aristóteles, *opus. cit.*, p. 229.

⁵⁴ Véase sobre la creación del sentido en Richir, M., *opus. cit.*, p. 236.

que hacerse posibilidad. Por consiguiente, el concepto de potencia ha de formarse en relación con un contenido, hecho que tanto posibilita como exige su vinculación al acto.

El concepto de ‘potencia para el acto’ –de la potencia en cuanto aquello que posibilita el acto, que, por su parte, no es sino *la* meta que ha de ser posibilitada por la potencia, así pues, que *precede* a toda potencia, potencia que no está pues-ta sino con vistas a este acto–, Schelling lo toma de la filosofía de Aristóteles. En este sentido, en la *Metafísica* de Aristóteles se puede leer lo siguiente:

“[...] y porque todo lo que se engendra lo hace en dirección a un principio, es decir, al fin, pues la causa final de una cosa es su principio y la generación tiene por mira el fin. Mas la actividad es un fin y en virtud de la actividad se forja la potencia.”⁵⁵

Sin embargo, dado que se trata de una actividad, pudiera parecer a primera vista como si la potencia fuese ‘activa’ y tuviese voluntad propia. No obstante, la potencia no es más que una actividad ligada (al acto), o la actividad que está elaborada con vistas al acto, hacia el cual se dirige. Además, la voluntad de la potencia no se puede erigir espontáneamente, a partir de sí misma (dado que carece completamente de ipseidad alguna), sino que ha de ser *inducida*. Así pues, como posibilidad (*Möglichkeit*), la potencia posibilita (*ermöglicht*) la realidad efectiva o el acto (*Wirklichkeit*), pero sin que ella misma se realice (*sich erwirklicht*). Por consiguiente, no se puede decir que se trate de una potencia activa, sino solamente de la potencia de algo que es el acto.

La intrínseca orientación hacia el acto, así como la voluntad, son dos características de la potencia que preparan el camino, en la *Potenzenlehre*, para la formulación de la proto-dimensión de la potencia, y que es la *transitividad*.

*

Ahora bien, se plantea la pregunta acerca de cómo se puede concebir una potencia en cuanto tránsito de la potencia al acto (*a potentia ad actum*) sin que,

⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*. Sudamericana. Buenos Aires 1978, p. 392. En este sentido, recogemos aquí una puntualización de Félix Duque, que consideramos muy esclarecedora para el concepto de ‘potencia para el acto’: “arché (principio) en efecto es el “por mor de qué”, y por mor del fin (télous) es (se da) la génesis, pues télous es la enérgeia (actividad), y [es] en virtud (chárin) de esto (del fin o télous) [como] se capta (lambánetai) la dynamis (potencia)”. La nota procede de la correspondencia mantenida con el autor de la misma.

por efecto de este tránsito, llegue a ser activa (*tätig*). La respuesta que se lee en los escritos de Schelling se puede resumir en el argumento previamente mencionado de que la potencia se concibe solamente en el tránsito.⁵⁶ El mero hecho de que la potencia se dirija hacia su contenido (el acto) es una actividad (*die Tätigkeit*) que desvela su naturaleza transitiva (*seine bewegliche Natur*)⁵⁷, con lo que se pone un principio de movimiento (*ein Princip der Bewegung*). En este sentido, es menester notar que la potencia en la filosofía de Schelling no es la *potencia* infinita en cuanto *Ens omnimodo indeterminatum*, sino el existente absoluto (*das Exisirende überhaupt*)⁵⁸, de modo que no se trata de una posibilidad meramente pasiva, o de una mera capacidad para existir, con la cual no se podría empezar nada, sino que se trata más bien del Prius inmediato (*das unmittelbare Prius*), del *concepto* inmediato del mismo ser (*der unmittelbare Begriff des Seyns selbst*) cuya naturaleza o concepto consiste en el tránsito al ser (*im Begriff uberzugehen in das Seyn*).⁵⁹

Así pues, la potencia no tiene en sí misma su esencia (su contenido), de modo que ha de salir de la indiscernibilidad originaria para buscarla. Sin embargo, una potencia, al igual que un espejo, latente e invisible, no emerge hasta que no se haya mirado algo en él, no puede emprender este tránsito por sí sola, sino que ha de ser *inducida* a hacerlo.⁶⁰ Esta es la razón por la que el tránsito no se considera como una actividad de la potencia. Lo transitivo significa aquí solamente la posibilidad que tiene la potencia de atraer hacia sí un contenido, un objeto, la posi-

⁵⁶ Según la interpretación de Buchheim, este tránsito de la potencia no corresponde a actividad alguna de la potencia (*keine Tätigkeit der Potenz*) (Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 44). Sin embargo, Schelling usa literalmente la expresión ‘Tätigkeit’ (*SW* XIII, p. 64, véase la frase siguiente), en el mismo lugar en el que Buchheim la usa para ilustrar su argumento de que el tránsito no es una actividad. Esta disonancia se puede explicar de dos maneras, que no apuntan sino a la misma: i) en el marco general del pensamiento de Schelling, se podría coincidir con la interpretación de Buchheim, a pesar de que Schelling usa expresamente esta denominación, (Véase la explicación en las paginas siguientes) o ii) en el caso de la no-coincidencia con la interpretación de Buchheim (o de una coincidencia solamente relativa), se pone de manifiesto la necesidad de un estudio más pormenorizado de la actividad de las potencias en la filosofía de Schelling, para el cual sería de gran utilidad el trabajo de Marc Richir sobre este tema en su libro *La experiencia del pensar* (Richir, M., *opus. cit.*). En el apartado siguiente se ofrecen, de modo introductorio, debido al marco limitado de este trabajo, algunas pautas al respecto.

⁵⁷ La cursiva resalta el hecho – que no se percibe de modo explícito en la traducción en castellano – de que *seine* se refiere aquí al acto. Véase más adelante nuestro diálogo con Beach sobre la transitividad del acto en cuanto proto-dimensión del ser en la filosofía de Schelling.

⁵⁸ *SW* XIII, p. 64. Para mayores precisiones sobre el existente absoluto, se puede consultar el capítulo ‘El devenir mundo’ de la tesis doctoral de la autora, *opus. cit.*, pp. 251-253.

⁵⁹ *ibíd.*, pp. 64-65.

⁶⁰ De ahí la importancia de la sollicitación (*Solicitation*), la petición (*Bewerbung*), el sacudimiento (*Zuckung*), la atracción (*Anziehung, Attraktion*), el encantamiento (*Verlockung*), en una palabra, de la inducción (*Induktion*) en la *Potenzenlehre* de Schelling.

lidad de referirse a algo fuera de sí misma (*auf etwas außer ihm* (fuera del sujeto de la actividad) *sich beziehend*).⁶¹ Así pues, una potencia tal no se caracteriza por una determinada actividad como tal, sino solamente por su orientación hacia la realidad. En suma, se trata de una potencia (posibilidad) material que está orientada hacia la realidad en virtud de su capacidad intrínseca de transitividad y de voluntad.

La potencia pasiva y activa

De hecho, Schelling distingue entre potencia pasiva y potencia activa. Ahora bien, la potencia activa no es jamás una posibilidad que se realice y que vaya directamente al mundo. Sin embargo, la descripción que hace Schelling apenas puede contribuir a la elaboración del concepto de potencia, dado que no se refiere a la potencia como tal, sino más bien a su contenido. Según esta diferencia, la potencia activa no es una posibilidad activa, sino más bien la potencia de algo que es acto por sí mismo, mientras que la potencia pasiva es la posibilidad de algo que, para su específica actualidad, necesita el acto de otro. En este sentido, la descripción de la potencia pasiva sería la siguiente:

Potencia es en latín *potentia*, poder (*Macht*), lo que se opone al acto. En el lenguaje cotidiano se dice: la planta en la *semilla* es la planta en mera potencia, *pura potentia*, la planta que ha crecido de verdad es la planta *in actu*; aquí tomaremos la mera potencia en cuanto *potentia passiva*, posibilidad pasiva; la semilla no es necesariamente la potencia de la planta, ha de recibir todavía las exigencias desde fuera, para que esta potencia llegue al acto (*zum Actus*): –el suelo fértil, la lluvia, el sol, etc. La razón en cuanto *capacidad* (*Vermögen*) del conocimiento aparece también en cuanto *potentia passiva*, siempre y cuando sea una habilidad que es capaz de desarrollarse (*einer Entwicklung fähig*), y, en este sentido, asimismo, independiente de las influencias exteriores.⁶²

En cambio, la potencia activa es la potencia que realiza la capacidad de la potencia pasiva, tomándose a sí misma como objeto. En este sentido:

⁶¹ SW X, p. 286.

⁶² SW XIII, p. 63.

Pero aquí la razón no se toma como la capacidad del conocimiento, no se toma de modo subjetivo, sino que ha de ser puesta de modo que ella misma es objeto –se toma en cuanto objeto pero, entonces, todas las limitaciones del sujeto desaparecen, por lo que no puede ser sino en cuanto potencia infinita del conocer, es decir, potencia cuyo contenido propio y originario es independiente de algo otro, y que tiene la necesidad de dirigirse hacia todo el ser (*zu allem Seyn fortzugehen*), en el que solamente el ser en su *totalidad* (la completa masa del ser) puede corresponder a la potencia *infinita*.⁶³

De este modo, en el lugar de la potencia pura (*der reinen Potenz*), la cual en cuanto tal no es sino el no-ser (*das Nicht Seyende*), surge un ser (*ein Seyende*)⁶⁴, con lo que empieza el proceso de la materialización.

*

En suma, con su concepto de potencia, Schelling efectúa una inversión en la organización del devenir en su filosofía, y en la filosofía en general: una inversión que empieza con su noción de ‘actividad’ de la potencia para reflejarse, inmediata e inevitablemente, en su método de la *Erzeugungsdiagnostik*, es decir, en su filosofía entera. Esta inversión consiste en el hecho de que la potencia no es aquello que sale de un sujeto, sino más bien aquello que *traspasa* a su sujeto, de modo que aquello que está habitualmente en el lugar de objeto, en el caso de la potencia de Schelling, llega a ser sujeto, dado que el ser de la potencia consiste en su tránsito al acto (el cual no es sino su contenido, esencia o sujeto). En una inversión tal, la actividad de la potencia no será ahora sino su pasividad, con lo que se desvanecen las clásicas ambigüedades en torno a la actividad de la potencia.

3. La protodimensión del ser: la transitividad

3.1. En torno al ser

Según Schelling, la filosofía se dedica al ser en general, sin determinarlo específicamente. Sin embargo, el ser no puede aparecer en cuanto tal, sino que necesita algo que lo sea. Así pues, se plantea la pregunta de siempre: qué es eso que *es* el ser, de qué tipo de objeto se podría tratar. En este sentido, Schelling elabora el

⁶³ *ibidem*.

⁶⁴ *ibíd.*, p. 65.

‘concepto’ de ‘aquello que *es* el ser’ (*das, was das Seyende ist*) en diálogo con la filosofía de Aristóteles, de la cual hace una lectura original y poco convencional. En lo que sigue se expone el hilo conductor de la argumentación de Schelling relativa a la elaboración de la noción de ‘aquello que *es* el ser’, acompañado por algunas puntualizaciones de E.A. Beach al respecto.⁶⁵

*

Para responder a la pregunta de qué es eso que *es* el ser, Schelling recurre a la filosofía de Aristóteles, en la que aquello que es el ser es la *Ousia* (οὐσία) o sustancia. Según la interpretación de Schelling, la *Ousia* no es el ser, ni la esencia (*Wesen (essentia)*), tampoco es el ser en cuanto tal (*das Seyende*), sino más bien *aquello de* que se dice que es ser o está siendo (*wovon das Seyende gesagt wird*) (χαδ ον λεγεται το ον), y, en este sentido, es la *causa* del ser (*Ursache des Seyns* (αιτια του ειναι)).⁶⁶ Del hecho de que la *Ousia* sea aquello que de todo se dice pero que no está, como tal, dicho en nada (porque todo lo que se dice jamás expresa un ser (*ein Seyn*)) se sigue que la *Ousia* no es el ser (*das Seyende*), sino aquello que es el ser (*das, was das Seyende ist*).⁶⁷ Sin embargo, según Beach, una interpretación tal desplaza el significado de la sustancia (οὐσία) de Aristóteles del universal (χωριστον) a la causa de la esencia (αιτια του ειναι).⁶⁸ En lo que sigue se explica qué implicaciones tiene esta ‘modificación’ en la filosofía de Schelling.

Según Schelling, el ser no puede ser por sí mismo, porque un ser tal sería solamente un ser en esbozo (*im bloßen Entwurf*), en la idea (*nur in der Idee*), de modo que no sería un ser que *es*, sino solamente que *puede*

⁶⁵ Beach, E.A., *opus. cit.* p. 278, nota 72.

⁶⁶ SW XI, p. 362.

⁶⁷ SW XI, pp. 362-363.

⁶⁸ Véase Beach, E.A., *opus. cit.* p. 278, nota 72.

ser (*nicht Ist, sondern nur seyn kann*).⁶⁹ Ahora bien, para llegar a ser, es decir, para existir de verdad, el ser ha de realizarse, ha de devenir real y efectivo (*wirklich*). No obstante, un ser tal puede acceder a la realidad efectiva (*zur Wirklichkeit*) solamente al ser una cosa o algo (*wenn eines oder Etwas Ist*). Así pues, necesita algo Uno (*bedarf Eines*) en que tenga, , como ser desprovisto de ipseidad (*als ein selbstloses*), su propio *Ipse* (*sein Selbst*).⁷⁰

Sin embargo, un ‘ser’ tal, que *es* el ser, no deja de ser, precisamente por esta digna función, algo sumamente complejo y evasivo. En el apartado siguiente tratamos de elucidar la naturaleza de aquello que es el ser.

3.2. Aquello que es el ser

Como se ha visto, el ser-siendo (*das Seyende*) *es* en virtud de aquello que es el ser (*das, was das Seyende Ist*). Ahora bien, la relación de aquello que es el ser con el ser es sumamente compleja. Por el mero hecho de ser ‘aquello que *es* el ser’, aquello que *es* el ser deja de ser el ser de modo absoluto, es decir, el ser mismo (*das Seyende selbst*), con lo que se muestra, según Schelling, que el ser (*das Seyn*) no es un predicado (*nicht Prädicat*), sino el ser en cuanto tal (*das Wesen*), es decir, la unidad de ser en cuanto *Seyn* y en cuanto *Wesen*, puestos como opuestos.⁷¹ No obstante, este hecho hace sumamente difícil la determinación de la naturaleza de aquello que *es* el ser. Un ‘ser’ tal, a pesar de que en él se halla el ser entero⁷², no es idéntico al ser, sino que lo *es* solamente *siendo*. De modo que, a la vez, *es* el ser y no es el ser. En este sentido, también se puede decir que es el eidos *acto* (*das*

⁶⁹ Dicho ser correspondería a la *dynamis* de Aristóteles, la cual es solamente la materia del todo (*der Stoff des Allgemeinen*) o dicho con Schelling, la figura del ser (*die Figur des Seyenden*) que, en cualquier caso, no es de modo real y efectivo (*wirklich*). Asimismo, en este punto del desarrollo empieza a decantarse en paralelo la diferencia, en punto al concepto de materia, entre la filosofía de Aristóteles y la de Schelling. Diferencia que Buchheim resume de modo plástico al decir que en la filosofía de Aristóteles la materia está esperando a la realidad, mientras que en la filosofía de Schelling la materia *va hacia* la realidad (Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 46, nota 51.). O dicho con Schelling, la materia deja de ser, respecto del acto, algo accidental, o algo solamente añadido en cuanto predicado (SW XI, p. 314); antes bien, la materia tiene su propia materialidad (Buchheim) o fenomenalidad (Richir). Sobre el concepto de materia, véase pp. 181-182 y 192-194 de la tesis de la autora.

⁷⁰ SW, XI, p. 313.

⁷¹ *ibíd.*, p. 314.

⁷² *ibíd.*, p. 408.

Eidos Actus)⁷³, o la idea invertida (*die umgekehrte Idee*)⁷⁴. En lo que sigue, tratamos de acercarnos a esta noción.

El fotomatón de aquello que es el ser

Aquello que *es* el ser es algo completamente separado de la idea (*Idee-frei*)⁷⁵, por lo que no es el universal (*χωριστον*), ni tiene algo universal en sí (*nichts Allgemeines*)⁷⁶, de modo que tampoco puede ser la esencia o el ser; es más, está despojado del mismo (*Wesen-frei*). Así pues, se trata de algo absolutamente libre del ser y/o la idea (*das schlechthin Wesen- oder Idee-frei*). En suma, no es una idea, ni algo universal (*nichts Allgemeines*), tampoco algo indeterminado (*Unbestimmtes*), sino más bien lo más determinado (*das Allerbestimmteste*); no es algo que no sea real (*nichts Unwirkliches*), sino lo más real y efectivo (*das Wirklichste*), en una palabra, es algo *particular* (*etwas Besonderes*).⁷⁷ En este sentido, la siguiente cita podría ser esclarecedora tanto respecto del proceso de la elaboración de la noción de aquello que es el ser, como respecto de la noción misma:

Es aquello cuyo ser consiste en ser de modo real y efectivo (*im Wirklichseyn*), según la expresión enérgica de Aristóteles: *ου η ουσια ενεργεια*, [...]. Aquello que *Es* el ser (*das, was das Seyende Ist*) no puede ser *lo Uno* (*das Eine*), sino solamente *Uno* (*Eines*), El *τι*, lo que es, según Aristóteles, uno y lo mismo que un *Éste* (*Dieses*) (un *τοδε τι ον*) y el poder-ser-para-sí (*dem für-sich-seyn-Könnenden*), el *χωριστον*. En cuanto aquello que excluye a todo lo universal (*alles Allgemeine*), y así pues, a todo lo material (*alles Materielle*), no es, según su esencia, un ente (*ein Seyendes*), tampoco es el ente (*das Seyende*), sino que se puede decir que es meramente *siendo*, al igual que Aristóteles dice de la sustancia (*ουσια*): *ου τι ον, αλλ ατλως ον* no es algo (*etwas*) (que lo fuera), sino sencillamente *siendo* (*seyend*). Lo

⁷³ *ibíd*, p. 406.

⁷⁴ *ibíd*, p. 162.

⁷⁵ *ibíd*, p. 319.

⁷⁶ *ibíd*, p. 406.

⁷⁷ *ibíd*, p. 361.

que le viene después, lo obtiene de su relación con el ser (*durch sein Verhältniß zum Seyenden*).⁷⁸

Schelling fundamenta su lectura –que, según vimos, desplaza el significado de la sustancia de Aristóteles de la forma universal a la causa de la esencia– en el modelo de la relación del *Hypokeimenon* y de la *hyle* en la filosofía de Aristóteles. En este sentido:

[...] también Aristóteles, cuyo *hypokeimenon* retoma el sujeto escolástico-latino y el nuestro, cuando dice que la sustancia (*von der Substanz*) (la ουσια) es aquello que no se puede decir de un sujeto, y a pesar de que de ello se sigue que ella misma es el sujeto absoluto, la denomina, sin embargo, lo primero en el ser (*das erste der Wesen*), no el primer *hypokeimenon*, sino la *hyle* (lo más bajo) [...].⁷⁹

En dicho ser, la idea (ειδος) está puesta en *actu* (*diesem ist das Eidos Actus*), lo que significa que no es un mero qué (*Was*), sino más bien aquello que *es* este ‘qué’, es decir, el *Daß* del *Was*, que está puesto en el ser, al igual que la *Ousia* de Aristóteles es la causa del ser que es siempre el ser (*diese dem jedesmal Seyenden Ursache des Seyns*), o según la expresión de Schelling, ‘aquello que lo está siendo’ (*das es seyende ist*).⁸⁰ Así pues, Schelling interpreta la sustancia (ουσια) de Aristóteles como aquello que “*es*”, en el sentido especial del ‘haciendo-que-sea’. En este sentido, Beach hace notar que la cópula en la frase clave de Aristóteles το τι ην ειναι (que Schelling traduce como “aquello que Es el ser” (*dass, was Is das Seyende*) no ha de comprenderse predicativamente, como si la ουσια fuese idéntica al ser-esencia (*das Seyende*), sino, más bien, *transitivamente*,⁸¹ en cuanto fuente (*die Quelle des Seyns*)⁸² y causa de la esencia (*die Ursache des Seyns*)⁸³, que es en sí misma distinta de ésta. De este modo, Schelling introduce la transitividad en el acto puro (ενεργεια), con lo que éste deviene una causa *activa* (*eine*

⁷⁸ *ibíd.*, p. 314-315.

⁷⁹ *ibíd.*, p. 319.

⁸⁰ *ibíd.*, p. 406.

⁸¹ Beach, E.A., *opus. cit.*, p. 278, nota 72.

⁸² SW XIII, p. 204.

⁸³ SW XI, pp. 292, 313, 362, 391, 401-403, 406 y 586.

wirkende Ursache)⁸⁴, es decir, la causa activa del proceso (*die wirkende Ursache des Processes*).⁸⁵

3.3. El acto puro

El tránsito al ser se desarrolla merced a una progresión en ascenso (*eine aufsteigende Progression*), tanto en la filosofía de Aristóteles, como en la de Schelling, en la cual lo que precede es siempre la potencia de lo que sigue. Sin embargo, en la filosofía de Aristóteles, el principio del proceso es la potencia pura, mientras que su fin es el acto puro. En esta progresión, los elementos se suceden unos a otros hasta llegar al último, en el que no queda potencia alguna, por lo que éste deja de ser potencia, y se traspone a un orden completamente distinto, real y efectivo (*wirklich*). De esta manera el elemento último de la cadena deviene el existente real y efectivo (*das wirklich Existierende*), es decir, lo Último (*das Letzte*) o el acto puro (*der actus purus*).

*

Sin embargo, Schelling hace notar que Aristóteles pone de este modo solamente el existente en sí (*das Existierende*), pero no la existencia (*die Existenz*). Eso se explica por el hecho de que la existencia es, en la filosofía de Aristóteles, algo solamente accidental, mera exigencia del proceso, mientras que su verdadera meta no es sino el ser (*das Wesen*). Por esta razón, según Schelling, el acto puro de Aristóteles es el existente real y efectivo que ‘existe’ solamente en el pensar (y no en la existencia, es decir, en la experiencia) o, dicho a la manera de Schelling, que *no existe*.

Consecuentemente, en la filosofía de Aristóteles, la existencia (*die Existenz*) puede ser solamente el punto de partida (*nur Ausgangspunkt*)⁸⁶ del proceso del devenir, mientras que el existente real y efectivo (*das wirklich Existierende*), en cuanto último en la cadena de la sucesión progresiva hacia el ser, es lo último (*das Letzte*), la causa final (*die Endursache*), el acto puro (*reines Actus*), así pues, la meta (*das Ziel*) y el fin (*das Ende*) de (en) su filosofía.⁸⁷

⁸⁴ *ibíd.*, pp. 5, 187 y 342.

⁸⁵ *ibíd.*, p. 279.

⁸⁶ SW XIII, p. 104.

⁸⁷ *ibíd.*, p. 104.

Schelling observa también que Aristóteles, al poner el existente real y efectivo (el acto puro) como aquello que es lo último (*das Letzte*) –hacia lo que todo se dirige y lo único que permanece al final del proceso–, lo deja como tal según su naturaleza, es decir, sin explicar. O, dicho de otro modo, según Schelling, Aristóteles no hace uso alguno del acto puro, porque cada devenir no consiste sino en el movimiento hacia este fin –del que no sale, ni empieza nada–, de modo que la causa del movimiento del proceso, según Aristóteles, no puede ser un impulso (*durch einen Anstoß*), ni una actividad (*durch eine Wirkung*) que procediese del acto puro, sino que consistiría solamente en un (tras)paso al acto puro, una trayectoria (*durch einen Zug*) o un anhelo (*eine Begierde*) hacia él que sienten las naturalezas subordinadas hacia lo más alto.⁸⁸

No obstante, según Schelling, cuando Aristóteles dice que Dios es la causa del movimiento (*Ursache der Bewegung*), eso significa que es solamente *ὡς τέλος, αὐτος ἀκίνητος*, de modo que él mismo es por eso inmóvil. Sin embargo, este „αὐτος ἀκίνητος“ significa sólo que Dios no puede ser movido por algo otro, pero *no* que no se pueda mover por sí mismo. De modo que, según Schelling, Dios ‘actúa’ (*wirkt*) sin haber sido movido, porque ‘actúa’ en cuanto causa final, en cuanto aquello *hacia* lo que todo lo demás aspira (*strebt*). En dicha situación, Dios se comporta como objeto de un anhelo (*der Gegenstand eines Verlangens*), como aquello que anhelamos y hacia lo que nos dirigimos, lo que intentamos alcanzar, aquello que nos mueve sinser, por ello, movido.⁸⁹

Por último, según vimos, en la filosofía de Aristóteles, el acto o la causa trans-esencial de todo (la cual ha de preceder por esta razón a cada *Was*), es el punto final hacia el cual el sistema entero del mundo se dirige. Consecuentemente, según la interpretación de Schelling, el Dios de Aristóteles tiende a fundirse al final con el puro *Was*, de modo que la *οὐσία* se mezcla con el *εἶδος* al final del proceso, lo cual constituye, según Schelling, el mayor error de Aristóteles.⁹⁰

Por su parte, Schelling ‘aplica’ inmediatamente en su filosofía los resultados de su ‘diálogo’ con Aristóteles. Brevísima, queremos decir, con ello, lo siguiente: dado que, según Schelling, el acto (*Actus*) no se puede hallar en el concepto, sino

⁸⁸ *ibíd.*, p. 105.

⁸⁹ *ibidem.*

⁹⁰ *ibidem.*

que ha de estar en la experiencia (*in der Erfahrung*)⁹¹, suspende la necesidad absoluta del acto puro, lo que le permite introducir en él la transitividad, luego el devenir, y situarlo directamente en la existencia, es decir, en la realidad efectiva, y, de ese modo, lo toma como punto de partida de su filosofía. Dicho proceder está posibilitado por la previa elaboración del concepto de mera existencia (*das bloÙe Existieren*) y de mero existente (*das bloÙ Existirende*) como aquello en lo que todo tiene su origen, su inicio.

4. La estructura del tránsito

El tránsito de las potencias al ser se puede explicar también sobre la base del ejemplo del análisis gramatical del verbo ‘können’, que significa ‘poder’, es decir, ‘poder-ser’, de modo que es lo mismo que la potencia. En lo que sigue, se expone brevemente la estructura del tránsito que Buchheim elabora sobre el análisis del verbo ‘können’.⁹²

*Según es bien sabido, un verbo transitivo recibe su significado completo solamente cuando se pone el objeto. En este sentido, el verbo ‘können’ es idóneo para el análisis de la estructura del tránsito de la potencia porque, además de ser un verbo transitivo, es un verbo *necesariamente* transitivo, por estar completamente desprovisto de esencia, es decir, porque su esencia consiste precisamente en no tener ninguna, de modo que significa lo mismo que la potencia. O, dicho de otro modo, *das Können* es, según su naturaleza, la *natura anceps*, o la posibilidad de ser y no ser que le confiere su carácter transitivo. Se sigue de ello que *das Können* jamás puede ser sujeto absoluto, dado que éste se basta a sí mismo, por lo que nunca abandona su esencia (de sujeto absoluto). En este sentido, para dar rienda suelta a su naturaleza transitiva, *das Können* tiene que ser algo (*etwas seyn*), de modo que incluye la posición de predicado. No obstante, por el hecho de incluir la posición de predicado, no deviene todavía un determinado *Können*. En esta etapa del desarrollo, *das Können* se caracteriza por la apertura de la determinación. Es menester notar que *das Können*, en cuanto “*Circl, daruas alles wird*”⁹³, nunca llega a usar la completa determinación en su decisión sobre ser o no ser. Así pues, *das Können* se caracteriza por la atracción activa (*die wirkende*

⁹¹ SW XI, p. 315.

⁹² Buchheim, T., *opus. cit.*, pp. 152-160.

⁹³ SW VII, p. 358.

Anziehungskraft)⁹⁴, la cual no es, según Buchheim, sino la contradicción productiva (*der zeugenden Widerspruch*)⁹⁵, que posibilita que algo determinado “fuera de sí” se ponga de modo objetivo. Así pues, el *Können* transitivo entra en escena y toma el puesto de predicado, con lo que pierde su carácter, abierto e indeterminado, de potencia, es decir, renuncia al puesto del sujeto. De este modo se efectúa el Unum-versum, el tránsito *a potentia ad actum*, por el que el *Können*, latente y pasivo, deviene un *Können* activo (*ein wirkend gewordenes Können*)⁹⁶, es decir, un *Können* puesto en cuanto acto, y así deja por completa de ser potencia y pasa al orden del acto.

*

En el marco de la posibilidad de determinación, el tránsito del *Können* se puede describir del modo siguiente. A partir del puro poder ser (*rein Können*) no se puede producir determinación alguna. Sin embargo, la capacidad (*das Vermögen*) del *Können* se puede ver afectada. Mas, *das Können* no descubre, ni encuentra un mundo determinado fuera de su capacidad, sino que enlaza la realidad del mundo con la determinación explícita o la objetividad. Por el acto de liberarse de las determinaciones (generales, preestablecidas, fijas), de separarse y desprenderse del Absoluto (*Verabsolutierung*), la capacidad del *Können* no puede producir las determinaciones, pero sí las puede percibir, es decir, admitir en la forma de una regla, o como el poder que forma una regla. Sin embargo, Buchheim subraya que esto no quiere decir que las determinaciones en sí existan (según la regla lógica o en la forma del ser), y que se queden fijas en la idea del ser, sino solamente que se han producido, de este modo, los conceptos que son capaces de mundo (*weltfähige Begriffe*).

Terminamos el análisis del verbo ‘können’ con una cita que ilustra el anhelo de Dios de ser algo, y que nos conducirá directamente al apartado siguiente, en el que aparece por primera vez este ‘algo’ en cuanto existente real y efectivo, que es

⁹⁴ Schelling, F.W.J., *Initia philosophie universae. Erlanger Vorlesungen* 1820/1821. Introducción a cargo de H. Fuhrmans, Bonn, 1969, p. 167.

⁹⁵ Buchheim, T., *opus. cit.*, p. 156.

⁹⁶ SW XIII, p. 205.

el mayor protagonista de toda la filosofía de Schelling⁹⁷, sin el que ningún devenir sería posible. La cita versa de modo siguiente:

Dios contiene en sí sólo el puro *Daß* de su propio ser; pero éste, que le es, no sería verdad (*keine Wahrheit*), si no fuese algo (*Etwas*) –algo no en el sentido de un ser, sino de todos los seres [...].⁹⁸

5. Actio in distans

5.1.1. Desde la perspectiva del acto puro

Así pues, el ser (*das Seyende*) se materializa en las potencias y de este modo obtiene su existencia, es decir, existe en cuanto acto puro. Sin embargo, para posibilitar el surgimiento del mundo, el acto puro ha de suspenderse, para que en su lugar –el del acto puro retirado, que no es sino el sujeto absoluto suspendido– se abra el espacio (*der Raum*) –que aparece aquí por primera vez como tal– en el que surjan las cosas. Sin embargo, dado que este apartado se dedica a la esfera de la potencialidad, el enfoque se pondrá más en las potencias y en la retirada del acto puro, posibilitando ambos el surgimiento de las cosas o el devenir mundo, que en el propio devenir mundo.⁹⁹

Así pues, el acto puro se retira para dar lugar a las cosas. Consecuentemente, en su retirada o suspensión experimenta una modificación profunda de su condición: su tiempo deviene pasado; su acción es ahora la atracción o la sollicitación. Sin embargo, en cuanto tal, sigue ‘actuando’ hacia el exterior desde el pasado, y de este modo se mantiene siempre presente en el mundo, el cual, de hecho, no es sino el testimonio de su existencia. Se trata de un ser potencial que ‘actúa’ desde su potencialidad, es decir, una potencialidad actuante. En este sentido:

⁹⁷ De hecho, el existente real y efectivo (*das wirklich Existierende*) aparece por primera vez en la filosofía ulterior de Schelling, pero mantenemos que toda la filosofía anterior está dando testimonio de su presencia, aunque sea todavía solamente en forma de esbozo.

⁹⁸ SW XI, p. 587.

⁹⁹ Véase al respecto el capítulo ‘El devenir mundo’ en la tesis de la autora, especialmente los apartados sobre el *Weltbau* y la *Weltorganization*.

[...] se muestra disponible en la atracción general, que se manifiesta (*sich kund gibt*) solamente como sollicitación (*als Sollicitation*), como convulsión (*als Zuckung*), por la cual el sujeto absoluto [...] actúa hacia afuera (*herauswirkt*) desde el pasado (*aus der Vergangenheit*).¹⁰⁰

En este punto, hace falta dirigir la mirada hacia las potencias, las cuales son el otro gran protagonista de esta acción.

5.1.2. Desde la perspectiva de las potencias

Las potencias tienen un ser propio que, a pesar de ser sostenido por el acto, no se puede reducir a él, sino que ‘actúa’ a partir de su potencialidad. En el marco fenomenológico, la imposibilidad de las potencias de pasar al acto no significa sino la imposibilidad de reducir el ser de las potencias.¹⁰¹ En este sentido, un análisis fenomenológico de las potencias puede arrojar nueva luz sobre su actividad y su nexo intrínseco con la experiencia, es decir, con el mundo. Al respecto, consideramos que el análisis de Marc Richir constituye una significativa contribución para la comprensión de la teoría de las potencias de Schelling. Según su análisis, una potencialidad, en cuanto irreductible y actuante, impide que la ipseidad se cierre sobre sí misma, y de este modo, abre y mantiene siempre abierto el espacio para una experiencia, así pues, para el devenir. En este sentido:

[...] El pensar que se pregunta sobre la posibilidad de acceder a partir de sí mismo a la realidad que existe, debe plantearse necesariamente estas preguntas, examinar estas posibilidades que han sido hasta este momento las posibilidades del puro o simple ser, o del ser en general. Según Schelling, el pensar puro *hace la experiencia*, al igual que nosotros hacemos la experiencia de las efectividades que se encuentran en la experiencia (en el sentido kantiano). Esta mediación es esencial porque significa esto que es de suma importancia para Schelling, el hecho de que *las posibilidades tienen un ser que, aquí, a pesar de estar sostenido por el acto u orientado hacia el acto, no es reductible* (ni

¹⁰⁰ SW X, p. 323.

¹⁰¹ Las potencias no son sino el resto irreductible (*der nie aufgehende Rest*), y en cuanto tales, la incomprendible base de la realidad (*die urergreifliche Basis der Realität*).

predicable por la reducción) *al acto*. Porque se trata de *un ser potencial que vuelve a nosotros, y que, sin embargo, actúa desde esta potencialidad [...]*.¹⁰²

De este modo, la potencialidad se mantiene siempre abierta hacia la exterioridad, por lo que recibe la orientación hacia el mundo. Sin embargo, según vimos en el apartado sobre la actividad de las potencias, las potencias no tienen en sí el principio del movimiento, de modo que han de ser movidas desde el exterior¹⁰³, es decir, no actúan, sino que solamente se prestan para las actuaciones. O dicho de otro modo, las potencias son las posibilidades que ‘actúan’, pero que nunca pasan al acto, así pues, tampoco al mundo, sino que se mantienen siempre en su potencialidad. No obstante, según vimos, las potencias pueden ser activas a pesar de su pasividad. Esta “actividad” de las potencias, que las orienta hacia la realidad efectiva, no procede sino de su vinculación con el acto puro. En este sentido:

[...] a pesar de su pasividad (la posibilidad pura) respecto de *ser* el ser, las *potencias*, paradójicamente, pueden ser *activas*. Si esta actividad les es conferida [...] por el pensar puro, antes del encuentro necesario con el acto puro (A°) –con la apercepción pura– esta actividad retorna a ellas porque tienen su ser (su realidad activa) en el acto puro, aunque sea por una mediación todavía incomprensible.¹⁰⁴

De hecho, no se trata tanto de una ‘actividad’ o de una ‘acción’ de las potencias, sino más bien, dicho en la terminología de Buchheim, de un tránsito (*das Übergehen, der Übergang*), o en la de Richir – que retoma a su vez la de Henri Maldiney – de una ‘transpasabilidad’ (*la transpassibilité*) que está posibilitada por la ‘transposibilidad’ de las potencias. En todo caso, no se trata sino de una acción a distancia (*actio in distans*), que las potencias ejercen desde su irreductible potencialidad. En este sentido:

Según nuestra terminología, diríamos que las potencias, en el estado de su incumplimiento mismo, en su distancia irreductible respecto del acto –distancia mediadora – pueden a su vez ejercer, por la *transpasabilidad* (*la transpassabilité*) del pensar puro a la psicosis trascenden-

¹⁰² Richir, M., *opus. cit.*, p. 155.

¹⁰³ Véase pp. 155 (nota 61) y 178. De allí la importancia del proceso de la inducción (*die Induktion*) en la teoría de las potencias de Schelling.

¹⁰⁴ Richir, M., *opus. cit.*, p. 172.

tal de la apercepción pura, la cual es, en cambio, el *retorno de la transpasabilidad*, una «acción a distancia» sobre la apercepción pura, así pues, sobre el pensar, y desde ahí, sobre el lenguaje filosófico. Y esta «acción a distancia» de las potencias hace que ellas sean los principios para la ciencias, es decir, para la filosofía (y para el lenguaje filosófico), las *posibilidades*, o más bien, las *transposibilidades que actúan*, y que, sin embargo, nunca pasan al acto, sino que [permanecen] en la ilusión trascendental.¹⁰⁵

Ahora bien, se daría contradicción si las potencias se elevasen efectivamente fuera de su no-ser relativo para devenir potencias activas, es decir, si pasasen inmediatamente al acto. Por esta razón, las potencias pueden “actuar” solamente desde su incumplimiento. De modo que las potencias permanecen eternamente en el fondo, ejerciendo la acción a distancia en cuanto irreductible resto (*der nie aufgehende Rest*) que es la base de toda la realidad. Sobre esto:

Después del eterno hecho de la autorrevelación (*nach der ewigen That der Selbstoffenbarung*), vemos que todo en el mundo (*in der Welt*), es regla, orden y forma (*alles Regel, Ordnung und Form*); pero, en el fondo se halla todavía lo sin regla (*das Regellose*), como si estuviera a punto de volver a irrumpir, y no parece por ninguna parte que el orden y la forma hubiesen sido lo originario, sino, más bien, como si un desorden inicial hubiese sido conducido al orden. Ésta es la incomprendible base de la realidad (*die unergreifliche Basis der Realität*), el irreductible resto (*der nie aufgehende Rest*) en las cosas, que no se deja comprender ni con el más grande esfuerzo, sino que permanece eternamente en el fondo. La razón nace en el sentido propio de esta sinrazón (*aus diesem Verstandlosen*). Sin esta penumbra precedente (*dieß vorausgehende Dunkel*) no hay realidad alguna de la criatura (*keine Realität der Creatur*); la oscuridad es su herencia. Sólo Dios –el mismo que es el existente– vive en la luz pura, porque solamente él es a partir de sí mismo.¹⁰⁶

De hecho, el acto puro en cuanto hecho originario (*die Ur-That*) ejerce, desde el fondo, el mismo tipo de la actividad, por lo que es el inicio eterno de toda la realidad. En este sentido:

¹⁰⁵ Richir, M., *opus. cit.*, p. 172.

¹⁰⁶ SW VII, pp. 359-360.

Al igual que en el hombre, ese hecho originario, que nunca deja de ser, que precede a todas las acciones particulares, y por el que Él Mismo, de hecho, es (*jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbst ist*), por el que la conciencia, que se ha elevado a sí misma por encima de él, se hunde en la profundidad sin fondo, es un inicio inextinguible (*ein nie aufzuhebender Anfang*), una inalcanzable raíz de la realidad (*eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität*): del mismo modo, ese hecho originario de la vida divina toma la decisión de devenir consciente a partir de sí mismo, por lo que aquello que ha sido puesto en cuanto su fondo, puede restablecerse solamente por una revelación más alta. Solamente de este modo hay un verdadero inicio (*wahrer Anfang*), que no deja de ser inicio (*der nicht aufhört Anfang zu seyn*).¹⁰⁷

Ahora bien, una acción tal, tanto de las potencias, como del acto puro, abre la posibilidad para el proceso de transpasabilidad (*la transpassabilité*), el proceso fenomenológico que Richir formula en el marco de sus investigaciones sobre la *Potenzenlehre* de Schelling, y que se explica en el apartado siguiente.

5.2. La transpasabilidad

En el marco fenomenológico, las potencias, según Marc Richir, se caracterizan por la transposibilidad (*transpossibilité*) que posibilita la transpasabilidad (*trans-passabilité*). En este sentido:

[...] la potencia en su propio ser, que es una cierta actividad, y que es aún y desde siempre cuando está a distancia, a partir de su incumplimiento mismo, como posibilidad que es transponible y transpasable [también] a nosotros, al igual que al acto puro, o a la apercepción pura de la existencia.¹⁰⁸

Esto se explica del modo siguiente. La *intransitividad de la potencia* (al acto) hace que la potencia sea (un) *trans*-ponible.¹⁰⁹ De este modo, la transpasabili-

¹⁰⁷ WA, p. 690.

¹⁰⁸ Richir, M., *opus. cit.* p. 173.

¹⁰⁹ Richir, M., *ibíd.*, p. 245.

dad originaria se anuncia como transposibilidad.¹¹⁰ Los transposibles son los ‘seres’ que no se realizan inmediatamente y que escapan a cualquier tipo de captación. Por su transpasabilidad devienen ‘proyecciones o esbozos de sentido’ (*projet de sens; des amorces de sens*)¹¹¹, o ‘signos’ fenomenológicos (*les «signes» phénoménologiques*)¹¹², que todavía no están temporalizados o especializados en presencia. Asimismo, Richir los denomina ‘los *Wesen* salvajes’ (*les Wesen sauvages*), cuya expresión plástica remite inequívocamente a las potencias de Schelling que poseen en sí un potencial material, ‘la contingencia fundamental’¹¹³, o ‘el irreducible resto’ (*der nie aufgehende Rest*)¹¹⁴, por el cual reciben su orientación hacia el mundo.

Ahora bien, la actividad de las potencias en cuanto transposibles, así pues, transpasables, consiste en la *Wirkung*, la atracción, la acción a distancia, y es lo que Richir denomina, en sus escritos fenomenológicos, ‘el parpadeo de la ilusión transcendental’ (*le clignotement phénoménologique de l’illusion transcendante*):

[...] si la filosofía primera ha de tener un principio, éste sólo puede estar *entre* ambos, en el *parpadeo* (*clignotement*) de ambos como parpadeo entre el pensar puro y la existencia en el seno de su interacción mutua y originaria, en lo que hemos denominado el parpadeo fenomenológico de la ilusión transcendental. Esto se puede traducir siempre como la polarización (*la polarisation*) o la atracción (*l’attraction*) de contenidos (potencia del pensar y del ser) por el abismo o el centro ausente de lo que se da potencialmente como contenido [...]¹¹⁵

5.3. La repotencialización (o la retirada del acto puro)

La suspensión del acto puro, es decir, del existir necesario de Dios, corresponde, en el marco fenomenológico, a la *epochè* fenomenológica¹¹⁶ y al proceso de repotencialización, que permite comprender de modo *genético*¹¹⁷ el movimien-

¹¹⁰ Richir, M., *ibid.*, p. 212.

¹¹¹ Richir, M., *opus. cit.*, p. 246.

¹¹² Richir, M., *ibid.*, p. 39.

¹¹³ Richir, M., *ibid.*, p. 212.

¹¹⁴ SW VII, p. 360.

¹¹⁵ Richir, M., *ibid.* p. 169.

¹¹⁶ Richir, M., *ibid.*, pp. 228, 238.

¹¹⁷ Richir, M., *ibid.*, pp. 167, 169, 171.

to de la construcción e institución del sentido o, dicho con Schelling, del devenir de Dios y del mundo. Eso se explica por el hecho de que la génesis no es algo dado, sino el devenir mismo, así pues, el mundo en devenir, o el devenir mundo. En este sentido, las potencias en la unidad del ser (*das Seyende*) corresponderían a ‘la inscripción de una matriz *genética* en la construcción’¹¹⁸ del devenir, en la filosofía de Schelling, o del sentido, en la fenomenología de Richir. Mientras que la suspensión del acto puro o la retirada de Dios no sería sino el proceso de repotencialización, es decir, de la transposición del acto divino, como intervalo necesario de la creación.

Las potencias tienen en sí siempre algo material y posible que les permite una cierta actividad ‘generadora de la ilusión transcendental’¹¹⁹ que no acontece sino en el intervalo entre la suspensión y el reestablecimiento del ser necesario de Dios, es decir, entre la retirada y la manifestación de Dios, intervalo que hace posible la *temporalización* y la *espacialización* en el sentido que haciéndose (*en sens se faisant*).¹²⁰ Dicho proceso no es sino el nacimiento de un mundo,¹²¹ que acontece en el juego de la suspensión y el reestablecimiento del acto necesario, al que Richir denomina el parpadeo fenomenológico de la ilusión transcendental (*le clignotement phénoménologique de l’illusion transcendental*).

Así pues, la esencia del existir necesario de Dios, o del acto puro, no está suprimida, ni se puede suprimir: se mantiene en acto, en cuanto potencia de existir que, en cuanto posibilidad hacer existir. Se mantiene como sentido, o como sentido del mundo, tendido teleológicamente hacia el sentido del sentido, tanto en cuanto sentido del propio existir divino, es decir, solamente a distancia, como en el sentido de una elevación por encima de lo que se temporaliza en el mundo, es decir, como el sentido del mundo.¹²² Se trata del ‘acto puro que se ha elevado a la esencia’, y que no es sino el acto del espíritu que, según Richir, ha vuelto (se ha puesto de nuevo) a *hacer* sentido (*faire du sens*) con los ‘posibles impensables’ que parecen surgir para él desde la eternidad.¹²³

¹¹⁸ Richir, M., *opus. cit.*, p. 169.

¹¹⁹ Richir, M., *opus. cit.*, p. 164.

¹²⁰ Richir, M., *opus. cit.*, p. 238.

¹²¹ Richir, M., *opus. cit.*, p. 239.

¹²² Richir, M., *opus. cit.*, pp. 239-240.

¹²³ Richir, M., *opus. cit.*, p. 241.

5.3.1. Sobre la actividad de las potencias

La repotencialización del acto, es decir, la retirada de Dios, abre la posibilidad para la transpasabilidad (*transpassibilité*). Es decir, las potencias se conciben en el tránsito al acto; acto al que nunca pasan del todo, teniendo la intransitividad por naturaleza. No obstante, las potencias ‘actúan’ a distancia sobre el acto en cuanto trans-posibilidad (*trans-possibilité*), posibilitada por la trans-pasabilidad (*trans-passibilité*)¹²⁴, es decir, por un tránsito que nunca llega a consumarse. Esta transpasabilidad se abre por la *epochè*, es decir, por el proceso de repotencialización del acto necesario o la retirada de Dios.

5.4. La interpretación fenomenológica del devenir divino¹²⁵

Richir habla de ‘la revolución schellinguiana’ que consiste en la caracterización del ser de la *potencia* en Dios como ‘impensable’ (*unvordenklich*)¹²⁶, lo que corresponde, de hecho, a los transposibles en cuanto aquello que no remite a ningún pro-yecto, sino que solamente lo hace posible. Por consiguiente, en cuanto ‘concentración hiperbólica’ del acto puro de existir, Dios parece ser, según Richir, una extraordinaria *condensación simbólica de la masa incoactiva del lenguaje fenomenológico*. En el plano descriptivo, eso significa que Dios parece ser ‘sobrea-bundante’, empapado en el ‘misterio’ y en el ‘encantamiento’, y que, en su sublime ‘majestuosidad’, parece guardar el secreto y poseer una riqueza insondable y exuberante. No obstante, por la misma razón, parece también como si estuviera a distancia de sí mismo –la distancia que precisamente lo hace sublime– por su transpasabilidad a los transposibles impensables, retenidos, por esta distancia, en el borde de la implosión en el ‘agujero negro’ de un existir puro y desnudo, pero ciego, y al borde de la dispersión. Así, le es posible reificarse en los posibles, que hará pasar inmediatamente al acto en el ideal. A partir de entonces, su acto de existir deja de ser absoluto, en cierto modo se ‘potencializa’, abriéndose a aquello que puede aparecer como un pro-yecto, en el que los posibles pueden ponerse en

¹²⁴ Richir, M., *ibid.*..., p. 182.

¹²⁵ Según Richir, el devenir divino no es sino una trama teológico-política. Véase Richir, M., *ibid.*..., p. 103.

¹²⁶ La expresión ‘das unvordenkliche Seyn’ Marquet traduce como ‘el ser imprevisible’ (véase la explicación de Marquet, J.-F., *opus. cit.*, p. 546, nota 50), Richir usa la expresión ‘el ser inopinado’ (véase Richir, M., *opus. cit.*, pp. 215-218 y 264), mientras que F. Duque ha optado por traducirlo por ‘el ser inmemorial’. En este contexto se ha preferido una traducción descriptiva.

obra (*se mettre en oeuvre*). O dicho de otro modo, la majestad divina, al no ejercer su poder (*Macht*) de actualizar los posibles –lo que equivale a la locura o la ‘psicosis transcendental’–, abandona su poder a la potencia (*Potenz*). En eso consiste la potencialización del acto de existir que, a partir de entonces debe estar (re)tomando sin cesar posesión de sí mismo, al igual que de su poder de actuar y de decir. Este proceso acontece *en el parpadeo fenomenológico de la ilusión transcendental*, que no es sino el intervalo entre su retirada y su manifestación, entre la suspensión y el reestablecimiento de su identidad.¹²⁷

Ahora bien, para que haya movimiento, es decir, devenir, las potencias han de ponerse en secuencia, y eso puede acontecer solamente si se ponen para sí mismas, es decir, si se revisten de una ipseidad que no es sino el *ipse* de su forma recién obtenida. A partir de entonces, la existencia se puede poner en secuencia. Descrito en el lenguaje empleado por Richir para explicar a Schelling, el proceso se desarrolla de modo siguiente. La apercepción A de la existencia se pone en secuencia, por lo que -A es la pura potencia transpasible y transposable, +A, la pura existencia en acto, percibida en su concepto (el ideal transcendental), y $\pm A$, la apercepción que toma posesión de sí misma, retomando la posesión de su poder. Sin embargo, -A es, en el +A, ‘el misterio originario’ o ‘el misterio impensable de la divinidad’, el condensado simbólico del lenguaje fenomenológico, que es en sí mismo inaccesible.¹²⁸

Este incesante hormigueo de las potencias como hormigueo de lo material en la potencia, de su actividad en cuanto *dynamis* o realidad potencial, es el almacén (‘réservoir’) o el fondo de todo, que es él único capaz de reflejar el origen y el verdadero fenómeno del ser. En la fenomenología de Richir, este fenómeno de hormigueo de las potencias se manifiesta en la experiencia del lenguaje fenomenológico, único capaz de reflejar el origen del lenguaje y el verdadero fenómeno del pensar.

Conclusión

En el marco existencial de la filosofía de Schelling, la existencia precede a la esencia. A partir de la distinción aristotélica entre *enérgeia* y *dynamis*, Schelling modifica la estructura más profunda del ser, e intenta desvincular el pensar de las

¹²⁷ Richir, M., *ibid.*, pp. 102-103.

¹²⁸ Richir, M., *ibid.*, p. 103.

posibilidades eidéticas impuestas por la tradición filosófica. Esta modificación implica un cambio profundo de la estructura de la predicación, por la cual la cópula “es” llega a ser un *transfer dinámico* del sujeto al predicado, mientras que el predicado surge en el encuentro entre el pensar puro y lo que existe. De este modo, Schelling transforma la relación tradicional entre sujeto y objeto introduciendo en ella la reflexividad, lo que le permite sustituir el movimiento lineal de las determinaciones lógicas por un movimiento *transversal* que abre cada vez la posibilidad de un enunciado nuevo.

Esta situación implica, asimismo, una modificación profunda en la relación entre el ser y el pensar, y hace posible que ésta se muestre en el plano fenomenológico, acercando cada vez más su filosofía a la fenomenología de Marc Richir. Así pues, el ser está puesto fuera del pensar y el pensar fuera del ser, por lo que la relación entre ambos no puede darse sino en el desajuste entre el ser y el pensar, es decir, en el parpadeo (*clignotement*) fenomenológico de la ilusión transcendental. ■

Algunas reflexiones epistemológicas preliminares sobre el concepto de sociedades contra el Estado¹

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Fernando Comella)

Para alguien que, como yo, es un “practicante” de la filosofía, donde el pensamiento se ejerce esencialmente por contacto con textos hartos impregnados de un proyecto y de una lógica *internos* – generalmente llamados “filosóficos” –, la obra de Pierre Clastres aparece, de modo sin duda paradójico, como una obra particularmente difícil y exigente. Tras la aparente simplicidad de sus articulaciones globales, que podría llevar a pensar a una mente demasiado apresurada que ahí se esboza una teoría simple y general de las sociedades –sociedades con Estado (históricas) y sociedades contra el Estado (salvajes)–, tras esta aparente simplicidad se esconde lo que una mente demasiado proclive a la filosofía, pero también en exceso propensa a sentar conclusiones, podría tomar por contradicciones, por vacilaciones en la expresión, cuando no por inconsecuencias del pensamiento respecto de una teoría que no parece bien establecida – ya se trate, por ejemplo, de saber si las sociedades salvajes están o no divididas, o aun de saber en qué sentido ha de tomarse el término “contra” en la expresión “sociedades contra el Estado”. De ahí que, al contrario, en nuestra época de “teorización” salvaje, donde nunca deja de perfilarse el fantasma de una teoría pura –un saber absoluto– de la sociedad y de la historia, la obra de Clastres parezca apta para seducir al espíritu de sistema que quisiera recuperarla, ya sea desde la pseudo-ciencia o desde la fabricación ideológica. Pero, por supuesto, no se trata sino de una apariencia, pues de otro modo no hubiera hecho yo el esfuerzo de intervenir aquí hoy. Porque esa obra, precisamente, se resiste a ese espejismo de teorización: lo que de primeras parece inconsecuente, contradictorio o vacilante en ella no es sino el reflejo del espíritu “teorizante”, puesto que, bien mirado, no se trata de una suerte de tara de un pensamiento por así decir metaetnológico e infrafilosófico, sino de la dificultad real que existe para pensar la cosa misma, es decir esa paradoja viva que

¹ Artículo publicado en *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, sous la direction de Miguel Abensour, Paris, Seuil, 1987, pp. 61-71. Disponible en la página sobre la fenomenología richiriana elaborada por Sacha Carlson: [Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de société contre l'Etat.pdf](#) [NdT]

constituyen, para nosotros, las sociedades contra el Estado. En este sentido, el pensamiento de Clastres sólo es auténticamente filosófico en la exacta medida en que es auténticamente etnológico: en él se lleva a cabo el encuentro con un planeta sociológico diferente del nuestro, y se experimenta por tanto la necesidad de descentrar los puntos de referencia de nuestro planeta, no ya para volver a centrarlos sobre los puntos de ese otro planeta, lo cual sería tan absurdo como imposible, sino para habilitar, y construir, como ya decía Merleau-Ponty acerca de Lévi-Strauss, “un sistema de referencia general en el que el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, y *los errores de uno sobre otro* puedan encontrar su sitio, [un sistema en el seno del cual se constituya] una experiencia dilatada que llegue a ser en principio accesible a hombres de otro país y de otro tiempo”², al hilo de eso mismo que Clastres llamaba una revolución copernicana en antropología³ – volveré más tarde sobre este punto, porque la revolución copernicana tampoco consiste meramente en instalarse en el lugar absoluto del sol como en un lugar desde el cual todas las sociedades serían por así decir visibles tal y como son absolutamente o *en sí*.

Por tanto, la obra de Clastres es particularmente exigente en la medida en que se ha enfrentado, con un acierto constante, a las dificultades, a las paradojas vivas, diría incluso a esa suerte de escándalos lógicos de la cosa misma, de los cuales el menor no es aquél – que es, por lo demás, el más visible y sorprendente de todos – de esas sociedades salvajes tendidas, en su institución, contra la emergencia de algo que nunca aparece en ellas, a saber el Estado. Tal fue, es sabido, con el estudio titulado “Intercambio y poder: filosofía de las sociedades de jefatura indias”⁴ y publicado en 1962, el punto de partida de la reflexión etnológica de Clastres, que fue el primero en aplicarse a *pensar* la paradoja, o incluso el escándalo, de un poder privado de los medios para ejercerse, de un poder impotente, de una jefatura sin autoridad, de una institución “*sin substancia*”. No ya porque esa paradoja hubiera pasado desapercibida para los observadores, Clastres lo niega una y otra vez, sino porque fue siempre, de forma más o menos sutil, y desde los primeros Conquistadores, aprehendida bajo el modo *deficitario*, como si las sociedades salvajes hubieran estado insuficientemente organizadas para acceder a la

² « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, col. « Idées », 1965, p.157.

³ « Copernic et les Sauvages », *La Société con l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, pp.23-24.

⁴ *Ibid.*, pp.29-42.

esfera de lo político propiamente dicha. Por habernos mostrado que no es así en modo alguno, que esa institución “sin substancia” de la jefatura india, al contrario, procede de una institución política en el sentido cabal del término, con una lógica política tan coherente como la nuestra, la reflexión de Clastres adquirió de entrada un alcance tan perturbador, y por ello tan vasto, que plantea a la antropología, y por tanto a la filosofía, problemas todavía hoy relativamente inéditos, y lo hace con una constancia notable a lo largo de una obra por desgracia brutalmente interrumpida.

De todos estos problemas abordaré uno solo, aquél que plantea, *en esas sociedades y para nosotros*, el rechazo del Estado, de la coerción del poder político que, sin embargo, jamás aparecen en ellas, puesto que están neutralizados o cortocircuitados *inmediatamente* en la institución de la jefatura. ¿Cómo pueden los miembros de tales sociedades, cómo puede la gente *rechazar*, neutralizar algo que ignora? ¿Cómo no ver en esa “ignorancia” un residuo sutil de lo deficitario, de algo que, de algún modo, debe faltar? ¿Cómo pensar esa dificultad real, ese absurdo aparente, y qué es lo que de ello resulta tanto para el estatuto epistemológico de la reflexión etnológica como para el pensamiento filosófico? Tal será aquí mi objeto, y voy a esforzarme en exponerlo tan breve pero también tan rigurosamente como me sea posible.

No entraré en los detalles de lo que aquí es bien sabido, y que fue diáfana-mente establecido por Clastres: en los detalles de lo que constituye los rasgos esenciales de la jefatura india, donde se instituye un vínculo *privilegiado* con los elementos (mujeres, bienes, mensajes lingüísticos) cuyo movimiento recíproco (el intercambio) funda la estructura misma de la sociedad, vínculo privilegiado que, justamente, niega a esos elementos un valor de cambio, y que, por eso mismo, en el rechazo de la reciprocidad, instituye la jefatura en cierto modo fuera de la sociedad, pero para que, por así decir, la sociedad la reduzca a la impotencia, al impoder – como si se tratara para la sociedad, e insisto ya sobre el “como si”, de no instituir esa suerte de afuera sino para negarlo, o esa suerte de atalaya desde la cual la sociedad podría ser contemplada en su totalidad, y por tanto manipulada por la astucia de un poder coercitivo, sino para controlarlo mejor, para dominarlo, neutralizarlo. Y con todo, mientras se enfocan las cosas bajo ese ángulo, se sigue siendo víctima, en mi opinión, de una especie de ilusión óptica cuya naturaleza cuestionaré más adelante. Porque Clastres nos ofrece, en realidad, con una dis-

creción aparente a la que hay que prestar especial atención, todos los medios para operar una verdadera conversión de la mirada: cuando considera, en “Intercambio y poder”, la relación entre el poder y la naturaleza⁵, lo que muestra bastante bien, puesto que se trata ahí de la diferencia entre naturaleza y cultura, el grado de profundidad de la reflexión etnológica que alcanzamos en esa página que me limitaré a comentar en un primer momento.

Registrando, en la cultura “salvaje”, una identidad entre el rechazo de la naturaleza y el rechazo del poder, Clastres concluye que la cultura es a un tiempo negación de una y otro en el sentido en que la cultura aprehende el poder como el *resurgir* mismo de la naturaleza⁶. Todo ocurre *como si*, añade, esas sociedades constituyeran su esfera política en función de la intuición de “que el poder en su naturaleza no es sino la *coartada*[*alibi*]*furtiva* de la naturaleza en su poder”⁷. Reflexionemos un instante acerca de esas proposiciones que me parecen de extrema importancia, y más precisamente acerca de la diferencia que no puede dejar de haber entre naturaleza y poder. Es sabido que la cultura se instituye negando la naturaleza, rechazándola fuera de sí como una suerte de caos contra el que debe afirmarse o repetirse continuamente – y a la naturaleza, al contrario, no se la identifica nunca en cuanto naturaleza, sino al mismo tiempo como inter-dicta [inter-dite] y objeto de la interdicción [interdiction]: constituye una especie de transgresión, o más bien una amenaza permanente de transgresión, del principio de identidad de la cultura, de la identidad de los términos entre los cuales se instituyen las estructuras de intercambio y, en este sentido, la naturaleza funciona como lo no-dicho en lo inter-dicto, como un principio de confusión, de opacidad, de desorden o de caos que amenaza continuamente a la sociedad con su disgregación. Podría decirse, en este mismo sentido, que la naturaleza es instituida por la cultura, pero, recuperando una expresión de Merleau-Ponty, como *inminencia de caos* contra el que la cultura debe siempre recomponerse, retomarse, reafirmarse; ya sea en el respeto de las reglas instituidas, o en la armazón de los rituales que garantizan el dominio simbólico de esa inminencia que está siempre al acecho. Por eso la naturaleza, suerte de irreductible *exceso* sobre la cultura, que resurge en las prácticas sociales, siempre es retomada, reinterpretada, reinscrita en la cultura, por medio de esa entidad compleja que suele llamarse lo mítico-religioso.

⁵*Ibid.* pp.40-41.

⁶*Ibid.* p.40. El subrayado es mío.

⁷*Ibid.* El subrayado es mío.

Para utilizar una cómoda metáfora sacada de la física, la naturaleza desempeña en la cultura como una suerte de principio de entropía contra el cual la cultura, en cuanto principio de neguentropía, debería luchar permanentemente. Vale decir, con mayor precisión, que la cultura no se instituye sino instituyendo, en sus silencios o en sus “huecos”[“blancs”], la naturaleza como un *puro afuera*, pero que nunca queda representado *como tal*, es decir como puro afuera.

¿Qué ocurre entonces con el poder? Desde luego, en cuanto principio incontrolable de caos o disgregación de lo social, él también es negado o inter-dicto. Pero aquello que constituye su diferencia esencial para con la naturaleza es que es puesto por la cultura en cuasi-exterioridad, para ser negado en cuanto *resurgir* de la naturaleza o, mejor dicho, que es *puesto activamente en escena* por la cultura como lugar de una *cuasi-naturaleza* donde viene a romperse el intercambio, es decir como lugar de una *cuasi-naturaleza identificable por la cultura en el interiorde* la cultura. Así pues, el poder constituye, en cuanto lugar en el que viene a romperse el intercambio, una suerte de *imagen instituida* de la naturaleza, que queda de inmediato neutralizada mediante su institución misma. ¿Pero qué es una imagen *instituida* de la *naturaleza*, sino un *simulacro de la naturaleza*? Simulacro que, como bien señala Clastres al final de su estudio, comunica con el mito, simulacro cuyo papel es escenificar la opulencia de la naturaleza, la no-necesidad del intercambio, algo así como el hombre fuera de la cultura que, en virtud de esa misma posición es, por su preeminencia, deudor de la sociedad y que debe pagar, como una naturaleza por fin dominada en el simulacro, su deuda infinita de bienes y, como una naturaleza que se ausenta de inmediato del simulacro, su deuda infinita de palabras en las que la cultura pueda por fin *reconocerse* como cultura, en un ámbito que, por fin, no esté regido por el intercambio, que constituya pues, con respecto a la sociedad, la relativa exterioridad necesaria al reconocimiento, al aparecerse a sí mismo de lo social en cuanto social, donde reconocemos, gracias a los trabajos de Claude Lefort, la esfera de lo político propiamente dicha.

Por tanto, como tal simulacro de la naturaleza, el poder constituye, en esas sociedades, una cuasi-exterioridad respecto a la naturaleza, una franja tan estrecha como inestable entre la exterioridad y la interioridad de la sociedad: si se realiza la exterioridad, el jefe, como bien dice Clastres, se las da de jefe y se le excluye del grupo, se le abandona; si se realiza en cambio la interioridad, si el jefe ya no cumple con sus deberes, la donación de los bienes o la elocuencia de su pala-

bra, pierde entonces su privilegio (la poliginia) y su prestigio. Es pues en esta franja, en este sutil margen [entre-deux], donde el jefe ha de desplegar el genio de sus cálculos propiamente políticos. Es el precio que tiene que pagar para poder seguir apareciendo como esa suerte de “elemento destacado” del grupo que figura por así decir el origen de este último, es decir la naturaleza en la que el grupo se aparece a sí mismo, pero simbólicamente, a saber en un simulacro de origen o de naturaleza, esto es con un origen para siempre *ausente* como tela de fondo. Pero, a la inversa, como todo el juego del poder está estrictamente pautado por la sociedad, como el jefe está constantemente controlado, tanto en lo que da como en lo que dice, por el conjunto del grupo, el poder como simulacro de la naturaleza le ofrece también a la sociedad el simulacro de un dominio de eso que no constituye, según la hermosa expresión de Clastres, más que una *coartada furtiva* de la naturaleza – *como si* la naturaleza se hiciese aparecer [se faisait paraître], en el lugar del poder, allí donde no se encuentra, puesto que no constituye sino lo no-dicho, lo inter-dicto o el punto ciego necesario, por principio, a todo pensamiento y a toda acción en general: si hacerse aparecer en el lugar del poder es una astucia de la naturaleza, la cultura vuelve esa astucia contra sí misma haciendo de este aparecer el aparecer de un simulacro de naturaleza en el que la sociedad, reflexionándose ella misma [se réfléchissant elle-même], parece estar en medida de dominarse a sí misma [avoir prise sur elle-même], de equilibrarse en su propio destino.

Dicho de otro modo, tal y como Clastres ha mostrado meridianamente, si es que la expresión alberga sentido, la “estrategia” de las sociedades de este tipo es extremadamente sutil – de una sutileza que nada tiene que envidiar a la de nuestras sociedades con Estado. Si el poder, en cuanto simulacro de naturaleza, luego en cuanto “falsa naturaleza” o “segunda naturaleza” parece constituir, para la sociedad, una suerte de *pseudo-afuera*, ello no es óbice para que en él no aparezca también, en inminencia, la amenaza de un *extrañamiento* [extranéation] de la sociedad, es decir, la amenaza de su dominación y de su manipulación por parte de lo que se tornaría un auténtico afuera en el cual, de una misma tacada, se perfila la amenaza de una desaparición pura y simple, de una disolución radical de la cultura, es decir, para los Indios “salvajes”, de una muerte sin retorno de su humanidad, luego de la cultura *en general*. Si demuestran tanta constancia en alejar esta amenaza, tanta sutil perseverancia en impedir la emergencia de un poder constrictivo, es porque *su propio ser* está en juego. Sin embargo, de ese modo, lo que dominan al ejercer lo que *nos* parece ser el auténtico poder de su jefe, es, no

ya la naturaleza, que permanece efectivamente indómita como lo no-dicho que es condición necesaria de lo dicho, sino la naturaleza en cuanto instituida en su simulacro, y donde se limita a *aparecer* para ser al instante *anulada*, impedida como está de realizarse en virtud de la vigilancia propiamente política del grupo. Así pues, todo sucede como si estas sociedades sólo consiguieran dominar la naturaleza, es decir, su afuera, *reduplicándolo* por medio de su puesta en escena *explícita* donde, identificado, y por lo tanto pensado y apareciendo *como tal, pero en un simulacro*, fuera al fin susceptible de ser controlado, conjurado: vale decir que si el lugar del poder es un lugar de verdad de lo social, donde lo social, apareciéndose a sí mismo, se certifica como tal, este mismo lugar es, a la vez, y de manera indisociable, lugar de ilusión donde la sociedad se ilusiona en punto a su verdad, en punto a su dominio del afuera. O equivale también a decir, en un lenguaje quizá demasiado filosófico, que la esfera política constituye, en estas sociedades, pero también en las nuestras – trataré de ello enseguida – el lugar de una *ilusión transcendental necesaria*, de una ilusión, quiero decir, sin la cual no habría, sencillamente, sociedad, luego una ilusión en la que se manifiesta *también* algo así como la verdad de la sociedad.

Retomemos nuestro problema inicial. Empezamos a comprender que si las sociedades sin Estado son, de hecho, sociedades *contra* el Estado, es porque, ciertamente, el Estado aparece en las mismas, pero solamente como *naturaleza*, es decir, como principio de disolución de la cultura *en general*, como inminencia de un caos puro y simple, destinado a seguir siendo inminencia exclusivamente en la medida en que esta inminencia aparece en un *simulacro* de naturaleza. ¿Diremos acaso que este simulacro es aún el signo de una insuficiencia, de un déficit? Recaemos entonces precisamente en el círculo del etnocentrismo, que ha llevado a decir a todos los observadores que, en estas sociedades, el poder no es sino un simulacro de poder, presos como estamos de la imposibilidad de pensar que una sociedad sin poder coercitivo sea posible, sin el Estado que haya, supuestamente, de estar ahí para conjurar la amenaza de la disolución pura y simple de lo social en la naturaleza, es decir, la anarquía caótica, y ello a pesar de que los Salvajes están presos de la imposibilidad de pensar que una sociedad sea posible sin el dispositivo de la jefatura que está ahí para conjurar la amenaza de disolución pura y simple de la cultura en la naturaleza.

Si reparamos en ello, nos encontramos, de hecho, en una situación de quiasmo que tenemos la obligación de explicitar en la medida en que acaso se encuentre en ella la clave que permita comprender aquello a lo que Clastres apuntaba como una verdadera “revolución copernicana” en antropología. En el capítulo de *La Sociedad contra el Estado*, capítulo con el que se da conclusión a la obra, Clastres escribe muy claramente esto que sigue: “*El espacio de la jefatura no es el lugar del poder*, y la figura del (muy mal llamado) “jefe” salvaje no prefigura en absoluto la de un futuro déspota. En todo caso, no es, precisamente, de la jefatura india de lo que cabe deducir el aparato estatal en general”⁸. Y es sabido cómo Clastres orientó de hecho sus investigaciones hacia la expansión demográfica, el profetismo y la guerra. Pero lo que es ciertamente capital, a mi parecer, en esta propuesta, es que muestra muy bien que hay dos posturas diferentes para ver o pensar el mismo “lugar” social, y dos apariencias de ese mismo “lugar” que parecen ilusorias por igual, que revelan, según la expresión de Merleau-Ponty que citaba al comenzar, los errores mutuos de cada una de las dos posturas acerca de la otra. Lo que aparece como inminencia de la naturaleza entre los Salvajes, se nos aparece a nosotros como inminencia del Estado, del poder coercitivo, y por lo tanto de la sociedad; lo que se les aparece a los Salvajes como inminencia de destrucción o de disolución de toda cultura *en general*, sólo se nos aparece a nosotros como inminencia de destrucción de *su* sociedad, pero con esta suerte de reflejo invertido [retour inverse]⁹: a nosotros nos cuesta mucho comprender que su sociedad sea realmente una sociedad, puesto que una sociedad sin poder coercitivo se nos aparece como la inminencia de una especie de estado de naturaleza, como una anarquía caótica donde se disuelve toda sociedad. Abreviando, lo que los Salvajes apprehenden como el caos (el Estado), nosotros lo apprehendemos como la sociedad, y lo que nosotros consideramos el caos (la sociedad sin Estado), los Salvajes lo consideran la sociedad. Y por eso, de uno a otro, ya sea en un sentido o en el otro, no puede haber una pasarela, un engendramiento simple en el sentido de una deducción. A nuestro etnocentrismo responde, como en eco *invertido* – invertido según una estructura de quiasmo – el etnocentrismo de los Salvajes, con las ilusiones recíprocas que ello engendra: vemos sociedad ahí donde los Salvajes ven naturaleza e inversamente, aun cuando, sin embargo – y esto Clastres lo mostró claramente – estamos viendo lo mismo, el mismo “lugar”, el mismo fe-

⁸*Ibid.* p.175.

⁹ “Retour inverse” es un término de óptica geométrica. Se está queriendo decir que el sentido del recorrido cambia, pero no el recorrido mismo, su trazado o configuración. [NdT].

nómeno, a saber el poder como medio que se da la sociedad para aparecerse conjurando la anarquía, el caos, esto es la naturaleza. Por consiguiente, si al ver el mismo fenómeno no lo vemos precisamente de la misma manera, es que las dos “posturas”, las dos instituciones de la sociedad desde las cuales lo vemos son, por igual, generadoras de dos ilusiones invertidas que parecen, por lo visto, estar irreductiblemente ligadas *a ellas*. Y el discurso cabalmente etnológico, tanto como la antropología política y la filosofía política que han de ser renovadas a raíz de este descubrimiento, nace, a mi parecer, de la reflexión acerca de esta situación en la que aparecen de la misma tacada, por un lado, el mismo fenómeno político como campo trascendental de posibilidad de la sociedad y del pensamiento de la sociedad y, por otro lado, la aparente incompatibilidad de dos posturas sociales que engendran, respecto de ese mismo fenómeno, ilusiones opuestas. De ahí se deduce que el pensamiento de lo político tiene que habérselas con la necesidad de pensar, dentro de este marco mínimo – lo que no excluye, voy a explicarme sobre el particular, que quede colmado –, la composibilidad, en el rigor de un único pensamiento, de dos posturas que engendran realmente – quiero decir en el plano del *hecho* de la institución social – dos versiones imposibles del mismo fenómeno. Imposibilidad aparente, puesto que la imposibilidad en cuestión deriva, como vemos, del hecho que dos posturas están *desfasadas*[*décalées*] una con respecto a otra, y que la ilusión (generadora de etnocentrismo) procede tan sólo de que se deduce, de la identidad del fenómeno, la identificación de los objetos: ilusión de ver en la jefatura india el prototipo deficitario del poder estatal; ilusión de aprehender la conjunción del poder y de la coerción como amenaza de destrucción pura y simple de toda sociedad, luego como déficit de lo social en general.

Es en este punto donde, a mi parecer, se inscribe de veras la necesidad de vérselas con eso que Clastres mismo llamaba “revolución copernicana”. Escribe en “Copérnico y los Salvajes”: “Para huir de la atracción de su tierra natal y elevarse a la auténtica libertad de pensamiento, para zafarse de la evidencia natural en la que sigue trabada, la reflexión acerca del poder debe operar la conversión “heliocéntrica”¹⁰. Y: “Ya es tiempo de cambiar de sol y de ponerse en movimiento”¹¹. Aserto éste paradójico en más de un respecto. Podemos sentir la tentación de interpretarlo diciendo que, al término de esta revolución, las diferentes instituciones sociales constituyen otros tantos planetas que giran, cada uno con su

¹⁰*Ibid.* p.23.

¹¹*Ibid.* p.24.

particularidad, alrededor del mismo sol. Pero, ¿cuál sería entonces ese sol, esa fuente única de luz y de sentido, y por qué, ante todo, habría que cambiar de sol y ponerse en movimiento? ¿No será que cada cultura se engendra, por así decir, si no su sol, sí al menos su punto de vista exclusivo sobre el sol? Pero entonces ¿es accesible el sol como fuente única de toda cultura? ¿Y cómo lo es? Además, ¿se trata de un sol, esto es de un centro desde el que todos los planetas y todos sus movimientos serían por así decir visibles “en tamaño real”? ¿Y el lugar de este sol, no sería entonces lo que Merleau-Ponty llamaba, con tanto tino, punto de vista de sobrevuelo, lugar de una teoría general y absoluta, ab-suelta [ab-solue] en particular de sus condiciones de posibilidad? No incurrimos menos en paradoja si interpretamos la revolución copernicana aquí requerida como un eco de la revolución copernicana puesta en juego por Kant. Pues, si se retoma sin pensar aquello con lo que de ella normalmente nos quedamos, a saber, que son los objetos quienes deben ajustarse a nuestro conocimiento, y no nuestro conocimiento quien debe adaptarse a ellos, si se retoma esto, existe un peligro importante, cuando no inmediato, de reforzar, en el caso de la etnología, las ilusiones del etnocentrismo. Este es pues, en el campo abierto por estos dos polos, el ejemplo de lo que puede parecer, en la obra de Clastres, el colmo de la inconsecuencia.

Limitarse a sacar esta conclusión sería sin embargo, voy a afanarme en mostrarlo para terminar, el signo de la cerrazón dogmática, tanto del pensamiento de Clastres como, por lo demás, del pensamiento de Kant. En efecto, retomemos las cosas por última vez. Lo que nos revela la *invariancia* de la función política en *todas* las sociedades, y que estriba en constituir un lugar donde la sociedad se aparece a sí misma, y por tanto se piensa ella misma a través de su origen *ausente*, es la *relatividad* de los diferentes *puntos de vista* que se propone cada vez tal o cual cultura en su singularidad, puntos de vista desde los que ve ese lugar siempre igual a sí mismo, desplazándolo de forma variable según la proyección del lugar que instituye la cultura con su singularidad, para, justamente, aparecerse ahí a sí misma como cultura, no ya particular sino general. En otros términos, si los puntos de vista están desfasados unos con respecto a otros, las vistas y con ello los objetos vistos también lo están, como si toda cultura no pudiera aprehender el lugar invariante de su institución política más que aprehendiéndolo, al tiempo, *desplazado*, como por una suerte de ilusión óptica, pero una ilusión óptica *necesaria a la vista misma*, es decir al auto-aparecerse de lo social en y por la institución política. Y es sin duda tal la finitud intrínseca, tanto de la experiencia social

como del discurso de esta experiencia – ya sea político, filosófico o etnológico – que nunca llegaremos a deslindar rigurosamente, a no ser mediante un salto dogmático, el ámbito de la verdad y el ámbito de la ilusión, ni conseguiremos separar absolutamente la invariancia del lugar de la ilusión óptica por la cual lo vemos y nos vemos en él. Lo que en la obra de Clastres parece inconsecuencia no es sino dificultad extrema de pensar, y de pensar dentro de la diferencia irreductible que hay entre la invariancia y la relatividad, entre la invariancia de una suerte de ley *a priori* y cuasi-física (esto es trascendental) de las sociedades – la antropología política general que pretendía elaborar¹² – y todas las transcripciones singulares pero siempre originarias de esa misma ley en la singularidad de tal o cual institución social – transcripciones de las que nos damos cuenta que no podemos hacer un recuento *a priori*, sino tan sólo un inventario *factual* al hilo de todas las instituciones sociales censadas, puesto que ninguna estructura *a priori* puede venir a organizar el campo de las diferentes culturas existentes y posibles, y con ello los diferentes puntos de vista, salvo que, de nuevo, recurramos a otro salto dogmático, a la ficción de un sobrevuelo absoluto; y esto, sin duda, porque no hay cultura ni sociedad alguna exenta de ilusión necesaria, es decir auténticamente constitutiva; porque, por lo tanto, no hay ninguna sociedad absolutamente verdadera donde el ser coincida con el parecer, como, por lo demás, no hay ninguna sociedad absolutamente falsa, donde el ser y el parecer estén en disyunción.

Es tal la envergadura de la revolución copernicana anhelada por Clastres que parece indicar una suerte de “*curvatura intrínseca*” del ámbito de lo político, ámbito que no podríamos aprehender inmediatamente como tal, en la medida misma en que, como seres irremediabilmente culturales, sólo lo aprehendemos en la inmediatez como “plano”, con la ilusión de universalidad de nuestro punto de vista y de lo que en él vemos. La “conversión heliocéntrica” es entonces una conversión del pensamiento antropológico a una suerte de “curvatura” intrínseca y necesaria del ámbito antropológico coextensiva con su finitud, lo que también quiere decir una conversión a lo que debe ser igualmente una curvatura de la Razón antropológica que debe ponerse en movimiento y abandonar el espacio plano – para aquéllos que conocen la obra de Kant, la alusión a un célebre pasaje de la doctrina trascendental del método resulta transparente, pero por desgracia no puedo desarrollar este punto aquí¹³. De este modo, es sólo con la condición de

¹²*Ibid.* p.174.

¹³*Crítica de la razón pura*, A 758 y ss.

abrazar íntimamente esta curvatura como la Razón puede aspirar a realizar, en su movimiento mismo, su crítica *interna*, es decir a arreglárselas para que la condición de posibilidad de la experiencia antropológica sea *de paso* condición de posibilidad de sus objetos, en lo que constituiría una “ciencia” cuyo estatuto queda, claro está, por pensar y por definir, pero que no puede ser en ningún caso el de una ciencia “total” o “absoluta”, que tendría por efecto aplanar la “curvatura” del ámbito antropológico. Tal es, a mi parecer, la gran obra que Clastres ha iniciado, que nos ha legado, y que tenemos que proseguir. Un pensamiento a redropelo, como gustaba decir, un pensamiento contra la evidencia, desde luego, pero no un pensamiento contra el rigor. ■

Potencia y virtual

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Javier Arias Navarro)

No¹ cabe duda de que, después de poco menos de un siglo, la Física, de instauración moderna, en el siglo XVIII, entra en un período de “crisis”, es decir, de profunda revolución. No hay ninguna duda, ya no, de que esta revolución se acelera y profundiza después de poco más de cuarenta años, viniendo justamente a poner en cuestionamiento los presupuestos “clásicos”, que parecían los más “naturales”. De la primera mecánica cuántica, la de los fundadores, a la teoría cuántica de campos, y de ésta a las teorías de su unificación, el ascenso es vertiginoso y proclive a arrastrar a cierta embriaguez a la cabeza más fría. Y, sin embargo, a través de esta suerte de “saltos cualitativos”, la mecánica cuántica sigue siendo una *Física*, es decir, una teoría matemática, paradójica y compleja, de los hechos observados. Reformulándolo en otros términos, al cambiar su ángulo de ataque de los problemas, la teoría no deja de afrontar, finalmente, sus paradojas fundantes, una de cuyas expresiones condensadas está contenida en las relaciones de indeterminación de Heisenberg. En nuestra época de desarrollo, de múltiples extravíos de los pensamientos y de las prácticas, la mecánica cuántica ofrece el ejemplo, prodigioso, de una tradición que se perpetúa a través de sus mutaciones internas y que, a su vez, en contrapartida, aporta un esclarecimiento esencial sobre las bases, incluso aquellas que reposan implícitas, de la física clásica, pre-cuántica.

Esto no puede por menos de suscitar una suerte de confusión remanente en cuanto a la relación entre física y filosofía. En la medida en que la mecánica cuántica – señaladamente, a propósito del vacío – lleva hasta poner en tela de juicio las “evidencias” del sentido común, el teórico de la física está presto a concluir que el desarrollo de ésta pone en cuestión, de un mismo golpe, los conceptos fun-

¹ Ofrecemos la referencia contenida en la página www.laphenomenologierichirienne.org confeccionada por Sacha Carlson, que contiene un vínculo a la versión escaneada de este texto de Richir que aquí traducimos: [Potentiel et virtuel.pdf](#) (publicado en 1998 en la Revue de l'Université de Bruxelles). [NdT]

damentales de la filosofía y a proclamarse, por así decir, como poseyendo supuestamente la garantía de la verificación por lo “real” (la experiencia), como “a la vanguardia” del progreso del pensamiento, destronando a la filosofía, tradicionalmente (e ideológicamente) la supuesta “reina de las ciencias”. O, si es el caso, y en la medida en que la filosofía, con su institución, no ha jugado ese papel más que como onto-teología, el teórico de la física, acaso demasiado presuntuoso, debería saber que su teoría devendrá teología (siendo la lengua divina matemática) – y es eso lo que se trasluce de modo incontestable en ciertas especulaciones, por ejemplo en cosmología. Por otro lado, dicha confusión habrá llegado al colmo, porque, si el sentido común *de hoy en día* está, a su manera, penetrado de filosofía, en tanto que se pretende y se piensa como “racional” y “razonable”, dicha penetración jamás se piensa o elabora por sí misma, a menos que sea, precisamente, a través de una elaboración *filosófica*, que es una filosofía siempre necesariamente *marginal*, más o menos prudentemente medida, del sentido común. Lo que está puesto en tela de juicio por la mecánica cuántica no es propiamente la filosofía misma, sino la *creencia*, que en verdad se encuentra en vías de extinción entre los filósofos de hoy en día, de que la filosofía puede proporcionar la ciencia absoluta – creencia reforzada por la ignorancia, puesto que ésta no sabe que ya Kant, a fines del siglo XVIII, la sacudió en sus fundamentos. Sería pues deseable que a la condescendencia de los “filósofos” respecto de los “científicos”, no se sustituyera la condescendencia inversa. Y ello tanto más por cuanto ocurre que si los filósofos son, por lo general, ignorantes en materia de física, los físicos deben admitir que son, por lo general, ignorantes en materia de filosofía. Situación en parte desastrosa, ciertamente, que heredamos del siglo XIX, y para la cual no hay ninguna “explicación”. Se podrían discutir los remedios, mas no es ese nuestro propósito aquí.

Hemos de admitir, a modo de preliminar, que ya no hay “ciencia absoluta”, que ya no hay “filosofía absoluta” – creerlo, a día de hoy, pertenece a la ideología, esto es, a extensiones ilícitas de los lenguajes (matemático, “natural”) más allá de sus contextos y de sus referencias en contexto, extensiones que tienen por efecto confundir y, por ende, conducir a no saber ya muy bien *qué* se piensa y *a propósito de qué* se piensa. Si hay una cosa que la filosofía nos ha enseñado desde ya poco más de un siglo, es que ya nadie posee el *archè*, y los tiempos presentes muestran cuán difícil es continuar filosofando cuando la cacofonía reinante rehúye toda dificultad o toda sutileza. Es todavía un efecto de la ideología el de

creer que la dificultad de la “ciencia” es legítima, en tanto que la de la filosofía no lo sería. El público culto no debería decepcionarse por la renuncia a una posesión del *archè*, sino que debería reconocer en ello una ganancia en lucidez, incluso si la contrapartida es, sugerimos nosotros, la extrema sutileza de la filosofía del sentido común. De la otra parte, o sea, la de la Física, con de la evolución de las teorías cuánticas, ya no se puede decir que el teórico posea el *archè*, el principio, puesto que las teorías en cuestión no han sino reformulado de otra manera las mismas paradojas fundantes. Éstas surgieron de haber tomado en cuenta los dos “aspectos” corpuscular (propio de las partículas) y ondulatorio de los “comportamientos” de la “materia” bajo ciertas condiciones experimentales y, como siempre sucede en Física, sin preguntarse jamás por la significación *en general* de dicha “complementariedad” y de dicha “inseparabilidad” incluso si las remodelaciones de la teoría han, en cierto sentido, aportado ulteriores especificaciones, que sólo aclaran en la medida en que las mismas paradojas, de por sí insolubles en tanto que irreductibles, adquieren otras formas, a veces inquietantes y vertiginosas. Es esto lo que, en cualquier caso, quisiéramos aquí mostrar a propósito del par potencial / virtual emparejados porque, a nuestro parecer, la confusión de estos dos términos, prácticamente sinónimos para el sentido común, conduce a una inflación especulativa de la teoría, a la tendencia a la desaparición de todo referente físico definible.

De modo clásico, en la conceptualidad filosófica inaugurada por Aristóteles, el término potencial está ligado en un par al término actual. La potencia, *potentia*, *dynamis*, está vinculada al acto, *actus*, *energeia*, en tanto que el ser en potencia es en potencia del acto, del ser-en-acto. Lo cual significa dos cosas: 1) que, en la medida en que la potencia es “despertada” por algo, en acto a su vez (por ejemplo; el pedagogo), pasará al acto (en el mismo ejemplo: la Ciencia) como a aquello en que alcanza cumplimiento; eso, supuesto que dicho paso, que es movimiento, sea él mismo *teleológico*, “finalizado” porque es aquello de lo que es potencia (otro ejemplo: hay que plantar el grano, planta en potencia, para que, nutrido por el humus, crezca hacia la planta en acto); 2) que, puesto que la potencia es siempre potencia *de un acto*, no se puede *hablar* de la potencia más que *desde el acto* (se hablará de un grano de tal o de tal planta en acto, se dirá que el alumno aprende esto o aquello al contacto con el pedagogo). De la potencia en tanto que potencia, o de la potencia sin acto, no se puede pues hablar positivamente dentro de esa conceptualidad que tiene la virtud de ser clara y rigurosa. Y

si, como Aristóteles, hablamos de “materia primera”, es precisamente ella la que está radicalmente indeterminada por cuanto debería supuestamente contener todas las potencias, luego ser susceptible de efectuar, mediante actualizaciones dadas en un desorden indescriptible, todos los pasos *a priori* posibles al acto (*a priori* puesto que no se puede hablar de las potencias si no es a partir de los actos, únicos que fehacientemente “son”). Al borde del no-ser, la “materia primera” no es, por tanto, una “reserva” de potencias que sería incapaz (impotente) de producir por sí misma, sino, por así decir, el “receptáculo” de éstas: no es, pues, la potencia de potencias, ya que, para Aristóteles, la potencia por sí misma nada puede. Esto responde en parte al sentido común, que sabe que no basta que una cosa sea posible para que se cumpla. Lo potencial sólo es pensable por lo actual, y no se torna actual sino en virtud de la puesta en juego de algo actual (que no se confunde necesariamente con aquello de lo que lo potencial es potencial), como ilustra el ejemplo de la planta, a pesar de que el grano haya sido necesariamente producido por una planta en acto).

¿Por qué desempolvar estas viejas definiciones? Por una parte, porque son las únicas rigurosas, por otra, porque nos las volvemos a encontrar casi tal cual en mecánica cuántica, en el momento en que, durante su fundación, se arroga el ser una teoría de los *observables*. Lo que, en el marco de la teoría, es real o *actual* es aquello que se *observa* con un aparato de medida. Pero, siempre conforme a dicho marco, marco en el que es preciso tener en cuenta las condiciones experimentales precisas de la observación de un sistema físico S , en el que, por tanto, y en general, se prepara el sistema S para la observación, por ejemplo mediante la estabilización suficientemente precisa de su energía, sólo hay observable significativo (no cualquiera o aberrante), si dicha preparación *teleológica* puesto que no lo es más que en vista de la medición, permite discernir, en el sistema S , transiciones cuánticas observables, que son, por ende, *potencialidades* de observación, cuyo cálculo teórico permite prever *a priori* las probabilidades de ocurrencia. En general, un sistema S puede ser descrito *matemáticamente* por un vector de estado $|\psi\rangle$ que puede siempre, bajo la acción de un operador A con ciertos valores propios definidos (que se pueden hallar mediante el cálculo) descomponerse en la suma vectorial de vectores elementales ortonormales (vectores propios) afectados por coeficientes que indican la amplitud de probabilidad de cada uno de los estados propios del sistema, correspondiendo, cada vez, a un valor propio del opera-

dor A . En el caso en que, por ejemplo, el operador A es el operador hamiltoniano H (energía) y en que el sistema no se ve afectado por perturbación alguna de la energía (caso, como se verá, puramente teórico), eso significa, por una parte, que si el sistema se encuentra en el instante t en el estado E_n de energía, permanecerá siempre así, *aparte de toda perturbación ulterior* (lo que significaría que la probabilidad de ocupación del estado E_n del sistema sería igual a 1, a la certidumbre), y, por otra parte, puesto que, en general, el vector de estado del sistema no será un vector propio, que dicho vector de estado $|\psi\rangle$ puede descomponerse en la suma de vectores de estado $|\psi_n\rangle$ correspondientes cada uno a un valor definido (valor “propio”) E_n de energía, el cuadrado del módulo de la proyección del vector de estado sobre el vector propio correspondiente a un valor propio de la energía que arroja la probabilidad (esto es, la probabilidad cuantificada) de ocupación de ese valor de energía por el sistema S descrito por $|\psi\rangle$, y ello según la *misma* unidad de tiempo. Como la suma de estas probabilidades no puede ser sino igual a 1, ello significa, *a priori*, que el sistema puede, *potencialmente, a priori*, encontrarse en diferentes estados propios de energía E_n , aunque, *a posteriori* (en el caso de una medición real) un sistema S' completamente individual (por ejemplo, un átomo de hidrógeno) no se puede encontrar más que en un único estado E_n de energía (del mismo modo que jugando a los dados no se saca más que un solo número) y siempre se encontrará en él (como ocurre con la cara del dado obtenida) en ausencia de *toda* perturbación ulterior. Que $|\psi\rangle$ no sea un vector de estado propio no significa sino que el operador hamiltoniano H no se halla en su estado “diagonal”, por lo tanto, que su operación sobre el estado $|\psi\rangle$ hace intervenir las interacciones entre los estados propios m y n en relación a las cuales se representa, interacciones que expresamos como “interferencias” entre las amplitudes de probabilidad de los estados m y n , cuyo resultado, las probabilidades de *transición* entre los estados m y n , puede obtenerse *a priori* mediante el cálculo. Si el ΔE aportado por el dispositivo de preparación del sistema para la medida experimental es una constante respecto del tiempo, cabe demostrar que el vector de estado puede siempre estar representado en relación al *mismo* sistema de estados propios, y que las probabilidades de transición lo son siempre entre los mismos. Si ΔE varía respecto del tiempo, veremos que ya no sucede lo mismo, que el nuevo hamiltoniano tendrá otro sistema de estados propios.

Esta es una manera particularmente cómoda y elegante de llevar el tratamiento teórico de un caso experimental dado, otorgándose, en general, la posibilidad de representar el vector de estado de un sistema en términos de vectores propios y de valores propios de un operador A en el caso en que su estado (que, en general, no es un estado propio) se supone *definido* (por H ; en el caso en que su estado de energía se supone definido como constante en el tiempo). Por utilizar la imagen “ondulatoria” de la teoría, se dice lo siguiente: mientras que un oscilador armónico (por ejemplo, un instrumento de música) es capaz de emitir la frecuencia fundamental y sus armónicos (modos estacionarios) según ciertos coeficientes de intensidad, un sistema cuántico tiene, en sus condiciones específicas, la capacidad de ocupar uno u otro (disyunción exclusiva) de sus estados propios con, cada vez, una cierta probabilidad: no puede (aspecto de la teoría referente a las partículas) ocupar actualmente múltiples estados propios a la vez.

¿Qué sucede, sin embargo, *en general*, en el caso de una experiencia real (actual) que tiene por efecto, decíamos, hacer pasar lo potencial a actual? En primer lugar, toda experiencia real pone en juego, como sistema S , poblaciones de sistemas individuales S' , y es observación actual (medida) de dichas poblaciones, por tanto, observación *estadística* de los observables. El sistema colectivo S será pues siempre tal sólo para las condiciones experimentales *definidas* en función de las variables físicas en cuestión, los S' individuales se hallarán en diferentes estados propios del operador A con sus ponderaciones probabilísticas, y ello, por tanto, incluso si la inferencia es matemáticamente infundada, con una distribución estadística correspondiente a los estados propios. Habrá en tales condiciones experimentales definidas más sistemas S' definidos en el estado propio mínimo, por ejemplo, de energía E_0 (estado llamado “fundamental”) que en uno u otro estado de energía E_i “excitado”. A continuación, y esto aún mucho más importante, lo que será actualmente *observado* como tal en un aparato de medición no será tal o cual estado propio con su densidad de probabilidad, sino las *transiciones* cuánticas entre tal y cual estado propio, con sus intensidades, que corresponden a los coeficientes de probabilidad o a las frecuencias estadísticas relativas a dichas transiciones. Y para observar tal efecto, hace falta precisamente un aparato real, cuya puesta en acción (en acto) pueda modificar las potencialidades del sistema S , haciéndolas pasar de la potencialidad a la actualidad (el estado del sistema en el instante de la medición resulta de su interacción cuántica con el dispositivo experimental de preparación y de medida)

Para simplificar nuestras consideraciones, consideraremos que el operador A es el operador hamiltoniano H sobre los estados de energía del sistema, y que los valores propios correspondientes a los vectores propios del estado son los valores propios de energía del sistema. En tal caso, se sabe que una transición entre E_i y E_f de un estado propio inicial a un estado propio final es *observable* de manera clásica mediante la creación (la emisión) de un fotón de energía $h\nu_{if} = E_i - E_f$ si $E_i > E_f$, y mediante la aniquilación (la absorción) del mismo fotón si $E_i < E_f$. Por tanto, si la modificación del balance de energía del sistema es constante a través del tiempo (caso particular en que las variaciones de los elementos de las matrices no diagonales del operador H de energía son directamente proporcionales al tiempo por medio de una constante) si, por ejemplo, hacemos caer sobre él un haz de fotones $h\nu_{if}$, una parte de éstos será absorbida por el sistema (colectivo) S , que será “excitado” del nivel E_i al nivel E_f , según una determinada probabilidad (y una determinada frecuencia estadística) por unidad de tiempo, que puede calcularse *a priori* (probabilidad de transición entre i y f) mediante la operación constante del operador hamiltoniano H de energía. Lo que es destacable *en este caso* es, en efecto, que la aportación de una diferencia de energía $\Delta E = h\nu_{if}$ al sistema S no modifica los estados propios del sistema colectivo, sino los “números” de su ocupación. Para toda perturbación de energía de este tipo ($\Delta E = h\nu_{if}$) se podrá, pues, observar de hecho el espectro de absorción del sistema S , dado que todo sistema individual S' en el estado E_i pasará al estado E_f al absorber el fotón $h\nu_{if}$ con una probabilidad igual a 1. A la inversa, si la excitación cesa, y si se espera un Δt suficiente (el aparato consistente esta vez en dejar actuar a la variable t sobre el intervalo Δt), se observarán las transiciones inversas (en la emisión o en la creación de fotones), con sus respectivas probabilidades, es decir, sus frecuencias estadísticas relativas sobre el intervalo de tiempo Δt (es la medida del espectro de emisión, con sus diferentes “líneas”, cada una teniendo su intensidad, y correspondiendo al número de fotones creados). Los *resultados* de las mediciones para el espectro del átomo de hidrógeno han resultado acordes, de manera llamativa, con las predicciones de la teoría, como es bien sabido.

Todo parece, así, harto simple, o cuando menos simplificado por la representación en términos de estados propios de un sistema, bajo las condiciones experimentales *definidas* (en que, como se suele decir, se dispone de “informacio-

nes” necesarias para tratar teóricamente el problema). Esto permite hacerse, en este caso, una “idea” precisa de los estados físicos de un sistema S , que se pueden entonces referir a sus estados propios, según una proyección matemática que permite calcular las probabilidades de transición, ellas mismas *directamente* con posibilidad de ser observadas. No se debe, sin embargo, perder de vista la paradoja central de la mecánica cuántica: que el sistema individual S' *pueda* ocupar uno u otro de sus estados propios, con una cierta probabilidad, esto es, según una cierta configuración definida de “interferencias” entre sus estados propios, y que de ahí que haya probabilidades de transición definidas es ya cosa de admirar como si Dios, el supuesto autor de las leyes de la naturaleza, “jugase a los dados” según las célebres palabras de Einstein, estando la distribución de las probabilidades de transición por unidad de tiempo en principio definida *a priori* por el cálculo, suponiendo que haya un conocimiento *definido* del operador hamiltoniano H . Si, en virtud de estas últimas probabilidades, se puede calcular la vida media de un estado, hará falta admitir que un sistema individual S' se desexcita “espontáneamente” (“emitiendo”, o sea, “creando” una partícula, el correspondiente fotón de energía ΔE) en ausencia de toda perturbación que pudiera causarla? ¿O hará falta admitir que todos los demás estados propios, entre los cuales no hay, empero, transiciones, continúan interfiriendo entre sí *sin actualizarse*, permaneciendo en el estado (filosófico) de *potencialidades no realizadas* que tendrían que ser tomadas en cuenta con vistas al cálculo de la probabilidad de desexcitación del estado físico inicial E_i al estado físico final E_f ? ¿Y no haría falta admitir idéntica cosa en sentido contrario, a saber, la excitación “espontánea”, es decir, bajo la acción de las potencialidades no realizadas del sistema que interfiere, del sistema individual S' , con absorción (aniquilación) de un fotón (¿pero cuál? dado que no existe físicamente), puesto que, no siendo el vector de estado $|\psi\rangle$ un vector de estado propio, también se da una probabilidad no nula (por más que débil) de transición entre el estado E_i y el estado E_f ? Es bien sabido que todo el enigma de la mecánica cuántica reside en su propio lenguaje probabilístico-estadístico y su propia interpretación, extremadamente delicada, incluso puede ser que imposible *en general*. Porque se sostiene en su adaptación ultraespecializada y sutil, la cual algunos dicen que, en el fondo, nunca ha sido sino “bricolaje” (la astucia es, en efecto, generalmente difícil de distinguir del genio), de lo ondulatorio a lo corpuscular (o mejor: a lo referente a las partículas), y de una reformulación *ad hoc* del formalismo matemático de Hamilton-Jacobi, del cual se pueden “deducir” las

famosas relaciones de indeterminación de Heisenberg, verdadera balastrada y piedra de toque de todo el edificio. El hecho revela que el tratamiento del que acabamos de hablar de los observables como potencialidades cuantificadas del acto de observación parece, antes bien y de buenas a primeras, como el *efecto* apenas mágico del lenguaje probabilístico en un nivel teórico acordado con las observaciones reales y no como la exhibición propiamente dicha de su “funcionamiento”, y de sus implicaciones físicas, en que resurge la paradoja fundamental de la mecánica cuántica.

Dicha paradoja aparece claramente si se considera, con un espíritu afín al de la teoría cuántica de campos (razonamientos en términos de partículas), el caso de la excitación y de la desexcitación del sistema *individual* S' (con, por ejemplo, la aniquilación o la creación de un fotón). Ese proceso, no puede ser, conforme al espíritu de la Física, un proceso completamente sin causa, es decir, completamente espontáneo: dicha causa no puede ser, como acabamos de ver, más que una suerte de “turbulencia” de estados propios del sistema (en las condiciones dadas) que no puede estabilizarse en una configuración *definida* de interferencias entre estados propios sino en condiciones experimentales altamente restrictivas, consistiendo en estabilizar los observables (pudiendo el potencial, pues, devenir actual) en torno a ciertas medias estadísticas *definidas*. Esa especie de “turbulencia” sólo puede, por tanto, evaluarse desde un punto de vista *físico*, si se la asimila a una perturbación *interna* (si ninguna perturbación externa está en marcha) que modifica el estado del sistema en el curso del tiempo, sin que sepamos cómo, salvo que el potencial perturbador es muy pequeño en relación a la energía global del sistema S' , y debe ser, en principio, variable en relación al tiempo. La paradoja es, por tanto, la siguiente: si el sistema S' es inicialmente descriptible por el vector propio $|\psi\rangle$ correspondiente al valor propio E_i , de su operador hamiltoniano, la acción de la perturbación tiene por efecto transformar el estado del sistema S' , que tendrá un nuevo vector de estado $|\psi\rangle$, y el hamiltoniano en un hamiltoniano perturbado, a los cuales corresponderán los nuevos valores propios E'_f y nuevos vectores propios $|\psi'_f\rangle$. El punto capital de dicha situación reside en que la perturbación de la energía tiene por efecto el “mezclar” *todos* los estados posibles del sistema S' (cuando resulta que, inicialmente, estaba en un estado definido), por tanto, transformar $|\psi\rangle$ en $|\psi'\rangle$ y H en H' con otros estados propios (los cuales

serán observables, al sesgo de probabilidades de transición entre niveles de energía propios, en una experiencia ulterior), dejando, por así decir, actuar “en el tiempo” las “interferencias” entre estados. Dicho de otro modo, aun encontrándose, el sistema S' , en el instante inicial, en el estado definido $|\psi_i\rangle$, *podrá* ser observado ulteriormente en uno u otro de los estados propios $|\psi'_f\rangle$, con las amplitudes de probabilidad correspondientes, es decir, en un estado excitado o desexcitado dentro de ese nuevo espectro de las energías propias E'_f , en virtud de las interferencias entre los estados “mezclados” que *supuestamente no han podido ser “ocupados”*, dadas las condiciones experimentales de partida, al ser éstas definidas. Más exactamente, determinadas transiciones (excitaciones, desexcitaciones) entre niveles E'_f de energía se tornan *posibles*, con sus respectivas probabilidades, a pesar de que, en las *condiciones experimentales dadas* en que el sistema S' fue dejado a su suerte sin aportación exterior de energía (la perturbación interna ha sido pequeña en relación al balance energético global), dichas transiciones parecen imposibles desde el punto de vista clásico: sea porque parece no haber, en términos de la teoría clásica, causa física alguna reconocible para la desexcitación, sea porque no se da, desde el punto de vista clásico, la energía necesaria para la excitación. ¿Dónde habrá de “buscar” el sistema S' una “causa” de su desexcitación, si, dado el estado excitado del primer experimento se encuentra, en el segundo, en el estado fundamental, y ello a pesar de haber creado un fotón? ¿Y de dónde tendrá que extraer la energía si, dado el estado fundamental del primer experimento, se encuentra en un estado excitado en el segundo (con una probabilidad no nula)? La respuesta de la mecánica cuántica reza así: mediante interferencias entre vectores de estados mezclados (“ondas de probabilidad” con sus amplitudes, observables solamente en el primer experimento y el segundo) *en el intervalo* temporal entre el primer experimento y el segundo, es decir, sin información definida sobre lo que “ahí ocurre [s’y passe]”.

Esto significa, si se evalúan las probabilidades de transición entre el estado inicial $|\psi_i\rangle$ y los $|\psi'_f\rangle$ finales, por lo tanto, entre estado definido por la primera experiencia y estados definidos por la segunda, y donde dicha definición vuelve observables estas transiciones, que la perturbación que hace pasar de $|\psi\rangle$ a $|\psi'_f\rangle$ (y de H no perturbado a H' perturbado) ha amplificado y disminuido en el intervalo de tiempo Δt entre ambas experiencias, ciertas transiciones *que no han podi-*

do, en este Δt , ser observables, dadas las condiciones de la experiencia. O mejor, que no han podido ser *directamente* observables con el dispositivo experimental elegido, en la medida en que son, sin embargo, *indirectamente* observables en las probabilidades de transición entre el estado $|\psi_i\rangle$ y los estados $|\psi'_f\rangle$ correspondientes a las medias estadísticas observadas en un sistema colectivo S de sistemas individuales S' . Estas transiciones se denominan, como es sabido, transiciones *virtuales*, y no violarían la ley de conservación de la energía sino en el caso de ser observables en las condiciones de la experiencia — se ve, por el contrario, que contribuyen indirectamente a la conservación de la energía entre el estado inicial y el estado final. Por consiguiente, las transiciones observables (luego potencialmente reales) entre el estado $|\psi_i\rangle$ y los estados $|\psi'_f\rangle$ ponen en juego transiciones *inobservables* en las condiciones de la experiencia, o sea, transiciones virtuales, es decir, transiciones que *no son llamadas a devenir actuales* en el marco de la experiencia. En términos filosóficos, son, en relación a éstas, *trans-potenciales* (o trans-posibles), si se admite nuestra definición inicial del par potencial/actual en mecánica cuántica.

Se explican así las cosas declarando que si las transiciones virtuales no pueden ser observables (potenciales *stricto sensu*) en tal marco experimental, es porque no tienen la energía suficiente para estabilizarse en el intervalo de tiempos dado, o porque, en virtud de la relación de indeterminación de Heisenberg, $\Delta E \cdot \Delta t$, permanecen en el estado de *fluctuaciones inestables* en relación a dicho dispositivo experimental, que deja transcurrir un Δt demasiado largo como para que sean directamente observables. Y si los estados que les corresponden, siempre dentro de exactamente el mismo marco experimental, se dicen estados *virtuales*, pueden relacionarse las fluctuaciones temporales de los coeficientes de interferencia (las amplitudes de probabilidad de $|\psi'_f\rangle$, que son observables, potenciales, en las probabilidades de transición entre $|\psi_i\rangle$ y $|\psi'_f\rangle$) con las fluctuaciones inestables de las transiciones virtuales hacia estados virtuales, y eso implica interferencias entre transiciones potenciales (observables) y transiciones virtuales (inobservables como tales). Mas ello implica también, precisamente, que, en un marco experimental dado, las transiciones virtuales no tienen *ese efecto* observable (potencial) sobre las transiciones potenciales *directamente* observables en la medida

en que *no son ellas mismas directamente observables* (potenciales) tornarlas potenciales (observables) modificaría por completo el marco experimental ; así pues, “sólo en la medida en que permanecen *irreductiblemente potenciales* en el marco experimental dado, *no susceptibles de pasar al acto*, “ a distancia” (en sentido no físico) del acto, una vez más, *trans-potenciales* (o trans-posibles) respecto de las potencialidades de observación (o de las posibilidades de medida) de la experiencia, en tanto que inaccesibles a las mismas”.

Lo *virtual* cuántico, que es coextensivo con *un vacío en relación al marco experimental dado* es un *vacío en observabilidad, luego en potencialidad directa de observación* , es pues potencial en tanto que potencial, que ya no es más, como era el caso en la teoría clásica, referible inmediatamente al acto de medida del experimentador y, por ende, a la *definición* del teórico, sino que ya no lo es más que *mediatamente*, por los efectos que tiene (los cuales son cuantificables por la teoría y mensurables por la experiencia) sobre lo potencial inmediatamente ligado a lo actual. Los físicos tienen razón al distinguir lo virtual de lo potencial, en virtud de la relación *mediatizada* de lo virtual (suerte de potencial de segundo grado) a la actualidad posible (potencial) de la experiencia. Es éste incluso un punto de vista particularmente fecundo, el de decir que las transiciones virtuales corresponden, en el ejemplo que nos sirve de hilo conductor, a la creación y a la aniquilación de fotones virtuales (directamente inobservables), puesto que, en la teoría de campos (que es volver al aspecto particular), se podrá hablar en términos de “acoplamiento” entre fotones virtuales y fotones reales o, más propiamente, entre creaciones/aniquilaciones de fotones virtuales y creaciones/aniquilaciones de fotones potenciales y bien se sabe cómo de bien nos permite, esta forma de hablar, ubicarnos fácilmente en la física de partículas. Es de este modo como se pueden comprender las correlaciones estadísticas entre excitación y desexcitación de un sistema S' , es decir, las probabilidades de ocupación de los estados $|\psi'_j\rangle$ de un sistema S' .

Pero si las transiciones observables de un sistema S' individual, en primer lugar en un estado definido, son, por consiguiente, debidas a una perturbación que le es *interna*, y si, en dicha perturbación entran, como acabamos de ver, las transiciones (de fotones) virtuales , esto significa asimismo que dicha perturbación no es debida a ninguna otra cosa más que a las fluctuaciones cuánticas de aquello que no es, actualmente, observable de forma directa, es decir, a las fluc-

tuaciones cuánticas de lo que se denomina *vacío*. El vacío cuántico es, también, pues, siempre *relativo a condiciones de experiencias correlativas a sus propias potencialidades*. Sería falso decir que está “poblado” de partículas de toda laya, donde bastaría con dedicarse a exhumar todos los recursos *ad hoc*, ya que será un realismo, a fin de cuentas, altamente ingenuo de la teoría el de creer que los estados virtuales de las partículas existen “en sí”. Sin embargo, igual de falso sería alegar que un vacío tal no es, con sus estados virtuales y sus partículas virtuales, sino una pura y simple “creación” de la teoría, ya que eso será un idealismo una suerte de idealismo absoluto no menos ingenuo de la teoría, y que creería que los estados virtuales o partículas virtuales serían creaciones del espíritu que tendrían efectos indirectamente observables por una suerte de “telepatía” de la teoría sobre la experiencia, hipótesis a la que, por desgracia, se le ha dado pábulo. Es, por tanto, cierto decir que el vacío cuántico tiene, de hecho, un estatuto del todo *paradójico*. Mas dicha paradoja no es sino otra forma, nueva, de la paradoja inicial de la mecánica cuántica, al verse obligada a casar, en la medida de lo posible, ondas y partículas. Conviene, sin duda, más que nunca, permanecer alerta, y recordar las estrictas consignas de los fundadores. Y no es sólo que este concepto de “vacío” sea proclive a hacer sacudir la filosofía, puesto que, primero Maldiney, y nosotros mismos después hemos llegado, *pero por medios completamente diferentes*, a hablar de *transposibilidad*, mas conviene no introducir cualquier género de referencia más o menos vaga y situar el nivel propio y definido en que la mecánica cuántica viene a hablar de virtual y de vacío. Eso es lo que hemos intentado esbozar aquí. ■

Sobre las dos versiones de la trascendencia absoluta

Marc Richir

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela y Antonio García Moreno)

El¹ “momento” de lo sublime deja, apartado de [à l'écart de]² la trascendencia absoluta, un núcleo hiperdenso de afectividad que constituye el proto-sí mismo [proto-soi], el cual se fisura mediante un desajuste que hace pasar [fait passer] de la sístole a la diástole. Cabe pues comprender, de modo muy esquemático, que existen dos tipos de desajuste: 1) El desajuste por el cual el núcleo parpadea con la trascendencia absoluta ; 2) el desajuste que fisura el propio núcleo en la esquematización dentro de la diástole. Fuera de la conciencia, el primer desajuste da lugar al sublime en función por el cual el núcleo-sí-mismo [noyau-soi] “asiste” al esquematismo de la diástole que se le “escapa”. Conduciendo, el segundo desajuste, a la conciencia, sin por ello serlo aún propiamente, y habitado por el primero, hace que el sí-mismo-núcleo [soi-noyau] asista al esquematismo, que es esquematismo de lenguaje, atestando de ese modo, pero indirectamente, la naturaleza esquemática de la trascendencia absoluta desplazada de este modo en trascendencia físico-cósmica. Mientras que el primer desajuste hace surgir la cuestión in-finita del sentido, el segundo la retoma en el interior de la economía esquemática del sentido haciéndose. Así pues, el esquematismo de lenguaje está constituido por *phantasiai* “perceptivas” dando relevo [relayant] a jirones de sentido que se articulan a éstas, temporalizándose en presencia: el esquematismo de lenguaje se hace y el núcleo del sí-mismo le ayuda a hacerse, de tal manera que la habitación del esquematismo por parte del sí-mismo-núcleo, el desajuste en el desajuste, es al mismo tiempo reflexividad de lenguaje respecto de sí mismo y [también] de su referente. Es necesario recordar que la *phantasia* “perceptiva” comporta en sí misma una parte figurable y una parte infigurable constituida en parte por el sí-mismo-núcleo, es decir, por la afectividad en él condensada y cuya movilidad o empuje pone en movimiento el

¹ Este texto constituye el apéndice II al libro, recientemente publicado por Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Amiens, 2011. [NdT].

² Se trata de un uso de “écart”, no como término filosófico sino en su uso más corriente, inserto en la expresión “à l'écart de”. [NdT].

esquematismo de lenguaje.

Bien mirado, estos dos modos de desajuste corresponden a dos tipos de temporalización que no dejan de entrecruzarse [*s'enchevêtrer*] inextricablemente

1) El primer desajuste, uno de cuyos polos es la afectividad hiperdensa (el otro polo es la trascendencia absoluta), temporaliza un pasado y un futuro trascendentales *absolutos* ; 2) el segundo desajuste, diastólico, pero intrincado con el primero, temporaliza un pasado y un futuro trascendentales *esquemáticos*, de los cuales la parte afectiva infigurable de las *phantasiai* "perceptivas" se concretiza en afecciones, modulaciones originarias de la afectividad. Esto implica, retomando el aparato conceptual de nuestras *Méditations phénoménologiques*, que hay, de una parte, un pasado proto-ontológico (absoluto) dentro del pasado trascendental esquemático, y por lo tanto, a su través, igualmente, un futuro proto-ontológico dentro de ese pasado que, por consiguiente, ya siempre ha tenido un futuro; e implica que hay, de otra parte, un futuro proto-ontológico (absoluto) dentro del futuro trascendental esquemático, y que por ello, del mismo modo, hay un pasado proto-ontológico en este futuro que, por consiguiente, tendrá ya siempre un pasado, y tendrá algo de irreductiblemente "consumado" – es lo que solemos designar con las expresiones "futuro en pasado" y "pasado en futuro", consistiendo, la temporalización, en su mutuo recruzamiento [*recroisement*] respecto de un pasado proto-ontológico absoluto en pasado esquemático y respecto de un futuro proto-ontológico absoluto en futuro esquemático. Así pues, en virtud del juego entre los dos tipos de desajuste, se da temporalización originaria de los propios *horizontes* esquemáticos, o, más propiamente dicho, se da en virtud de los juegos de las afecciones como desajustes modulados en el desajuste esquemático, y donde despunta, en parpadeo, el desajuste entre el sí-mismo-núcleo y la trascendencia absoluta, es decir, la afectividad en relación a la fuga infinita de la trascendencia absoluta desfasada en [*décalée en*] trascendencia absoluta físico-cósmica.

Dicho de otro modo, es siempre que y debido a que hay afecciones (en las *phantasiai* "perceptivas"), por lo que los esquematismos de lenguaje no coinciden consigo mismos (contrariamente al caso de las idealidades) y son a la vez pro- y retro-gredientes [*pro- et retro-grédients*] respecto de un pasado y a un futuro absolutos, a su vez "anteriores" a todo nacimiento y "posteriores" a todo fin (*eschaton*), en fuga infinita respecto de las afecciones, pero atestando de ese modo

no ya la trascendencia absoluta correspondiente al primer tipo de desajuste, sino ésta misma “desfasada” en trascendencia absoluta físico-cósmica. Ésta última está, así pues, también en fuga infinita, tratándose sin embargo de la fuga de la entera afectividad dentro de toda afección, a saber, si se quiere, de la “vida” misma, cuya eternidad insituable de pasado y de futuro absolutos es aquello que “comunica” con la trascendencia absoluta pura y simple (la cuestión, sin respuesta posible, del sentido). Cabe designar así el lugar de articulación de las dos versiones de la trascendencia absoluta, lugar donde no hay, en propio, sentido haciéndose sin modulación de la afectividad en afecciones, y donde algo irreducible propio de la afectividad está *en pérdida*, desde siempre y para siempre, en su trascendencia, que es físico-cósmica. La afectividad como tal es en este sentido la versión físico-cósmica del infinito, en obra desde la proto-temporalización en pasado y en futuro absolutos, proto-ontológicos, pero habitando siempre ya y siempre aún [toujours déjà et toujours encore] todo sentido haciéndose (concretizando las *Wesen* salvajes en *phantasiai*).

Una vez más pero dicho de otro: el “antes” del nacimiento y el “después” de la muerte constituyen un pasado y un futuro cósmicos sin lenguaje, quedando claro que eso que los hace parecer [paraître] tales, no puede ser sino el esquematismo de lenguaje. Sólo la diástole diferencia verdaderamente el pasado trascendental proto-ontológico del futuro trascendental proto-ontológico, viniendo ambas a habitar la no coincidencia consigo del esquematismo, y es esta “diferencia” (que no lo *es* sino en virtud de lo proto-ontológico, mediante la “vida” de la afectividad) la que constituye el “mundo” de los fenómenos-de-mundo, la proto-presencia o la fase de mundo, a su vez en desajuste respecto del sentido y de su infinita pregunta. En toda temporalización en lenguaje, existe, por así decirlo, una aspiración infinita por el pasado y por el futuro trascendentales proto-ontológicos, como si esta doble aspiración sostuviese toda fase de presencia en equilibrio y aparte de [à l'écart de] su implosión en el instante cartesiano, o como si ella tensase, por su propia tensión, el esquematismo al modo de una cadena o una cuerda, más allá de las rupturas y de las réplicas del “momento” de lo sublime, confiriéndole al esquematismo la ilusión de su propia continuidad. También debido a la trascendencia en fuga de la afectividad dentro de toda afección, algo así como el *Einführung* es posible, y ello, desde la interfacticidad trascendental, desde la reversibilidad mutua de los tránsitos [passages] (de *Perzeption* a *Perzipiertes*) de las *phantasiai* “perceptivas”, de algún modo por

debajo de su figurabilidad.

De tal modo se comprende, acaso, que si la trascendencia absoluta está en fuga infinita, pero no así el *núcleo* hiperdenso de afectividad, el proto-sí-mismo o el núcleo-sí-mismo que ella deja a su suerte, la entrada de este núcleo en la diástole sólo puede concretizarse (por una parte) por sus afecciones (modulaciones afectivas), si se desgajan éstas, a su vez, de su fondo oscuro [s'enlèvent de leur fond obscur], es decir, de la afectividad *como tal* que, por su parte, y en su fuga infinita, es del orden de la trascendencia absoluta físico-cósmica – habida cuenta de que el carácter esquemático (fuera de lenguaje) de ésta última no puede ser atestado sino de manera indirecta, mediante argumentos arquitectónicos, a saber, por el esquematismo de lenguaje y por el hecho de que el sentido no puede serlo sólo de sí mismo. Disponemos pues ahora de otro acceso, a decir verdad complementario del primero, a la trascendencia absoluta físico-cósmica. Doble acceso, tanto por la nostalgia de algo definitivamente perdido, como por otro la escatología del irreductible más allá que hay en toda modulación afectiva temporalizada en presencia de lenguaje, más primitivamente que en todo presente del afecto. Y aquí, una vez más, sólo quedan, para decirlo, poesía y música, o incluso las artes en general.

Noviembre 2010

Normas de publicación

Eikasia Revista de Filosofía es una publicación de la Editorial Eikasia S.L. orientada principalmente a la publicación de trabajos sobre filosofía. La remisión y recepción de artículos se rige por las siguientes normas:

1. Los trabajos presentados para su publicación deberán ser inéditos o anteriormente publicados en papel o con escasa difusión y que signifiquen aportaciones de relevancia para la filosofía.
2. La recepción de un trabajo no implica ningún compromiso de publicación por parte de la Revista Eikasia.
3. El Consejo Editorial procederá a la selección de los trabajos de acuerdo con los criterios formales, de rigor académico y nunca de contenido.
4. Los autores de trabajos que no hayan sido solicitados expresamente y que resulten publicados en la Revista Eikasia, no recibirán ninguna retribución, económica o de cualquier otro tipo.
5. El envío de una colaboración para su publicación implica, por parte del autor, la autorización a Eikasia para su reproducción, por cualquier medio, en cualquier soporte y en el momento que lo considere conveniente, salvo expresa renuncia por parte de esta última.
6. La revista y la editorial no están obligadas a mantener ningún tipo de correspondencia sobre los originales no solicitados y no entrará en polémicas sobre los motivos por los que el consejo rechaza o acepta un original.
7. Aunque la lengua oficial de la revista es el español se podrá publicar trabajos en otras lenguas cuando el consejo de redacción así lo estime oportuno o por la relevancia del trabajo que se presenta.
8. Cualquier trabajo que utilice caracteres especiales deberá aportar las fuentes.

Normas de presentación

1. Los trabajos, serán presentados en un archivo digital .doc o docx y enviados por correo electrónico a la dirección de la Revista (eikasia@eikasia.es). El archivo no pesará más de 4 megas no quedando limitado el número de páginas.
2. Cuando los trabajos lleven imágenes, estas se adjuntarán en jpg y se podrá acompañar de un pdf con el artículo completo para ilustrar donde van colocadas con respecto al texto.

3. La configuración de la página será DIN A4,
 4. La fuente de tamaño será New Times Roman 12 puntos y a 1,5 entrelíneas.
 5. El título del artículo irá centrado, en minúsculas New Times Roman 18, apareciendo el nombre del autor debajo en New Times Roman 14 y el centro de trabajo o lugar de residencia de la institución en otra línea y New Times Roman 12, debajo podrá aparecer el email, si el autor así lo desea. Se recomienda que este aparezca en la biografía del autor a la que alude el punto 18 y no en el artículo.
14. Cada trabajo deberá incluir, en hoja aparte, un resumen del artículo no superior a 20 líneas y tres o cuatro palabras clave que lo describan. El resumen deberá estar escrito en la lengua original del artículo y en inglés. Cuando el artículo original esté escrito en inglés el resumen y las palabras clave lo estarán en español.
15. Al final del trabajo se incluirá la lista de referencias bibliográficas, por orden alfabético, que deberá ajustarse a la siguiente estructura:
- a. Libros: el apellido del autor en minúsculas, seguido del nombre en minúsculas, año de edición entre paréntesis, título del libro en cursiva, lugar de edición y editorial.
 - b. Revistas: el apellido del autor en minúsculas, seguido del nombre en minúsculas, año de publicación entre paréntesis, título del trabajo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, número de volumen, número de la revista cuando proceda, lugar de edición, editorial y las páginas que comprende el trabajo dentro de la revista.
 - c. Recursos electrónicos: se citarán siguiendo los criterios mencionados anteriormente para libros y revistas, incluyendo al final entre ángulos la dirección electrónica, y entre corchetes la fecha de consulta. Ej.: Pérez Herranz, Fernando Miguel (2011): "Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián", en Eikasia, Revista de Filosofía, núm. 37, pp. 181-197.
16. Las notas a pie de página tendrán una secuencia numérica y se debe procurar que sean pocas y escuetas.
17. El título encabezará el artículo y debajo deberá incluirse el nombre del autor con el título académico que posee, el centro de trabajo y la dirección de correo electrónica, si así lo desea. La utilización de títulos o falsedad en los datos facilitados es responsabilidad del autor. Así mismo, se entiende que los títulos de tratamiento son efectivos y terminados, en ningún caso en proceso o trámite.
18. Los autores incluirán otro fichero con una fotografía un breve currículum vitae, su dirección, institución donde trabaja y cargo que desempeña, así como el número de teléfono, fax y dirección electrónica, con el fin de que sea publicado conjuntamente con el trabajo presentado.

19. La Revista no realizará corrección de pruebas ni del estilo usado por los autores, puesto que se trata de archivos digitales en los que no hay, por tanto errores, de composición. En todo caso, los excesivos errores de cualquier tipo en un artículo pueden ser causa para que el Consejo de Redacción determine la no publicación de un artículo.

20. Los trabajos serán remitidos a: eikasia@eikasia.es

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma. ■

eikasia
EDICIONES

